

L'ÉSOTÉRISME SHI'ITE

SHI'I ESOTERICISM

BIBLIOTHÈQUE DE L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES
SCIENCES RELIGIEUSES

VOLUME

177

Publié avec le concours de l'Institute of Ismaili Studies



The Institute of Ismaili Studies

Illustration de couverture : Roland et Sabrina Michaud, Mausolée de Lal Shahbaz Qalandar à Sehwan (Pakistan, Sind) : au milieu du carreau central, le nom de Dieu « Allah », entouré par le nom « O Ali » répété quatre fois.

L'ÉSOTÉRISME SHI'ITE
SES RACINES ET SES PROLONGEMENTS

SHI'I ESOTERICISM:
ITS ROOTS AND DEVELOPMENTS

Sous la direction de
Mohammad Ali AMIR-MOEZZI

Édité avec
Maria DE CILLIS
Daniel DE SMET
Orkhan MIR-KASIMOV



BREPOLS

La Bibliothèque de l'École des hautes études, sciences religieuses

La collection *Bibliothèque de l'École des hautes études, sciences religieuses*, fondée en 1889 et riche de plus de cent cinquante volumes, reflète la diversité des enseignements et des recherches menés au sein de la Section des sciences religieuses de l'École pratique des hautes études (Paris, Sorbonne). Dans l'esprit de la section qui met en œuvre une étude scientifique, laïque et pluraliste des faits religieux, on retrouve dans cette collection tant la diversité des religions et aires culturelles étudiées que la pluralité des disciplines pratiquées : philologie, archéologie, histoire, philosophie, anthropologie, sociologie, droit. Avec le haut niveau de spécialisation et d'érudition qui caractérise les études menées à l'EPHE, la collection *Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences religieuses* aborde aussi bien les religions anciennes disparues que les religions contemporaines, s'intéresse aussi bien à l'originalité historique, philosophique et théologique des trois grands monothéismes – judaïsme, christianisme, islam – qu'à la diversité religieuse en Inde, au Tibet, en Chine, au Japon, en Afrique et en Amérique, dans la Mésopotamie et l'Égypte anciennes, dans la Grèce et la Rome antiques. Cette collection n'oublie pas non plus l'étude des marges religieuses et des formes de dissidences, l'analyse des modalités mêmes de sortie de la religion. Les ouvrages sont signés par les meilleurs spécialistes français et étrangers dans le domaine des sciences religieuses (chercheurs enseignants à l'EPHE, anciens élèves de l'École, chercheurs invités...)

Directeur de la collection : Arnaud SÉRANDOUR

Secrétaires d'édition : Cécile GUIVARCH, Anna WAIDE

Comité de rédaction : Denise AIGLE, Mohammad Ali AMIR-MOEZZI, Jean-Robert ARMOGATHE, Marie-Odile BOULNOIS, Gilbert DAHAN, Jean-Daniel DUBOIS, Michael HOUSEMAN, Christian JAMBET, Alain LE BOULLUEC, Marie-Joseph PIERRE, Jean-Noël ROBERT.

© 2016, Brepols Publishers n.v., Turnhout, Belgium.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording, or otherwise without the prior permission of the publisher.

D/2016/0095/220

ISBN 978-2-503-56874-4

e-ISBN 978-2-503-56875-1

10.1484/M.BEHE-EB.5.110802

Printed on acid-free paper.

The Institute of Ismaili Studies

The Institute of Ismaili Studies was established in 1977 with the object of promoting scholarship and learning on Islam, in the historical as well as contemporary contexts, and a better understanding of its relationship with other societies and faiths. The Institute's programmes encourage a perspective which is not confined to the theological and religious heritage of Islam, but seeks to explore the relationship of religious ideas to broader dimensions of society and culture. The programmes thus encourage an interdisciplinary approach to the materials of Islamic history and thought. Particular attention is also given to issues of modernity that arise as Muslims seek to relate their heritage to the contemporary situation. Within the Islamic tradition, the Institute's programmes promote research on those areas which have, to date, received relatively little attention from scholars. These include the intellectual and literary expressions of Shi'ism in general, and Ismailism in particular.

In the context of Islamic societies, the Institute's programmes are informed by the full range and diversity of cultures in which Islam is practised today, from the Middle East, South and Central Asia, and Africa to the industrialized societies of the West, thus taking into consideration the variety of contexts which shape the ideals, beliefs and practices of the faith. These objectives are realised through concrete programmes and activities organized and implemented by various departments of the Institute. The Institute also collaborates periodically, on a programme-specific basis, with other institutions of learning in the United Kingdom and abroad.

INTRODUCTION ET REMERCIEMENTS

Mohammad Ali AMIR-MOEZZI

Comme on le sait, le mot «ésotérisme» est souvent galvaudé, parfois chargé de significations suspectes voire carrément péjoratives, qualifiant des sectes et des sociétés secrètes des plus douteuses ou différentes manifestations d'un occultisme de foire, concernant toujours des doctrines et des pratiques incompréhensibles car hautement irrationnelles. Le mot a pourtant une noble trajectoire dans l'histoire de la pensée rationnelle. L'adjectif «ésotérique» aurait été utilisé pour la première fois par Lucien de Samosate, au II^e siècle avant notre ère, dans une de ses satires appelées *Vente de vie* et traduite en français sous le titre de *Philosophes à l'encan* (trad. T. Beaupère, Université de Lyon, 1967, tome 1, § 26, p. 54). Le terme y a le sens d'intérieur et a été probablement utilisé en réaction à son antonyme «exotérique» déjà présent chez Aristote où son sens exact reste cependant à déterminer (*Politique*, III, 6, 1278 b 31 ou VII, 1, 1323 a 22; *Métaphysique*, M 1 1076 a 28; *Éthique à Nicomaque*, I, 13, 1102 a 26, etc.). C'est Clément d'Alexandrie qui, dans ses *Stromates* vers l'an 208, donne au terme sa signification que l'on pourrait dire «mystique» et «occulte». En parlant des ouvrages des Aristotéliciens, Clément déclare que certains sont ésotériques et secrets et d'autres exotériques et ouverts à tous (M. de Genoude, *Les Pères de l'Église*, T. V : *les Strômates*, Paris, 1839, p. 408; *Les Stromates*, texte et trad. P. Voulet, «Sources chrétiennes», Paris 1981, p. 118-119). À la même époque, dans les *Philosophoumena*, première partie de la *Réfutation de toutes les hérésies* attribuée à Hippolyte de Rome, il est dit que les disciples de Pythagore étaient divisés en deux catégories : les exotériques et les initiés ésotériques (*PG* de Migne, T. XVI, fasc. 3; col. 3028 b; trad. A. Siouville, Paris, 1928, vol. 1, p. 106). Le contexte initiatique ainsi que la nature secrète d'un enseignement ésotérique de Pythagore sont encore décrits et de manière plus développée, un peu plus tard, par Jamblique dans sa *Vie de Pythagore* (§ 152). Vers le milieu du IV^e siècle, Grégoire de Nysse parle, dans son *Contre Eunome*, des disciples qui furent initiés par le Christ à un enseignement ésotérique et secret (t. II, texte grec de W. Jaeger, trad. R. Winling, «Sources chrétiennes», Paris, 2013, p. 312-313, § 315). Dans *Contre Celse*, Origène soutient que, comme les

philosophes païens, les Chrétiens possèdent des enseignements ésotériques, non accessibles à la foule (trad. M. Borret, «Sources chrétiennes», Paris, 1967, t. 1, p. 95). Arrêtons ici les exemples antiques pour venir jusqu'aux temps modernes. En 1655, Thomas Stanley dans son *History of philosophy*, aurait été le premier à avoir introduit dans l'anglais les mots «exoterick» et «esoterick» en parlant des deux catégories de disciples de Pythagore. Pour le français, il faut attendre le milieu du XVIII^e siècle et la parution du *Supplément au Dictionnaire universel françois et latin* pour y retrouver le sens antique, initiatique et mystique du mot (orthographié «ezotérique»; éd. 1752, p. 1066). Enfin, dans l'*Encyclopédie* dirigée par Diderot, dans l'article «Exotérique et ésotérique», signé M. Formet (vol. VI, daté de 1756), on lit : «le premier de ces mots signifie «extérieur», le second «intérieur». Les anciens philosophes avoient une double doctrine : l'une externe, publique, ou exotérique; l'autre, interne, secrète ou ésotérique. La première s'enseignoit ouvertement à tout le monde, la seconde étoit réservée pour un petit nombre de disciples choisis».

Ces définitions conviennent parfaitement à l'emploi qui est fait ici du terme «ésotérisme». Y sont présents d'abord des concepts duels comme «extérieur et intérieur», «apparent et caché», «public et secret», «masse et élite», «lettre et esprit» (appliqué aux Écritures scripturaires selon le couple paulinien). Ensuite la dimension initiatique et ses implications : importance centrale de la connaissance, de la relation maître-disciple, de niveaux d'enseignement et bien sûr les notions de secret, de discipline de l'arcane, de menace de violence et de persécution liée à la divulgation de doctrines cachées. Cependant, bien que très présent en islam et en islam shi'ite en particulier, le mot «ésotérisme» (tout comme le mot «mystique» d'ailleurs) n'a pas d'équivalent précis ni en arabe ni en persan pour ne citer que les deux grandes langues de cette religion. Plusieurs mots évoquent plus ou moins le même contenu que le terme «ésotérique» (substantif ou adjectif). Il est intéressant de noter que ces mots peuvent tout aussi bien rendre le mot «mystique» : l'arabe *bāṭin* ou le persan *darūn* : «intérieur, caché, secret» (leurs opposés *ẓāhir* et *borūn/bīrūn* signifient «extérieur, apparent, manifeste»); *ma'nawī*, adjectif formé à partir du substantif arabe *ma'nā* : «sens profond», «substance, essence» (s'opposant à la littéralité, à la superficie et à la matière); *'irfān*, utilisé surtout en Orient musulman et dans l'ère culturelle iranienne, nom commun tiré de la racine arabe *'rf*, signifiant «connaissance», «gnose salvatrice et transformatrice», «philosophie ou sagesse mystique»; enfin *rūḥānī*, littéralement «spirituel» (de l'arabe *rūḥ* : esprit, souffle vital, s'opposant à *jismānī*, «corporel», «matériel», «superficiel»).

Ce qu'on appellera progressivement le shi'isme a été élaboré dans les cercles Alides (les partisans de 'Alī, cousin germain, gendre et compagnon intime du Prophète), très tôt, peut-être du vivant même de 'Alī, tant le personnage semble avoir joui d'un charisme singulier. Il est le Guide, l'Imam par excellence, pour ses adeptes. À partir de là, s'élabore progressivement

une véritable religion autour de la figure du Guide. En effet, en se fondant sur les textes shi'ites, et ce dès les sources les plus anciennes qui nous sont parvenues (le corpus de Ḥadīth shi'ite, rédigé grosso modo entre 850 et 950 de notre ère à partir de textes plus anciens encore), on peut rapidement se rendre compte que le véritable pivot autour duquel gravite toute la doctrine shi'ite, c'est la figure de l'imam. Alors que dans le sunnisme, ce terme, désignant un quelconque dirigeant ou savant religieux, ne jouit d'aucune importance particulière, pour les shi'ites, il s'agit d'un titre véritablement sacré. Le shi'isme est une «imamologie». En effet, de la théologie à l'éthique, du droit à l'exégèse, de la cosmologie au rituel, de la philosophie à l'eschatologie, tous les aspects doctrinaux, tous les chapitres de la foi sont déterminés en dernier lieu par une conception particulière de la figure de «Guide» et ne trouvent sens que par rapport à lui. Le shi'isme peut ainsi être défini comme la religion de 'Alī ou la religion de l'Imam, tout comme le christianisme est la religion du Christ.

La religiosité shi'ite est élaborée autour d'une double vision du monde. Voyons comment la figure de l'imam, dans ses différentes dimensions, y est omniprésente et agit comme le véritable centre de gravité des fondements spirituels.

1 – Il y a d'abord ce que l'on pourrait appeler la «vision duelle» du monde. Selon celle-ci, toute réalité, de la plus sainte à la plus banale, possède au moins deux niveaux : un niveau manifeste, apparent (*zāhir*) et un niveau secret, non manifeste (*bāṭin*), caché sous le niveau apparent et pouvant contenir à son tour d'autres niveaux encore plus secrets (*bāṭin al-bāṭin*). Cette dialectique du manifeste et du caché, de l'exotérique et de l'ésotérique, constitue un credo fondamental, omniprésent chez les penseurs mais imprégnant aussi les croyances de la masse des fidèles. Elle est en œuvre dans différentes disciplines religieuses.

En théologie, par exemple, Dieu lui-même comprend deux niveaux d'être, deux niveaux ontologiques. D'abord, celui de l'Essence (*dhāt*), à jamais inconcevable, unimaginable, au-delà de toute intelligence, toute pensée. Ce niveau caché, l'ésotérique de Dieu, est le niveau de l'Inconnaissable, de l'abscondité absolue de Dieu. Mais si les choses en restaient là, aucune communication n'aurait été possible entre le Créateur et les créatures. Alors Dieu, dans sa bonté, fit créer en son propre être, un autre niveau : celui de ses Noms et Attributs (*asmā' wa ṣifāt*) à travers lesquels Il se révèle et se fait connaître. Ce niveau révélé, l'exotérique de Dieu, n'est plus l'inconnaissable absolu mais l'Inconnu qui aspire à être connu. Or, ces Noms divins agissent dans la création à travers des lieux de manifestation, des véhicules ou des «Organes» divins qui sont ainsi autant de théophanies (*tajallī, zuhūr*). L'Organe divin par excellence, le plus haut lieu de manifestation de ce qui se révèle en Dieu, est un être métaphysique que la littérature shi'ite appelle le plus souvent l'Imam (on l'écrira dans ce sens avec un «I» majuscule) dans son acception ontologique et métaphysique, Homme cosmique dont la connaissance équivaut à la

connaissance de ce qui peut être connu en Dieu, objectif ultime de la création. Ainsi l'Imam cosmique est identique à la Face manifestée de Dieu, au Dieu révélé. Cette double dimension de Dieu d'une théologie théophanique rappelle ce que la théologie chrétienne appellera le *Deus absconditus* et le *Deus revelatus*.

Or, l'Imam cosmique possède lui aussi une face cachée et une face révélée. Son ésotérique, sa dimension secrète, c'est justement son aspect métaphysique, cosmique. Son exotérique, son niveau révélé, apparent, son lieu de manifestation, ce sont les imams historiques terrestres (avec un «i» minuscule) des différents cycles de l'Histoire sainte de l'humanité, des hommes et des femmes «Amis» ou «Alliés» de Dieu (*walī*, pluriel *awliyā'*) qui, par leur être, révèle l'être divin et sont, par là même, des vrais Guides de l'humanité.

Ainsi, nous arrivons déjà à un autre chapitre doctrinal : la prophétologie. Pour les shi'ites, en effet, chaque grand prophète est accompagné dans sa mission d'un ou de plusieurs imams : d'Adam, premier homme et premier prophète, à Muḥammad, «sceau de la prophétie législatrice», en passant par beaucoup d'autres : Noé, Abraham, Moïse ou Jésus entre autres. Ces grands envoyés d'En-Haut et leurs imams sont reliés entre eux par une chaîne ininterrompue de prophètes, imams et saints «mineurs» et forment ensemble la grande famille initiatique des «Amis de Dieu», les porteurs et transmetteurs de l'Alliance divine (*walāya*), terme central dans le shi'isme, synonyme de l'imamat. Ce sont eux, hommes et femmes de Dieu, les lieux de manifestations de l'Imam archétypique cosmique, sa face révélée. Ainsi, à travers une théologie de théophanies «en cascade», la connaissance de ce qui est connaissable en Dieu, l'ultime mystère de l'être, commence par la connaissance de l'homme de Dieu, ou plus précisément de l'Homme-Dieu, car l'imam ou l'Ami de Dieu est l'homme théophanique. Sa connaissance débouche en effet sur celle de l'Homme universel, miroir où se reflètent les Noms et Attributs de Dieu.

Passons au chapitre exégétique. Les Amis de Dieu font parvenir aux humains la Parole de Dieu. Celle-ci est révélée, à des moments particuliers, à travers des Écritures saintes, portées par de grands prophètes législateurs et autres messagers. Or, la Parole divine, offerte grâce à la révélation sous forme d'un Livre, possède, elle aussi, un aspect apparent, exotérique, et un aspect secret, ésotérique ; une «lettre» sous laquelle est caché un «esprit», pour reprendre l'expression de Saint Paul. Le prophète-messager connaît bien entendu les deux niveaux, cependant sa mission à lui consiste à présenter la lettre de la révélation, son niveau exotérique, «ce qui est descendu» (*tanzīl*), à une majorité de gens, à la masse des fidèles de sa communauté (*āmma*). Comme on vient de le dire, le prophète-messager est toujours accompagné dans sa mission d'un ou de plusieurs imams. Les listes les plus récurrentes donnent par exemple Abel comme imam d'Adam, Sem comme imam de Noé, Ismaël comme celui d'Abraham, Aaron ou Josué pour Moïse, Simon Pierre ou

l'ensemble des Apôtres pour Jésus, enfin, bien entendu 'Alī et ses descendants pour Muḥammad. La mission du (ou des) imam (s) consiste à faire connaître l'esprit du Livre, son niveau ésotérique révélant les secrets de son origine (*ta'wīl*; littéralement «remontée vers l'origine» et signifiant aussi l'exégèse spirituelle de l'Écriture), non pas à tous, mais à une minorité d'initiés, à l'élite de la communauté (*khāṣṣa*). Cette minorité d'initiés sont les «shī'ites» de chaque religion, introduits par l'imam de cette religion aux arcanes de l'Écriture fondant celle-ci. Ce caractère minoritaire est donc revendiqué comme un signe d'élection. Ainsi sans l'enseignement exégétique de l'imam, sans son herméneutique spirituelle dévoilant les sens cachés du Livre saint, la révélation ne délivre pas ses profondeurs, comme une lettre dont l'esprit resterait méconnu. C'est pourquoi dans le shī'isme le Coran est appelé le Livre silencieux, le «Guide ou le Livre muet» (*imām/kitāb ṣāmit*), alors que l'imam est dit être le «Livre ou le Coran parlant» (*kitāb/Qur'ān nātiq*).

Ainsi le prophète est le messager de l'exotérique de la religion ou de la religion exotérique que la terminologie technique shī'ite appelle *islām*, littéralement «la soumission», c'est-à-dire la soumission à la lettre de la révélation faisant de la masse majoritaire des *muslim*, des «soumis» ou des «musulmans». Parallèlement, l'imam est le messager de l'ésotérique de la Révélation, l'initiateur à la religion spirituelle cachée sous la lettre appelée techniquement *īmān*, littéralement «foi». Les gens de la foi, «les croyants fidèles», les *mu'minūn*, sont donc, selon ce vocabulaire technique, les initiés aux secrets de la religion, les hommes de l'ésotérique, les adeptes des imams, en un mot les shī'ites. Ainsi, toutes les religions ont eu leurs «musulmans» majoritaires et leurs «fidèles shī'ites» minoritaires. Les shī'ites historiques, ceux de l'islam, constituent ainsi le dernier maillon d'une longue chaîne initiatique qui parcourt toute l'Histoire sainte de l'humanité. Une distinction supplémentaire, plus subtile, est également établie au sein même du shī'isme, entre les shī'ites superficiels et les vrais shī'ites (l'élite de l'élite, *khāṣṣat al-khāṣṣa*); c'est-à-dire respectivement ceux qui se contentent des aspects exotériques de l'enseignement des imams et ceux qui cherchent à assimiler aussi les dimensions secrètes de celui-ci. Les shī'ites exotéristes et les shī'ites ésotéristes en quelque sorte.

Et quel est l'enseignement initiatique de ces imams successifs? Il s'agit d'un corps de connaissance complexe évidemment mais son objectif ultime est le dévoilement des mystères de Dieu, du monde et de l'homme; c'est-à-dire, en termes shī'ites, les mystères de l'Imam, Homme manifestant dans la création le Dieu révélé, *secretum secretorum* de toutes les religions. Les imams historiques sont ainsi les détenteurs et les transmetteurs d'un Secret dont le contenu est précisément l'Imam métaphysique. Ce secret est souvent désigné par le terme théologique de *walāya* – alliance ou amitié divine – ou par le terme philosophique de *ta'alluh* – la divinisation ou la déification de l'homme.

2 – La seconde vision du monde spécifiquement shi'ite est une vision dualiste. Selon celle-ci, l'Histoire de la création c'est l'histoire d'un combat cosmique entre les forces du Bien et celles du Mal, entre la lumière et l'obscurité. Étant donné le rôle principal, central, de l'initiation et du savoir spirituel, comme nous venons de le voir, on pourrait dire qu'ici le Bien est la connaissance comme le Mal est l'ignorance. La lutte entre les forces respectives de ces deux puissances antagonistes est inscrite dans la trame de l'univers.

Les récits cosmogoniques shi'ites, les mythes de la création rapportent que ce qui marque l'univers dès son origine est un combat entre « les armées de l'Intelligence » et « les armées de l'Ignorance » (*junūd al-'aql wa l-jahl*), respectivement symboles et archétypes de l'Imam et de ses adeptes d'une part, l'Ennemi de l'Imam et ses partisans d'autre part. Cette guerre primordiale se répercute d'âge en âge dans tous les cycles de l'Histoire, opposant les Alliés de Dieu – prophètes, imams et initiés de tous les temps – aux forces de l'Ignorance. Utilisant les expressions coraniques probablement d'origine manichéenne, les traditions shi'ites parlent de la lutte permanente entre les Gens de la Droite et les Gens de la Gauche (*aṣḥāb al-yamīn/aṣḥāb al-shimāl*), les Hommes de la Bénédiction et ceux de la Malédiction (*aṣḥāb al-maymana/aṣḥāb al-mash'ama*), etc. Selon des théories de cycles complexes, pour ne pas dire obscures, depuis l'aube de la création, le monde a connu deux sortes de « gouvernement » : celui de Dieu où les Alliés de Dieu, les guides de la lumière et de la justice peuvent enseigner ouvertement les vérités ésotériques, et celui de Satan où celles-ci ne peuvent être transmises et pratiquées que secrètement, puisque le monde y est sous l'influence des guides des ténèbres et de l'injustice. Satan ayant été l'Adversaire d'Adam, l'histoire de l'humanité adamique est marquée par l'adversité et la violence des forces démoniaques de l'Ignorance qui, pendant tout le cycle adamique, resteront dominantes et majoritaires, poussant la minorité d'initiés persécutés à la marginalité et à l'isolement. Et il en sera ainsi jusqu'à la « Fin du Temps » et l'avènement du Mahdī, le sauveur eschatologique qui vaincra définitivement les puissances du Mal. C'est qu'à l'avènement de chaque religion, à cause de l'usurpation du pouvoir par les Guides de l'injustice (*a'immat al-jawr*), il se forme au sein de la communauté une majorité qui, tout en étant soumise à la lettre de cette religion, refuse de croire en l'existence d'un esprit caché sous cette lettre. Cette majorité, dirigée par ses Guides de l'ignorance (*a'immat al-jahl*), ampute ainsi sa religion de ce qu'elle a de plus profond, se condamnant à la décadence et à la violence. Les adversaires, l'Ennemi de l'imam et ses partisans, pour utiliser des termes techniques shi'ites, ne sont pas toujours et forcément des païens, des incroyants ou les fidèles d'autres religions. Les Israélites qui trahirent Moïse en s'adonnant au culte du Veau d'or, ou encore les Compagnons de Muḥammad qui rejetèrent l'élection divine de 'Alī à la succession du Prophète ne sont pas des non-juifs ou des non-musulmans, mais ceux qui rejettent l'enseignement ésotérique et spirituel de la religion. Ce sont

ceux que les shi'ites appellent les Gens de l'exotérique, des apparences, de la superficie (*ahl al-zāhir*), les gens soumis à la seule religion littérale ou encore les « musulmans égarés » (*muslim ḍāll*). Ainsi, sur le plan purement doctrinal – l'histoire apportera en fait beaucoup plus de complexité dans les comportements – un shi'ite initié se sentira plus proche d'un « shi'ite » juif ou chrétien (c'est-à-dire un initié à l'ésotérisme du judaïsme et du christianisme) que d'un musulman sunnite purement exotériste, considéré comme un adversaire. De plus, il est vrai que la majorité des textes anciens fait l'éloge des shi'ites d'une manière générale mais d'autres établissent une nette distinction entre les « vrais shi'ites », les véritables initiés à l'enseignement des imams, et les « shi'ites de surface » ou la masse des shi'ites qui ne connaît que superficiellement la doctrine et peut facilement tomber dans l'erreur.

L'histoire du shi'isme est marquée de fréquentes persécutions, d'intimidations et de massacres de masse perpétrés par différents pouvoirs anti-shi'ites, les Omeyyades et les Abbassides en particulier. Dans un tel contexte historique, la vision dualiste s'explique et fonde deux facteurs importants de la vie religieuse shi'ite. D'abord la discrétion. En effet, pour protéger sa propre sécurité voire sa vie, celles de son Guide et de ses compagnons ainsi que l'intégrité de ses croyances, la garde du secret, la discipline de l'arcane (*taqiyya* ou *kitmān*) est une obligation canonique pour le fidèle shi'ite. Sous le « gouvernement de Satan », le dévoilement des enseignements secrets ne suscite pas seulement incrédulité ou raillerie, mais anathème, persécution et violence. Ensuite, quelque chose relevant de l'ordre du sentiment : le fidèle shi'ite est constamment appelé à un amour sans faille, à une fidélité à toute épreuve et à une soumission consentie envers son imam, autant de vertus requises d'un disciple à l'égard de son maître. Le terme désignant ce sentiment intense, appelé à transformer la foi en expérience intérieure transformatrice, est encore une fois celui dont nous avons déjà évoqué l'importance, la *walāya*. En même temps, le fidèle est instamment invité à se dissocier des adversaires de son bien-aimé maître, de pratiquer la *barā'a* (la dissociation). C'est que dans un univers régi par la guerre entre les forces de la connaissance et celles de la contre-initiation, l'alliance sacrée (*walāya*) avec le Guide ne peut être complète que si elle est accompagnée de la dissociation sacrée (*barā'a*) envers ceux qui ne cherchent qu'à anéantir la véritable connaissance et ses détenteurs.

La foi shi'ite est profondément marquée par cette double vision du monde. La conception duelle de la réalité, illustrée par les couples de termes complémentaires, peut être représentée par l'axe vertical de l'Initiation, puisque le passage de l'apparent au caché, de l'exotérique à l'ésotérique, de la lettre à l'esprit, effectué grâce à l'enseignement des imams, rapproche du divin et de la compréhension des mystères de l'être. De même, on pourrait appliquer le symbole de l'axe horizontal du Combat à la vision dualiste de l'univers, illustrée par des couples de termes opposés, combat perpétuel entre la connaissance et l'ignorance. Initiation et Combat : toute la destinée historique du shi'isme

peut être considérée comme une tension entre ces deux constantes qui sont les siennes, puisqu'il considère que la première détermine la spiritualité de l'humanité et la seconde l'histoire de celle-ci, puisque le fidèle shi'ite est constamment appelé à se tenir en équilibre au point d'intersection de ces deux axes.

Jusqu'à il y a une quarantaine d'années, les études shi'ites, frappées par un ostracisme injustifié, étaient « les parents pauvres » de la recherche islamologique. C'est seulement à partir des années 1970, et surtout 1980, que quelques spécialistes, encore peu nombreux il est vrai, ont fait du shi'isme, dans ses différentes composantes, l'objet principal de leurs études. Et puis des événements aussi dramatiques que la guerre civile libanaise, la révolution iranienne ou la guerre en Irak ont suscité l'attention du grand public et celle de la communauté scientifique et provoqué une véritable ampleur des études shi'ites.

La grande majorité de ces études est consacrée au shi'isme politique et ses développements modernes et contemporains. D'autres – beaucoup moins nombreuses il est vrai – d'ordre historique et philologique et concernant l'histoire longue et la pensée du shi'isme classique, ont pu montrer la très grande richesse de la religion de cette communauté musulmane certes minoritaire mais particulièrement importante sur les plans intellectuel et spirituel. Ainsi, l'examen minutieux de l'histoire et du contenu de la foi de ces « vaincus de l'histoire », très souvent victimes de répressions violentes et d'abominables massacres de masses – et ce depuis les débuts de l'islam jusqu'aujourd'hui – a mis au jour plusieurs faits majeurs.

Sans doute un des courants religieux les plus anciens de l'islam, le shi'isme a d'abord occupé une place centrale dans la genèse et le développement de cette religion. Le phénomène n'est pas nouveau : dans bon nombre de religions, ce qu'on finira par considérer « l'orthodoxie » est souvent postérieur aux courants progressivement jugés comme « hétérodoxes » voire « hérétiques » et certaines doctrines de cette « orthodoxie » sont tout aussi souvent élaborées en réaction à ces courants. On sait maintenant que c'est également le cas d'un certain nombre de doctrines théologiques sunnites, formées donc en réaction aux thèses shi'ites : mise par écrit et statut du texte coranique, formation et nature du corpus du *Ḥadīth* et de la *sīra* (« Vie » du prophète Muḥammad), prophétologie, hagiologie et statut des Compagnons du Prophète, théories sur l'autorité théologico-politique, exégèses coraniques, nombreux thèmes de la théologie scolastique, un certain nombre de doctrines eschatologiques, etc.

Par ailleurs, le shi'isme aurait été une « courroie de transmission » majeure sur les plans spirituel et intellectuel. On le sait notamment depuis les travaux devenus classiques de Heinz Halm (lequel nous fait l'honneur de contribuer au présent ouvrage), en particulier *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismā'īliya. Eine Studie zur islamischen Gnosis* (Wiesbaden, 1978) et *Die islamische Gnosis. Die extreme Schia und die 'Alawiten* (Zurich-Munich, 1982). En effet, l'étude des dimensions mystique et ésotérique de différents courants

shi'ites à l'époque ancienne a montré, de manière indéniable, le rôle primordial du shi'isme dans l'adoption, la transmission, l'adaptation et le développement en islam de nombreux thèmes issus des traditions tardo-antiques comme les courants judéo-chrétiens, les mouvements gnostiques, le manichéisme, les doctrines hellénistiques (néoplatonisme, pythagorisme, hermétisme...). On peut citer comme exemples : la vision dualiste du monde, la doctrine des émanations, le caractère hybride de l'homme, la théologie négative, le rôle salvateur de la connaissance, la place centrale du Guide divin, le double niveau des Écritures, la nécessité de l'herméneutique, l'importance des sciences occultes, le culte du secret, la structure initiatique, les doctrines messianiques, etc. Un grand nombre de ces thèmes a été repris par la mystique, les sciences occultes et la philosophie shi'ites évidemment, mais aussi par les tenants des mêmes disciplines dans l'islam sunnite, souvent purgés de leurs spécificités shi'ites.

Ainsi, dans les milieux shi'ites anciens, les données issues du Coran et de la Tradition combinées aux ressources d'autres cultures auraient été mises à contribution pour développer notamment la dimension herméneutique. Cette ouverture semble aller bien au-delà d'une probable influence générale de la doctrine chrétienne des « Quatre Sens » des Écritures (littéral, allégorique, moral et anagogique), elle-même prolongeant probablement les quatre méthodes interprétatives du judaïsme (*peshat* : exégèse littérale; *remez* : sens caché impliqué; *derash* : perception homilétique; *sod* : interprétation mystique et allégorique). L'autorité sacrale dévolue à « la Maison de David » par les Juifs et à « la sainte Famille » de Jésus par les Chrétiens (les deux communautés sont fortement présentes sur les terres d'islam et surtout en Irak, terre natale du shi'isme pendant les premiers siècles de l'hégire) aurait été transmise à « la Famille du Prophète » (*ahl al-bayt*, *ahl bayt al-nabī*). Progressivement, une doctrine imamologique de plus en plus complexe s'élabore où les influences des traditions chrétiennes et gnostiques néoplatonisantes de l'Antiquité tardive se font sentir jusque parfois dans les détails : le Guide cosmique, archétype métaphysique du « guide » terrestre, entité préexistante manifestant le Verbe lumineux de Dieu semble trouver ses racines chez les commentateurs de l'Évangile de Jean et les théologiens du *Logos*, tels Ignace d'Antioche, Tertullien, Origène ou encore Justin. Cette conception du Verbe semble même remonter, en passant par Philon d'Alexandrie, à Héraclite d'Éphèse au VI^e siècle avant notre ère et sa conception de *logos*/Sagesse prééternelle gouvernant le cosmos. L'imam comme lieu de manifestation de Dieu, intersection ontologique entre le divin et l'humain, présente plus d'une analogie avec certains dogmes christologiques, depuis Paul (par ex. Colossiens 1,15 ou 2,9) jusqu'au *Commentaire sur Jean* d'Origène, la *Thalie* d'Arius ou encore certaines doctrines de Nestorius.

Ces quelques exemples, parmi d'autres, suffisent pour montrer l'importance centrale des études shi'ites pour une meilleure connaissance de la « religion des imams » elle-même bien entendu, mais aussi de l'islam en général

et, sur une échelle plus large, du prolongement des traditions religieuses et philosophiques de l'Antiquité tardive au sein de celui-ci. Le présent ouvrage cherche à y contribuer de manière inédite. Il est divisé en trois grandes parties. D'abord, en amont, les racines possibles, voire probables, de l'ésotérisme shi'ite sont examinées à travers les traditions intellectuelles et spirituelles préislamiques. Ensuite, une deuxième partie est consacrée à l'ésotérisme shi'ite ancien proprement dit. Enfin, en aval, les prolongements de cette tradition sont étudiés à travers la mystique, la philosophie et les sciences occultes aussi bien shi'ites que sunnites. L'arc chronologique de l'ouvrage est donc très large et va de l'Antiquité (tardive) aux temps modernes.

Un long travail collectif à plusieurs niveaux est à la base de l'aboutissement que représente le présent recueil d'articles. D'abord, de longues, riches et nombreuses discussions entre l'auteur de ces lignes et un grand nombre parmi les contributeurs. Pendant les trois dernières années, plusieurs stimulantes journées d'étude ont été organisées par Daniel De Smet et moi-même au Laboratoire d'Études sur les Monothéismes (Centre National de la Recherche Scientifique/École Pratique des Hautes Études) à Villejuif, réunissant autour de notre thème islamisants et antiquisants de tous horizons, dont certains contributeurs de ce volume. Que les responsables de cette unité de recherche, et en particulier son directeur le Professeur Sylvio De Franceschi, soient vivement remerciés. En juillet 2015, j'ai organisé, toujours sur le sujet qui nous occupe, un « atelier de travail » au sein du Congrès du Groupe d'Intérêt Scientifique « Moyen-Orient et Mondes Musulmans » (dirigé par le Professeur Catherine Mayeur-Jaouen) à l'Institut National des Langues et Civilisations Orientales de Paris, réunissant là encore plusieurs contributeurs de l'ouvrage, nommément Jean-Charles Coulon, Daniel De Smet, Orkhan Mir-Kasimov, Mathieu Terrier et Jan Van Reeth.

Pour toutes ces raisons, c'est un agréable devoir pour moi que de remercier tous ceux sans qui le livre que voici n'aurait pas vu le jour. En premier lieu, bien entendu, les savants auteurs des travaux qui composent ce recueil. Leur collaboration a été un plaisir et un enrichissement intellectuels constants pour moi. Ensuite, les trois amis qui m'ont soutenu et aidé depuis le début de cette aventure : Daniel De Smet, vieux compagnon sur le chemin de la science, et mes jeunes et érudits amis et collègues de Londres, Maria De Cillis et Orkhan Mir-Kasimov, chercheurs à l'Institute of Ismaili Studies (IIS). Je tiens à exprimer ma gratitude à l'égard de cette prestigieuse institution, un des centres les plus actifs des études shi'ites en Occident, en la personne de son savant directeur, mon ami et collègue le Professeur Farhad Daftary qui, dès le départ, a soutenu le projet avec générosité et efficacité. Je remercie également et très chaleureusement Monsieur Russell Harris, toujours de l'IIS, pour son excellent et particulièrement rigoureux travail d'éditeur de certains textes en anglais. Enfin, un grand merci aux responsables de la collection « Bibliothèque de l'École des Hautes Études », notamment son directeur le

Professeur Arnaud Sérandour, et encore plus particulièrement à Madame Cécile Guivarch, pour l'acceptation et la belle réalisation de l'objet que nous avons entre les mains.

AVIS AU LECTEUR

Il est utile d'informer le lecteur sur les points suivants :

– Une certaine marge de liberté a été accordée aux auteurs dans les transcriptions, notamment du persan et du turc, dans l'orthographe des mots arabes introduits dans les langues occidentales (c'est par exemple le cas du nom du prophète Muhammad/Mohammed/Muḥammad, etc. ; ou encore Shi'ite/Shi'i/Shi'ite/Chiite, etc. ; imam/imām, etc. ; islam/Islam/islām, etc.), dans la transcription du *tā' marbūṭa* (...a/...at/...ah).

– Les trois grandes divisions du livre (« les racines », « l'ésotérisme shi'ite ancien », « les prolongements ») indiquent l'orientation générale de chaque partie. Certains articles dépassent en effet les limites d'une partie pour déborder dans une autre.

– Au début du projet, nous avions prévu une bibliographie générale finale. Une fois établie, celle-ci a dépassé les 250 pages. Étant donné le volume déjà considérable de notre ouvrage, nous avons décidé de nous en passer et d'indiquer les références bibliographiques complètes dans les notes de bas de page.

– À l'intérieur de chaque partie, les articles sont présentés selon l'ordre alphabétique des noms de leur auteur. Étant donné la complexité de leur contenu, tout autre ordre aurait manqué de pertinence.

ABRÉVIATIONS

<i>ABD</i>	<i>Anchor Bible Dictionary</i>
<i>BSOAS</i>	<i>Bulletin of the School of Oriental and African Studies</i>
CNRS	Centre National de la Recherche Scientifique (France)
<i>EI2</i> ou <i>EI3</i>	<i>Encyclopédie de l'Islam</i> , 2 ^e ou 3 ^e édition.
<i>Elr</i>	<i>Encyclopaedia Iranica</i>
ENS	École Normale Supérieure (France)
EPHE	École Pratique des Hautes Études
<i>EQ</i>	<i>Encyclopaedia of the Qur'ān</i>
<i>HR</i>	<i>History of Religions</i>
IIS	Institute of Ismaili Studies
<i>IOS</i>	<i>Israel Oriental Studies</i>
<i>JA</i>	<i>Journal Asiatique</i>
<i>JAC</i>	<i>Jahresbuch für Antikes Christentum</i>
<i>JAOS</i>	<i>Journal of the American Oriental Society</i>
<i>JNES</i>	<i>Journal of Near Eastern Studies</i>
<i>JRAS</i>	<i>Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland</i>
<i>JSAI</i>	<i>Jerusalem Studies in Arabic and Islam</i>
<i>JSS</i>	<i>Journal of Semitic Studies</i>
<i>MW</i>	<i>Moslem/Muslim World</i>
<i>PIASH</i>	<i>Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities</i>
<i>REMMM</i>	<i>Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée</i>
<i>RGG</i>	<i>Religion in Geschichte und Gegenwart</i>
<i>RHR</i>	<i>Revue de l'Histoire des Religions</i>
<i>RSO</i>	<i>Rivista degli Studi Orientali</i>
<i>SI</i>	<i>Studia Islamica</i>
<i>SIr</i>	<i>Studia Iranica</i>
<i>TRE</i>	<i>Theologische Realenzyklopädie</i>
<i>ZDMG</i>	<i>Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft</i>

– I –

Les racines
Roots

MUḤAMMAD LE PARACLET ET ‘ALĪ LE MESSIE

Nouvelles remarques sur les origines de l’islam et de l’imamologie shi’ite*

Mohammad-Ali AMIR-MOEZZI

École Pratique des Hautes Études – Sorbonne

*À Patricia Crone
In memoriam*

1.

Comme les vingt-sept livres du Nouveau Testament, le corpus coranique est parcouru par l’insistante conviction de la fin toute prochaine du monde. De très nombreux versets et sourates y sont plus ou moins directement consacrés. C’est en particulier le cas d’un grand nombre parmi les sourates finales, les plus courtes, réputées être les plus anciennes, en tout cas d’une langue archaïque et d’un style littéraire remarquable, proche de la prose rimée (*saj’*) qu’auraient employée, dans leurs visions extatiques, les devins arabes préislamiques. Ces passages annoncent les dramatiques bouleversements cosmiques de la fin des temps, invitent les hommes incrédules à se repentir et se purifier afin de ne pas subir la colère de Dieu, de suivre le chemin droit pour faire partie des gens pieux et bons à qui est promis le salut. Contentons-nous de quelques exemples :

* Dans un précédent article, j’émettais l’hypothèse de la figure de ‘Alī b. Abī Ṭālib en tant que Messie, aux origines de l’islam et dans certains milieux alides (M. A. Amir-Moezzi, « ‘Alī dans le Coran. (Aspects de l’imamologie duodécimaine XIV) », *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 98.4 [oct.-déc. 2014], p. 669-704, en particulier p. 699-703). Le présent article constitue le développement de cette hypothèse. Par ailleurs, je remercie de tout cœur Guillaume Dye pour sa lecture attentive du « premier jet » de cet article et de ses réflexions érudites et pertinentes.

Coran 81 (L'Obscurcissement), 29 versets¹ :

Au nom de Dieu le Clément le Miséricordieux/ Lorsque le soleil deviendra obscur/ Que les étoiles deviendront ternes/ Que les montagnes seront rendues mouvantes/ Que les chamelles sur le point de mettre bas seront abandonnées/ Que les bêtes sauvages seront rassemblées/ Lorsque les mers deviendront bouillonnantes/ Que les âmes seront regroupées/ [...] Quand le ciel sera écarté/ Que la Géhenne sera attisée/ Que le Paradis sera avancé/ Toute âme saura ce qu'elle devra présenter/ [...] Où donc allez-vous?/ Ceci n'est qu'un Rappel lancé aux hommes/ Pour ceux, parmi vous, qui veulent suivre la voie droite/ [...]

Coran 82 (la Rupture), 19 versets :

Au nom de Dieu le Clément le Miséricordieux/ Lorsque le ciel se rompra/ Que les astres seront éparpillés/ Que les mers déborderont leurs limites/ Quand les tombes seront bouleversées/ Toute âme saura ce qu'elle a avancé ou ajourné/ [...] Vous traitez de mensonge le Jugement/ [...] En vérité les hommes bons connaîtront le délice/ Et les libertins la Géhenne/ [...] Comment pourrais-tu savoir ce qu'est le Jour du Jugement?/ Oui, comment pourrais-tu savoir ce qu'est le Jour du Jugement?/ Ce Jour-là aucune âme ne pourra rien en faveur d'une autre âme car le Verdict appartiendra à Dieu seul.

Coran 84 (la Déchirure), 25 versets :

Au nom de Dieu [...]/ Lorsque le ciel se déchirera/ Il obéira à son Seigneur et fera ce qu'il doit faire/ Quand la terre sera nivelée/ Et rejettera ce qui est en elle jusqu'à devenir vide/ Elle obéira à son Seigneur et fera ce qu'elle doit faire/ Alors, toi Homme qui te tournes vers ton Seigneur, tu Le rencontreras/ Celui qui recevra l'écriture de ses actes dans sa main droite/ Sera jugé avec facilité/ Et retournera aux siens en allégresse/ Mais celui qui recevra l'écriture de ses actes derrière son dos/ Il criera sa détresse/ Tandis qu'il tombera dans l'Enfer/[...] Je jure par la rougeur du crépuscule/ Par la nuit et ce qu'elle enveloppe/ Par la lune quand elle est pleine/ Vous monterez bientôt couche après couche/ Pourquoi ne croient-ils pas? Bien plus, les incrédules vont jusqu'à démentir/ [...] Annonce-leur un châtimement douloureux/ Sauf à ceux qui croient et accomplissent des œuvres bonnes [...].

Coran 99 (le Séisme), 8 versets :

Au nom de Dieu [...]/ Quand la terre sera secouée terriblement/ Et qu'elle vomira ses fards/ L'Homme se demandera : «Que lui arrive-t-il?»/ Ce jour proche, la terre rapportera tout ce dont elle a été témoin/ [...] Ce jour proche, les hommes surgiront par groupes pour que leur soient montrées leurs

1. Pour les raisons qui viennent d'être évoquées, la traduction de ces sourates s'avère parfois particulièrement ardue. En guise d'exemple, rien que pour le terme qui a fourni son titre le plus usuel à cette sourate, à savoir *al-takwîr*, A. de Biberstein Kasimirski propose « le soleil ployé » (*Le Coran*, Paris 2010⁸, p. 514), R. Blachère « l'Obscurcissement » (*Le Coran. Al-Qor'ân*, Paris 1966², p. 638) ; D. Masson, « le Décrochement » (*Le Coran*, Paris 1967, vol. 2, p. 743), J. Berque, « le Repliement » (*Le Coran. Essai de traduction*, Paris 1995², p. 664), etc.

actions/ Alors, qui aura fait un atome de bien le verra/ Et qui aura fait un atome de mal le verra.

Coran 100 (Celles qui galopent), 11 versets :

Au nom de Dieu [...]/ Par celles qui galopent, haletantes/ Celles qui font jaillir des étincelles/ Celles qui surgissent au petit matin/ Et soulèvent un nuage de poussière/ Celles qui se trouvent déjà au milieu de la mêlée/ Et pourtant l'Homme est ingrat envers son Seigneur/ Alors qu'il est certes témoin de tout cela/ Car son amour des biens est trop intense/ Ne sait-il pas que les tombes vont bientôt vomir leur contenu? Et celui des cœurs va être exposé en plein jour?/ En ce jour proche, leur Seigneur sera parfaitement informé sur eux.

Coran 101 (la Fracassante), 11 versets :

Au nom de Dieu [...]/ La Fracassante/ Qu'est-ce que la Fracassante?/ [...] C'est un Jour où les hommes seront comme des sauterelles dispersées/ Où les montagnes seront semblables aux flocons de laine cardée/ Alors, celui dont les œuvres seront lourdes/ Connaîtra une vie heureuse/ Et celui dont les œuvres seront légères/ Aura un abîme devant lui/ Sais-tu ce que contient l'abîme?/ Un Feu ardent.

Coran 102 (la Rivalité), 8 versets :

Au nom de Dieu [...]/ La rivalité vous distrait/ Jusqu'à ce que vous atteigniez vos tombes/ Non! Vous saurez très bientôt/ Encore une fois : vous saurez très bientôt/ Non! Si seulement vous le saviez de science certaine/ Vous allez voir la Géhenne/ Vous la verrez bientôt par l'œil de la certitude/ Et ce jour prochain, vous serez interrogés sur vos plaisirs passés.

L'imminence de la fin du monde est encore évoquée dans plusieurs périopes. Elle est notamment soulignée par l'emploi du terme *al-sā'a*, l'Heure, pour désigner l'avènement très prochain de cette fin².

L'Heure approche et la lune se fend/ S'ils voient un signe, ils s'écartent et disent : « Voici une magie évidente »/ Ils crient au mensonge pour suivre leurs passions, or tout Décret est immuable³/ [...] Les avertissements leur sont inutiles/ Détourne-toi d'eux/ Le Jour où le Crieur les appellera à une chose terrifiante/ Ils sortiront des fosses les regards baissés, semblables aux sauterelles

-
2. Le terme veut dire moment, instant, heure, temps très court. Défini par l'article *al-*, comme c'est le cas dans les occurrences coraniques où il signifie la fin du monde, il prend également le sens des expressions signifiant l'immédiateté comme « aussitôt », « sur le champ », « tout de suite », et ce jusque dans l'arabe moderne.
 3. *Wa kull^a amr^m mustaqarr*. Sur les dimensions apocalyptique et eschatologique du terme coranique *amr*, difficilement traduisible (rendu ici par « décret »), voir J. Bajlon, « The *Amr* of God in the Qur'ān », *Acta Orientalia* 22 (1958), p. 7-18 ; M. J. Kister, « A Booth like the Booth of Moses... A Study of an Early *Ḥadīth* », *BSOAS* 25 (1962), p. 150-155 ; D. Cook, *Studies in Muslim Apocalyptic*, Princeton 2002, p. 271-272 ; S. Shoemaker, *The Death of A Prophet. The End of Muhammad's Life and the Beginnings of Islam*, Philadelphia 2012, index s.v.

éparpillées/ [...] Les incrédules diront alors : «Voici un Jour difficile» [...] (Coran 54: 1-8).

Dieu est Celui qui fait descendre l'Écrit de vérité et la Balance. Qu'est-ce qui peut te faire comprendre que l'Heure est peut-être toute proche?/ [...] Ceux qui doutent de l'Heure ne sont-ils pas dans un égarement profond? [...] (Coran 42: 17-18).

L'aveugle et le clairvoyant ne sont pas égaux. Ceux qui croient et accomplissent de bonnes œuvres ne peuvent être comparés aux fauteurs du mal; mais qu'ils sont peu ceux qui méditent le Rappel/ L'Heure est sur le point d'arriver, là-dessus aucun doute mais la plupart des gens n'y croient pas (Coran 40: 58-59).

À Dieu appartient le mystère des cieux et de la terre. Le Décret (*amr*) de l'Heure peut arriver le temps d'un clin d'œil ou il est peut-être encore plus proche que cela. Dieu est omnipotent sur toute chose (Coran 16: 77).

Très souvent, le Coran donne l'impression que l'objet principal de sa révélation c'est l'annonce de la fin toute prochaine des temps. La sourate 21 commence ainsi par ces mots : «Au nom de Dieu [...] / Pour les hommes s'approche le règlement de compte et ils s'en détournent, dans leur insouciance/ Aucun nouveau Rappel ne leur parvient, de la part de leur Seigneur, sans qu'ils l'écoutent en s'en moquant [...]». C'est le cas également du début de la sourate 16: «l'Ordre de Dieu (*amr* " *llāh*) arrive! N'en demandez donc point son plus rapide avènement». On peut encore souligner l'emploi du terme *ādhifa* pour le Jugement, évoquant l'idée d'un événement qui est sur le point de survenir ou qui s'approche à toute vitesse, quelque chose qui advient soudainement : «Avertis-les du Jour qui est sur le point d'arriver (*yawm al-ādhifa*) quand, angoissés, les cœurs montés jusqu'à leurs gorges, les injustes ne trouveront ni protecteur ni intercesseur susceptibles d'être écoutés» (Coran 40: 18); «[...] Lequel parmi les bienfaits de ton Seigneur veux-tu contester?/ Voici un avertissement semblable aux avertissements anciens/ L'avènement de l'Imminent est imminent (*adhifat l-ādhifa*) / Nul, hormis Dieu ne peut le conjurer [...]» (Coran 53: 57).

Plus encore, selon certains passages, les signes du Jour du Jugement sont déjà là : «[...] Quant à ceux qui sont déjà dans la bonne direction, Dieu les dirige encore mieux et leur offre piété/ Qu'attendent-ils, sinon que l'Heure vienne à eux à l'improviste? Les Signes ont déjà paru [...]» (Coran 47: 17-18). Ainsi, les contemporains de la révélation seront témoins de l'Heure de leur vivant : «Que le Miséricordieux prolonge un peu la vie de ceux qui sont dans l'égarement jusqu'à ce qu'ils voient de leurs yeux le châtement ou l'Heure dont ils sont menacés [...]» (Coran 19: 75); «Ils n'ont pas cru en lui; ils sauront très bientôt/ [...] Détourne-toi d'eux un court moment/ Regarde-les, ils verront

bientôt de leurs yeux/ Cherchent-ils à hâter l'avènement de notre Tourment ?/ Quand celui-ci tombera à leur porte, mauvais réveil ce sera pour ceux qui ont été avertis [en vain] [...]» (Coran 37 : 170-177).

Les exemples tirés du Coran peuvent ainsi être multipliés sur plusieurs autres pages. Ces passages, ainsi que de nombreuses données similaires dans le corpus du Hadith (sur lesquelles je reviendrai), ont amené quelques savants, du XIX^e siècle à nos jours, à considérer le Coran, le milieu qui l'a vu naître ainsi que les tout premiers temps de l'islam comme des phénomènes appartenant à un temps et un espace, autrement dit une histoire et une géographie, fortement imprégnés de croyances apocalyptiques. Les interrogations suscitées par ces chercheurs ont profondément renouvelé les problématiques, les mises en perspective et les méthodes d'investigation concernant la naissance de la religion arabe : si Muḥammad était venu annoncer la fin du monde, comme le prouve une partie importante du Coran et du Hadith, pourquoi fonderait-il une nouvelle religion ? À quel (s) milieu (x) religieux appartenait-il ? Quelle est la part des grandes religions de l'époque comme le judaïsme, le christianisme, le manichéisme, dans sa formation et son message ? Comment comprendre les autres parties, non apocalyptiques, des deux sources scripturaires de l'islam ? Quelles relations liaient les premiers Musulmans, notamment les hommes de pouvoir et du savoir, à leur prophète ? Quel crédit accorder aux sources islamiques si foisonnantes et en même temps si contradictoires entre elles, si remplies d'invéraisemblances, si souvent manifestement apologétiques et idéologiques ? Comment intégrer les sources non-islamiques, contemporaines des origines de l'islam et des conquêtes arabes et tout aussi orientées, dans l'étude des débuts de l'islam ?

Parmi les auteurs des études les plus décisives sur la dimension apocalyptique du Coran et du Hadith ainsi que de la figure de Muḥammad, citons : Snouck Hurgronje, notamment dans son étude sur les mouvements mahdistes et dans son débat avec Hubert Grimme⁴ ; Paul Casanova qui rédigea le livre le mieux documenté et le plus solidement argumenté de son époque et ce malgré le fait que bon nombre de sources corroborant ses thèses n'étaient pas encore connues⁵ ; Tor Andrae, en particulier dans son étude fondamentale sur les origines de l'islam⁶ ; Patricia Crone et Michael Cook dans *Hagarism*, leur reten-

-
4. S. Hurgronje, « Der Mahdi », *Revue coloniale internationale* 1 (1886), p. 239-273 ; id. « Une nouvelle biographie de Mohammed », *Revue de l'Histoire des Religions* 15/ 30 (1894), p. 48-70 et 149-178 (réponse à H. Grimme, *Mohammed*, Münster 1892) (ces deux articles ont été republiés dans *Verspreide geschriften van C. Snouck Hurgronje*, éd. A. J. Wensinck, Bonn – Leipzig 1923-1927).
 5. P. Casanova, *Mohammed et la fin du monde. Étude critique sur l'Islam*, Paris 1911-1913 [1924].
 6. T. Andrae, « Der Ursprung des Islams und das Christentum », *Kyrkohistorisk Årsskrift* 23 (1923), p. 149-206 ; 24 (1924), p. 213-292 [notre sujet est surtout traité aux pages 213-247] ; et *ibid.*, 25 (1925), p. 45-112 (trad. fr. J. Roche : *Les origines de l'Islam et le Christianisme*, Paris 1955, surtout p. 67-100) ; voir aussi id., *Mohammed : The Man and His Faith*, transl. T. W. Menzel,

tissant ouvrage commun⁷ ; Suliman Bashear dans de nombreux articles sur l'apocalyptique musulmane⁸ ; David Cook, dans plusieurs articles ainsi que dans de nombreux passages de sa précieuse monographie sur le même sujet⁹ ; Édouard-Marie Gallez dont le volumineux ouvrage, *Le Messie et son prophète*, constitue une véritable mine d'informations, et ce malgré des prises de position idéologiques et des méthodes suscitant parfois des réserves¹⁰ ; enfin, Stephen S. Shoemaker dans son fort solidement documenté ouvrage consacré aux divergences sur la date de mort de Muḥammad et leurs multiples et importantes implications¹¹.

Chacune de ces études a suscité de très nombreuses réactions savantes soit admiratives, soit critiques et même parfois violemment hostiles et si l'auteur de ces lignes les énumère, cela ne signifie évidemment pas qu'il est d'accord avec la totalité de leurs démarches ou hypothèses. Cependant, le moins que l'on puisse dire c'est que ces recherches, fondées sur une érudition aussi profonde que pertinente et sur de solides méthodes philologiques et historiques, ont indéniablement renouvelé les débats scientifiques sur les origines de l'islam en les marquant de manière durable, quoique certaines d'entre elles ont été injustement négligées pendant longtemps. C'est dans ce sens que le présent article se veut une modeste tentative pour prolonger et compléter quelque peu les problématiques examinées par elles.

New York 1960, p. 53 et s. (traduction anglaise de : *Mohammed, sein Leben und sein Glaube*, Göttingen 1932).

7. P. Crone, M. Cook, *Hagarism : The Making of the Islamic World*, Cambridge 1977. Mise à part cette étude, les deux savants ont repris leurs thèses, plus ou moins évoluées, dans de nombreuses autres publications.
8. S. Bashear, « The Title "Fārūq" and Its Association with 'Umar I », *SI* 72 (1990), p. 47-70 ; « Apocalyptic and Other Materials on Early Muslim-Byzantine Wars : A Review of Arabic Sources », *JRAS* 1 (1991), p. 173-207 ; « Riding Beast on Divine Missions : An Examination of the Ass and Camel Traditions », *JSS* 37 (1991), p. 37-75 ; « Muslim Apocalypses and the Hour : A Case-Study in Traditional Reinterpretation », *IOS* 13 (1993), p. 75-100 ; travaux réunis maintenant dans le recueil d'articles de l'auteur : *Studies in Early Islamic Tradition*, Jérusalem 2004.
9. D. Cook, « Muslim Apocalyptic and Jihād », *JSAI* 20 (1996), p. 66-105 ; « Muslim Materials on Comets and Meteorites », *Journal of the History of Astronomy* 30 (1999), p. 131-160 ; « Messianism and Astronomical Events during the First Four Centuries of Islam », dans M. Garcia Arenal (éd.), *Mahdisme et millénarisme en Islam*, n° special de la *REMMM* 91-94 (2000-2001), p. 29-52 ; et la monographie qui, outre de nouvelles études, reprend en partie certains matériaux de ces articles : *Studies in Muslim Apocalyptic*, Princeton 2002.
10. E.-M. Gallez, *Le messie et son prophète. Aux origines de l'islam*, tome 1 : « De Qumrân à Muhammad » + tome 2 : « Du Muhammad des Califes au Muhammad de l'histoire », Paris 2007-2008.
11. S. S. Shoemaker, *The Death of A Prophet*, Philadelphia 2012 (déjà cité), surtout chapitre III, p. 118-196 qui contient un très utile état des lieux bibliographique sur le sujet. Voir aussi maintenant son article : « 'The Reign of God Has Come' : Eschatology and Empire in Late Antiquity and Early Islam », *Arabica* 61.5 (2014), p. 514-558.

Revenons brièvement au corpus de Hadith. Les chercheurs mentionnés, ainsi que d'autres mais de manière moins systématique, ont largement puisé dans ce corpus pour étayer la thèse de l'imminence de la fin du monde comme étant le noyau originel du message de Muḥammad. Je ne vais donc mentionner ici que quelques exemples significatifs. Il y a d'abord «le hadith des deux doigts». Selon le *Musnad* d'Ibn Ḥanbal (m. 241/855), le Prophète aurait déclaré : «L'Heure arrive. Mon avènement et l'Heure sont séparés l'un de l'autre comme ces deux-là» et il montra son index et son médius¹². Dans son ouvrage consacré à la vie de Muḥammad, Aloys Sprenger examine le même hadith, selon un rapport d'Ibn 'Abbās cité par al-Wāḥidī (m. 411/1020-1021). D'après ce récit, après la révélation du verset «l'Heure s'approche» (Coran 54 : 1), les incrédules s'inquiétèrent un moment. Puis, constatant que rien n'arrive, ils reprirent leur vie dissolue. Dieu révéla alors le verset : «Pour les Hommes s'approche le règlement de leur compte alors que, insoucians, ils s'en détournent» (Coran 21 : 1). Les incrédules eurent encore une fois les mêmes inquiétudes et puis la même insouciance. Alors fut révélé le verset : «L'Ordre (*amr*) de Dieu arrive. Ne le faites pas hâter» (Coran 16 : 1). Alors l'Envoyé de Dieu déclara : «Mon avènement et l'Heure sont séparés l'un de l'autre comme mon index et mon médius»¹³.

Ibn Sa'd (m. 230/845) rapporte dans ses *Ṭabaqāt* que Muḥammad fut envoyé en même temps que l'Heure afin qu'il avertisse son peuple de l'avènement d'un pénible châtement¹⁴. Casanova cite un autre hadith prophétique d'après les *Khiṭaṭ* d'al-Maqrīzī (m. 845/1442) : «Ma venue et celle de l'Heure sont concomitantes ; même celle-ci a failli venir avant moi»¹⁵. Le même Maqrīzī, citant

12. Ibn Ḥanbal, *Musnad*, Beyrouth 1969, 6 vol., vol. 3, p. 310-311.

13. A. Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Moḥammad*, Berlin 1869², vol. 1, p. 533 (soulignons que cette tradition montre une nouvelle fois, s'il en était encore besoin, combien, dans la composition du Coran, l'ordre chronologique des révélations a été bouleversé). Tradition longuement analysée par P. Casanova, *Mohammed et la fin du monde*, p. 15 et s. ; aussi S. S. Shoemaker, *The Death of A Prophet*, p. 172-173. Au même chapitre de son ouvrage (p. 535-536), A. Sprenger rapporte une autre tradition prophétique où Muḥammad, montrant un jeune homme, aurait dit : «avant qu'il ne vieillisse arrivera l'Heure». Pour des sources anciennes sur cette tradition (Ibn Abī Shayba, *al-Kiṭāb al-Muṣannaḥḥ fī l-aḥādīth wa l-āthār*, éd. al-Afghānī-al-Nadwī, 15 vol., Bombay 1979-1983, vol. 15, p. 168 ; Ibn Ḥanbal, *Musnad*, vol. 3, p. 192, 213, 228, 269, 283 ; Muslim, *Ṣaḥīḥ*, 5 vol., Beyrouth 1995, vol. 4, p. 1495-1496) voir S. Bashear, «Muslim Apocalypses», p. 89 et l'analyse de S. S. Shoemaker, *Death of A Prophet*, p. 174. Sur l'incrédulité des adversaires de Muḥammad et les réponses eschatologiques du Coran voir M. Azaiez, «Les contre-discours eschatologiques dans le Coran et le traité de Sanhédrin. Une réflexion sur les formes de la polémique coranique» dans F. Déroche, C. Robin et M. Zinc (éd.), *Les origines du Coran, le Coran des origines*, Paris 2015, p. 111-127.

14. Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt*, éd. E. Sachau, 9 vol., Leiden 1904-1908, vol. 1.1, p. 65 ; P. Casanova, *op.cit.*, p. 3 et s. ; S. S. Shoemaker, *op.cit.*, p. 172.

15. Je reprends la traduction de P. Casanova, «Description historique et topographique de l'Égypte», 3^e partie, *Mémoires de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire* 3 (1906), p. 18 ; id., *Mohammed*, p. 18. Pour d'autres sources, plus anciennes, de cette tradition ainsi que de celle

al-Kindī (m. vers 260/873-874), rapporte ce propos de Muḥammad s'adressant à son peuple : « Par rapport aux peuples qui vous ont précédé, le temps qui vous reste à vivre est semblable au poil blanc dans la robe du taureau noir [ou « le poil noir dans la robe du taureau blanc »] c'est-à-dire un temps extrêmement bref¹⁶ ».

Encore une fois selon le *Musnad* d'Ibn Ḥanbal, Muḥammad est dit avoir été missionné au moment de l'avènement de l'Heure¹⁷. Le même savant et son contemporain, le grand traditionniste Ibn Abī Shayba (m. 235/849), rapportent une tradition prophétique où Muḥammad déclare : « Ceux qui me voient ou entendent mes propos verront de leur vivant al-Dajjāl (l'antéchrist musulman) »¹⁸. Kister, Bashear, Cook et Shoemaker, pour ne citer qu'eux, rapportent, dans leurs études déjà mentionnées, d'autres récits allant dans le même sens tirés du corpus de la *Sīra*. Casanova, quant à lui, analyse un grand nombre de textes et passages tirés des « biographies » du Prophète ou des ouvrages historiographiques plus ou moins anciens où Muḥammad est appelé « le prophète de la fin du temps » (*nabī ākhir al-zamān*) ou encore « le prophète / l'envoyé des calamités de la fin du monde » (*nabī/rasūl al-malḥama* ou *nabī al-malāḥim*)¹⁹.

Il ne me semble pas utile d'entrer ici dans le débat, somme toute assez vain, sur le caractère plus eschatologique qu'apocalyptique du Coran (Andrew Rippin, David Cook, Fred Donner)²⁰ ou sa nature foncièrement apocalyptique (Carlos Segovia)²¹. Les deux dimensions sont massivement présentes, eschatologique bien évidemment mais aussi apocalyptique comme on vient de le voir.

selon laquelle « Muḥammad a été envoyé sur le souffle de l'Heure » voir M. J. Kister, « A Booth like the Booth of Moses », p. 152 ; S. Bashear, « Muslim Apocalypses », p. 78.

16. P. Casanova – al-Maqrīzī, « Description », p. 20 ; id., *Mohammed*, p. 17.
17. Ibn Ḥanbal, *Musnad*, vol. 2, p. 50 et 90.
18. Ibn Abī Shayba, *al-Muṣannaf*, vol. 15, p. 135 et 168 ; Ibn Ḥanbal, *Musnad*, vol. 1, p. 195 ; pour ces sources et d'autres voir D. Cook, *Studies in Muslim Apocalyptic*, p. 4 et note 7.
19. P. Casanova, *Mohammed*, note 3 à la p. 18, p. 206-213. À part les sources utilisées par P. Casanova, voir aussi al-Maqrīzī, *Imtā' al-asmā' bi mā li-rasūl allāh min al-abnā' wa l-amwāl wa l-ḥafaḍa wa l-matā'*, éd. M. 'A. H. al-Namīsī, 15 vol., Beyrouth 1420/1999, vol. 1, p. 5, vol. 2, p. 143-144 et 146 ; Ibn al-Athīr, *al-Nihāya fī ḡharīb al-ḥadīth*, éd. al-Zāwī-al-Ṭināhī, 5 vol., Le Caire 1963-1966, vol. 4, p. 240. Et voir maintenant H. Ouardi, *Les derniers jours de Muhammad*, Paris 2016, p. 200-202. Sur *malḥama*, pluriel *malāḥim*, voir D. B. MacDonald, « Malāḥim », *EI2*, s.v.
20. A. Rippin, « The Commerce of Eschatology » dans S. Wild (éd.), *The Qur'ān as Text*, Leiden 1996, p. 125-136 ; D. Cook, *Studies in Muslim Apocalyptic*, p. 301 ; F. Donner, « Was Early Islam an Apocalyptic Movement ? » (*non vidi*) cité par D. Cook, *ibid.*, note 79.
21. C. Segovia, « Thematic and Structural Affinities Between 1 Enoch and the Qur'ān : A Contribution to the Study of the Judaeo-Christian Apocalyptic Setting of the Early Islamic Faith » dans C. Segovia et B. Lourié (éd.), *The Coming of the Comforter : When, Where and to Whom ? Studies on the Rise of Islam and Various Other Topics in Memory of John Wansbrough*, Piscataway 2012, p. 231-267, *passim* et en particulier p. 240 et note 50 (référence à l'introduction de J. J. Collins à son ouvrage collectif, *Apocalypse : the Morphology of a Genre*, Missoula 1979, p. 1-20). Voir aussi J. J. Collins, *The Apocalyptic Imagination. An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*, Cambridge 1998².

À cet égard, Michel Cuypers considère, à juste titre me semble-t-il, que les 33 dernières sourates sont apocalyptiques et le montre de manière assez convaincante²². Ce qui importe pour notre propos, c'est que les sourates et passages coraniques, les hadith-s et les récits que nous venons d'examiner ont toutes les chances de remonter à Muḥammad lui-même, à son entourage immédiat ou très peu de temps après. Étant donné que l'avènement de l'Heure n'a finalement pas eu lieu et que le monde n'a pas pris fin, quels savants ou courants musulmans ultérieurs avaient intérêt à fabriquer ce genre de textes en les attribuant à Muḥammad qui, de cette manière, aurait perdu toute crédibilité et donc toute légitimité prophétique ? C'est l'argument central de Casanova et plus récemment de Shoemaker pour soutenir la thèse selon laquelle l'annonce de la fin des temps constituait le principal message de la mission muḥammadienne, message que les autorités musulmanes ultérieures avaient tout intérêt à occulter. J'y reviendrai.

2.

Un autre élément historique capital corroborant cette thèse c'est que l'époque et la partie du monde qui ont vu naître Muḥammad et son message (autrement dit le siècle qui va de la première moitié du VI^e à la première moitié du VII^e siècle dans les immenses régions que nous appelons aujourd'hui le Proche et le Moyen-Orient), sont fortement marquées par d'intenses attentes apocalyptiques illustrées dans toutes les traditions religieuses. Des catastrophes naturelles à répétition, un nombre inhabituellement élevé d'éclipses de soleil, la chute du puissant royaume de Ḥimyar, les incessantes et sanglantes grandes guerres entre les empires byzantin et sassanide, et à un degré moindre, les conflits violents ensanglantant de l'Éthiopie jusqu'au Yémen, avec leur lot de massacres, de destructions, de déplacements de populations et de maladies, faisant des vaincus d'aujourd'hui les vainqueurs de demain, tout cela créait un monde d'incertitude et d'angoisse particulièrement propice aux prémonitions les plus sombres et aux espérances les plus grandioses. Fréquentes sont les insurrections messianiques, surtout chez les Juifs, cherchant à libérer Jérusalem de la domination byzantine et à reconstruire le Temple : en 530, en Palestine, sous la conduite de Julien qui se disait le Messie ; en 602, à Antioche où le patriarche chrétien et des milliers de ses fidèles furent tués ; sous Héraclius où les soulèvements juifs facilitèrent l'occupation de la Palestine par les Perses entre 614 et 628²³. Des écrits apocalyptiques juifs

22. M. Cuypers, *Une apocalypse coranique : une lecture des trente-trois dernières sourates du Coran*, Pendé (France) 2014.

23. Voir par ex. A. Couret, *La prise de Jérusalem par les Perses en 614. Trois documents nouveaux*, Orléans 1896, introduction ; J.-G. Février, *La religion des palmyréniens*, Paris 1931, p. 219 et s. (qui cite les auteurs anciens comme Théophane, Zonaras, Cedrenus...) ; F.-M. Abel, *Histoire de*

comme « l'Apocalypse de Zorobabel » ou « les Secrets de Rabbi Shim'on ben Yoḥai » ont eu une grande influence religieuse parmi certains Juifs qui attendaient impatiemment la délivrance de Jérusalem et qui, après l'avènement de Muḥammad, auraient considéré celui-ci comme l'instrument providentiel de cette libération²⁴. Les croyances apocalyptiques ont également cours dans les milieux zoroastriens sassanides de l'époque, tel que cela apparaît à travers des textes comme *Zand-ī Wahman Yasn* (dont la datation exacte pose problème), le *Jāmāsp Nāmag* ou l'Histoire de l'arménien Sebēos²⁵. Mais les sources les plus nombreuses de ce genre ont été composées par les auteurs chrétiens, surtout de langue syriaque, dont certaines de quelques années postérieures aux conquêtes arabes et donc suscitées par elles : le Testament des Douze Apôtres, l'Apocalypse du Pseudo-Méthode, l'Apocalypse de Baḥīra, l'Apocalypse du Pseudo-Esdras, Le Sermon sur la Fin des Temps du Pseudo-Ephrem, l'Apocalypse du Pseudo-Athanase, etc.²⁶ L'émergence d'un nouveau prophète parmi

la Palestine depuis la conquête d'Alexandre jusqu'à l'invasion arabe, Paris 1952, p. 386 et s. ; G. Dagron, « L'Église et la chrétienté byzantines » dans J.-M. Mayeur, Ch. Pietri, A. Vauchez et M. Venard (éd.), *Histoire du christianisme*, tome 4, Paris 1993, p. 70 et s. ; A.-L. De Prémare, *Les fondations de l'islam. Entre écriture et histoire*, Paris 2002, p. 160 et s.

24. D'une façon générale, la littérature secondaire sur ce genre d'écrits, aussi bien dans le judaïsme que dans le christianisme de l'époque, est immense. Sur la première source voir par ex. I. Lévi, « L'Apocalypse de Zorobabel », *Revue des Études Juives* 68 (1914), p. 129-160 ; 69 (1919), p. 108-121 ; 70 (1920), p. 57-65 ; trad. anglaise et analyse de M. Himmelfarb, « Sefer Zerubbabel » dans D. Stern and M. Jay Mirski (éd.), *Rabbinic Fantasies : Imaginative Narratives from Classical Hebrew Literature*, Philadelphie 1990, p. 67-90. Sur la seconde, voir par ex. B. Lewis, « An Apocalyptic Vision of Islamic History », *BSOAS* 13 (1950), p. 308-338 (en particulier p. 321-330) ; P. Crone – M. A. Cook, *Hagarism*, p. 4 et s. ; J. C. Reeves, *Trajectories in Near Eastern Apocalyptic : A Postbiblical Jewish Apocalyptic Reader*, Leiden 2006, p. 76-89 ; S. S. Shoemaker, *Death of a Prophet*, p. 27-33.
25. Voir par ex. l'introduction de C. G. Cereti à son édition et traduction de *Zand-ī Wahman Yasn. A Zoroastrian Apocalypse*, Rome 1995 ; T. W. Greenwood, « Sassanian Echoes and Apocalyptic Expectations : A Re-evaluation of the Armenian History Attributed to Sebeos », *Le Muséon* 115 (2003), p. 323-397 ; F. Grenet, « I) Le rayonnement de l'eschatologie et de l'apocalyptique iraniennes ; II) Le Zand ī Wahman Yasn », *École Pratique des Hautes Études, section des Sciences Religieuses, Annuaire*, t. 115, 2006-2007, p. 103-109 et t. 116, 2007-2008, p. 109-112 ; D. Agostini, « La conquête arabe de l'Iran et la chute du zoroastrisme : processus eschatologique ou réalité historique ? Une réponse d'après les sources pehlevies » dans E. Aubin-Boltanski et C. Gauthier (éd.), *Penser la fin du monde*, Paris 2014, p. 147-165.
26. Voir par ex. S. P. Brock, « Syriac Views of Emergent Islam » dans G. H. A. Juynboll (éd.), *Studies on the First Century of Islamic Society*, Carbondale – Edwardsville 1982, p. 9-21 et 199-203 ; P. J. Alexander, *The Byzantine Apocalyptic Tradition*, Berkely 1985 ; F. J. Martinez, « Eastern Christian Apocalyptic in the Early Muslim Period : Pseudo-Methodus and Pseudo-Athanasius », thèse de doctorat inédite, The Catholic University of America, 1985 ; A. Palmer, S. Brock and R. G. Hoyland (éd.), *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles*, Liverpool 1993 ; P. Ubierna, « Recherches sur l'apocalyptique syrienne et byzantine au VII^e siècle : la place de l'empire romain dans une histoire du salut », *Bulletin du Centre d'Études Médiévales d'Auxerre (BUCEMA)*, hors série n° 2 (2008) ; B. Roggema, *The Legend of Sergius Bahīrā : Eastern Christian Apologetics and Apocalyptic in Response to Islam*, Leiden 2009 ; plusieurs articles

les Arabes, les conquêtes foudroyantes de ces derniers au sein des deux plus grands empires de la région et les guerres civiles opposant entre eux les fidèles de Muḥammad constituent une partie non négligeable des Apocalypses rédigées ou développées après l'avènement de ce dernier²⁷.

L'apocalyptique coranique appartient, à sa façon, à cette riche littérature largement répandue à son époque. Et pour cause... À cette époque justement, l'Arabie en général et le Ḥijāz en particulier sont largement imprégnés de culture monothéiste biblique. Contrairement à ce que soutiendra plus tard l'apologétique musulmane, l'Arabie préislamique n'était pas celle de « l'ère de l'ignorance » (*al-jāhiliyya*) et de l'idolâtrie ni l'islam le commencement du monothéisme arabe. Probablement l'idolâtrie n'y existait plus depuis de longs siècles, sauf peut-être chez quelques Bédouins non-sédentarisés²⁸. À part de nombreuses preuves épigraphiques, archéologiques et historiques, surtout en dehors du Ḥidjāz, comme l'ont montré les nombreuses études de savants comme Frédéric Imbert, Christian Robin ou encore Jan Retsö, les attestations textuelles les plus évidentes se trouvent dans le Coran lui-même : la présence massive des figures de l'Ancien et du Nouveau Testament, le caractère allusif des récits bibliques qui montre que l'auditoire les connaissait bien sinon ces allusions seraient restées complètement inintelligibles, l'onomas-tique des personnages bibliques issue de celle des christianismes orientaux de culture syro-palestinienne, les racines hébraïque, judéo-araméenne ou encore syriaque des termes techniques aussi importants que *qur'ān*, *sūra*, *āya* ou *zakāt* et *ṣalāt*, *masjid* ou encore *ḥajj* ou *'umra*, le rôle du christianisme éthiopien, etc. Le phénomène a été largement étudié par des dizaines de spécialistes de diverses disciplines à travers des centaines d'ouvrages dont la synthèse reste à faire²⁹.

(M. Debié, L. Greisiger, H. Suermann, etc.), dans D. Thomas, B. Roggema *et al.* (éd.), *Christian-Muslim Relations : A Bibliographical History, volume I (600-900)*, Leiden – Boston 2009. Aussi le volume éd. par P. Canivet et J.-P. Rey-Coquais, *La Syrie de Byzance à l'Islam, VII^e-VIII^e siècles. Actes du colloque international Lyon-Maison de l'Orient Méditerranéen et Paris – Institut du Monde Arabe, 11-15 septembre 1990*, Damas 1992 ; ainsi que E. van Donzel and A. B. Schmidt, *Gog and Magog in Early Syriac and Islamic Sources : Sallām's Quest for Alexander's Wall*, Leiden – Boston 2009 ; S. Shoemaker, « "The Reign of God Has Come" », p. 541 et s.

27. Sur ces questions d'une manière générale voir par ex. P. Crone – M. A. Cook, *Hagarism, passim* ; H. Suermann, « Muḥammad in Christian and Jewish Apocalyptic Expectations », *Islam and Christian-Muslim Relations* 5 (1994), p. 12-27 ; R. G. Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It : A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, Princeton 1997, surtout p. 275-335 ; S. S. Shoemaker, *Death of A Prophet*, ch. 1, p. 18-72 ; plusieurs articles dans E. Aubin-Boltanski et C. Gauthier (éd.), *Penser la fin du monde*.
28. Voir G. Hawting, *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam : From Polemic to History*, Cambridge 1999 ; P. Crone, « How Did the Quranic Pagans Make a Living ? », *BSOAS* 68 (2005), p. 387-399.
29. Voir maintenant M. Kropp (éd.), *Results of Contemporary Research on the Qur'ān. The Question of a Historio-critical Approach*, Beyrouth – Würzburg 2007 ; G. S. Reynolds, *The Quran*

Et Muḥammad? Quel a été le milieu religieux de sa naissance et de son éducation? De quelle (s) tradition (s) s'est abreuvée sa spiritualité? De quelles origines sont les très nombreux personnages et péripécies bibliques ou para-bibliques du Coran dont les occurrences se comptent par centaines? Depuis près d'un siècle et demi, diverses interrogations, théories et thèses ont été développées à ce sujet, là encore à travers d'innombrables travaux, sans que l'on puisse tirer encore des conclusions définitives : une ou plusieurs formes du judaïsme (synagoga? Rabbinique? Samaritain?...)³⁰? Différents courants chrétiens non-nicéens et non-chalcédoniens c'est-à-dire surtout non trinitaires (nestorianisme? Arianisme? Monarchianisme? Montanisme?...)³¹? Tendances

and *Its Biblical Subtext*, Londres 2010 ; id. (éd.), *The Quran in Its Historical Context*, vol. 1, Londres 2008 et vol. 2, 2011 ; G. Dye et F. Nobilio (éd.), *Figures bibliques en islam*, Bruxelles – Fernelmont 2011 ; F. Déroche, C. J. Robin et M. Zink (éd.), *Les origines du Coran, le Coran des origines*, Paris 2015. L'emploi de certains de ces termes dans le Coran n'est pas forcément une preuve d'emprunt mais plutôt de leur ancienne acclimatation en Arabie. Ce qui montre de toute façon l'appartenance du Coran à un milieu profondément imprégné de culture biblique.

30. Il est évidemment impossible d'énumérer, dans cette note et celles qui la suivent immédiatement, la bibliographie complète de ces problématiques qui est énorme. En outre, celles-ci sont souvent intimement liées entre elles. Nous allons donc nous contenter de quelques titres importants (voir aussi les notes 24 et s.). Sur l'influence du judaïsme voir par ex. D. S. Margoliouth, *The Relations Between Arabs and Israelites Prior to the Rise of Islam*, Londres 1924 ; Sh. D. Goitein, *Jews and Arabs : Their Contacts Through the Ages*, New York 1955 ; A. I. Katsch, *Judaism and the Koran : Biblical and Talmudic Backgrounds of the Koran and Its Commentaries*, New York 1962 ; P. Crone – M. A. Cook, *Hagarism, passim* ; M. Lecker, *Jews and Arabs in Pre- and Early Islamic Arabia*, Aldershot 1998 ; H. Busse, *Islam, Judaism and Christianity : Theological and Historical Affiliations*, Princeton 1998 ; U. Rubin, *Between Bible and Qur'an : the Children of Israel and the Islamic Self-image*, Princeton 1999 ; H. Bar-Zeev, *Une lecture juive du Coran : Essai*, Paris 2005 ; Plusieurs articles dans A. Neuwirth, N. Sinai, M. Marx (éd.), *The Qur'an in Context : Historical and Literary Investigations into the Qur'anic Milieu*, Leiden 2010 ; H. Mazuz, *The Religious and Spiritual Life of the Jews of Medina*, Leiden 2014 ; voir aussi le tout récent J. Costa, « 'Olam ha-zel / 'olam ha-ba, al-dunyā / al-ākhirā : étude comparée de deux couples de termes dans la littérature talmudique et le Coran », *Arabica* 62.2-3 (2015), p. 234-259.
31. Après les études pionnières de savants comme Karl Vollers (m. 1909), de Martin Hartmann (m. 1918), ou encore de Carlo von Landberg (m. 1924), voir par ex. T. Andrae, *Les origines de l'Islam et le Christianisme* ; A. Mingana, « An Ancient Syriac Translation of the Kur'an Exhibiting New Verses and Variants », *Bulletin of the John Rylands Library* 9 (1925), p. 188-235 ; R. Bell, *The Origin of Islam and Its Christian Environment*, Londres 1926 ; K. Ahrens, « Christliches im Quran », *ZDMG* 48 (1930), p. 15-68 et 148-190 ; D. Thomas and B. Roggema (éd.), *Christian Muslim Relations* ; de nombreux articles de S. H. Griffith dont certains sont publiés maintenant dans *The Church in the Shadow of the Mosque : Christians and Muslims in the World of Islam*, Princeton 2008 ; très nombreux articles de C. Gilliot dont, parmi les plus récents, : « Mohammed's Exegetical Activity in the Meccan Arabic Lectionary » dans C. Segovia and B. Lourié (éd.), *The Coming of the Comforter*, p. 371-398 ; de nombreux travaux de G. Gobillot dont, parmi les plus récents : « Des textes pseudo-clémentins à la mystique juive des premiers siècles et du Sinaï à Ma'rib » dans C. Segovia and B. Lourié (éd.), *op.cit.*, p. 3-89 ; de très nombreux articles de J. Van Reeth, dont, parmi les derniers : « Les prophéties oraculaires dans le Coran et leurs antécédents : Montan et Mani » dans D. De Smet et M. A. Amir-Moezzi (éd.), *Controverses sur les Écritures canoniques de l'islam*, Paris 2014, p. 77-145 ; même remarque

hétérodoxes du manichéisme³²? On peut penser également à un syncrétisme entre plusieurs de ces traditions religieuses. Évidemment, il n'est pas question d'entrer ici dans une discussion détaillée sur ce sujet particulièrement complexe qui nous éloignerait de notre propos. Cependant, l'hypothèse la plus probable semble être celle formulée par Alfred-Louis de Prémare comme «une appartenance [de Muḥammad] plus ou moins définie à l'un ou l'autre groupement sectaire qualifié de judéo-chrétien... L'hypothèse qu'il existait au début du VII^e siècle, sinon des traductions arabes de livres bibliques entiers, au moins des florilèges en arabe de citations de la Bible ou d'autres textes parallèles des écrits apocalyptiques juifs ou chrétiens»³³. Il est vrai que le terme «judéo-chrétien» demeure ambigu voire vague. Historiquement parlant, les sectes judéo-chrétiennes non-trinitaires auraient disparu en tant que telles vers les IV^e et V^e siècles de l'ère commune³⁴. Cependant, un grand nombre de leurs doctrines semblent avoir survécu, dans une «nébuleuse» connue souvent sous les noms d'Ébionites ou de Nazaréens/Nazoréens (les *naṣārā* du Coran?), en particulier dans les marges de l'empire byzantin en général et chez les peuplades de langue arabe en particulier, de la Syrie jusqu'en Égypte en passant par l'Arabie et le Yémen. Un très grand nombre de chercheurs, depuis la seconde moitié du XIX^e siècle à nos jours, ont étudié minutieusement la question³⁵. Simon C. Mimouni va même

sur de multiples ouvrages collectifs et articles de G. Dye, dont, parmi les plus récents : « Lieux saints communs, partagés ou confisqués : aux sources de quelques péricopes coraniques (Q 19 : 16-33) » dans I. Dépret et G. Dye (éd.), *Partage du sacré : transferts, dévotions mixtes, rivalités interconfessionnelles*, Bruxelles 2012, p. 55-121 ; plusieurs contributions dans J. C. Reeves (éd.), *Bible and Qur'ān : Essays in Scriptural Intertextuality*, Atlanta 2003 ; M. H. Zellentin, *The Qur'ān's Legal Culture : the Didascalia Apostolorum as a Point of Departure*, Tübingen 2013.

32. Voir par ex. M. Gil, « The Creed of Abū 'Āmir », *IOS* 12 (1992), p. 9-57 ; R. Simon, « Mānī and Muhammad », *JSAI* 21 (1997), p. 118-141 ; M. Sfar, *Le Coran, la Bible et l'Orient ancien*, Paris 1998, *passim* et surtout les chapitres IX et XI ; J. Van Reeth, « La *zandaqa* et le prophète de l'islam », *Acta Orientalia Belgica* XX (2007), « Incroyance et dissidences religieuses. Jacques Ryckmans in memoriam », p. 65-79. Comme il a déjà été dit, souvent les études sur les influences juives, chrétiennes, manichéennes... sont indissociables et que par conséquent un grand nombre d'études mentionnées ici et dans les notes précédentes touchent l'ensemble de ces traditions religieuses ou ce qui les articule entre elles.

33. A.-L. de Prémare, *Les fondations de l'islam*, p. 267-269.
34. B. Bagatti, *The Church from the Circumcision : History and Archaeology of the Judaeo-Christians*, trad. E. Hoade, Jérusalem 1971, p. 143 et s. ; R. A. Pritz, *Nazarene Jewish Christianity : From the End of the New Testament Period until Its Disappearance in the Fourth Century*, Jerusalem – Leiden 1988, *passim* ; J. E. Taylor, *Christians and the Holy Places : the Myth of Jewish-Christian Origins*, Oxford 1993, p. 5-47.
35. En guise d'exemples : A. Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Moḥammad*, vol. 1, p. 21-45 ; H.-J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judentums*, Tübingen 1949, p. 334 et s. ; H. Corbin, « Épiphanie divine et naissance spirituelle dans la gnose ismaélienne », *Eranos Jahrbuch* XXIII (1954-1955), repris dans id., *Temps cyclique et gnose ismaélienne*, Paris 1982, partie II ; id., « De la gnose antique à la gnose ismaélienne », conférence prononcée à l'Accademia Nazionale dei Lincei en 1956, repris dans *Temps cyclique et gnose ismaélienne*, partie III ; M. P. Roncaglia, « Éléments Ébionites et Elkasaites dans le Coran », *Proche-Orient Chrétien* 21

jusqu'à déclarer : « Les groupes ébionite et elkasaïte (de langue araméenne) ont subsisté bien après la naissance de l'Islam – au moins jusqu'au VIII^e siècle. L'un d'entre eux, les ébionites, s'est probablement fondu dans la nouvelle religion, qu'il a d'ailleurs tellement influencé qu'on est en droit de se demander s'il n'a pas, dans une certaine mesure, participé à sa naissance »³⁶. La transmission, y compris textuelle, a pu principalement se faire à travers différents courants chrétiens dyophysites est-syriaques et irakiens et/ou miaphysites ouest-syriaques, égyptiens et éthiopiens³⁷. J'ai parlé de « nébuleuse » car, comme l'a pertinemment souligné Daniel Boyarin, le terme de « judéo-chrétien » peut désigner un ensemble non-sectaire de mouvances spirituelles, très souvent de type messianique, partageant un certain nombre de dogmes et de pratiques du judaïsme et du christianisme³⁸. Concernant le milieu natif de Muḥammad et du

(1971), p. 101-125 ; J. Wansbrough, *The Sectarial Milieu : Content and Composition of Islamic Salvation History*, Oxford 1977 ; P. Crone and M. A. Cook, *Hagarism* ; J. M. Magnin, *Notes sur l'ébionisme*, Jérusalem 1979 ; J. S. Trimingham, *Christianity Among the Arabs in Pre-Islamic Times*, Londres – New York 1979, surtout p. 49, 68, 82 et s., 153, 157, 166, 186 ; G. Rizzardi, *Il problema della cristologia coranica. Storia dell'ermeneutica cristiana*, Milan 1980, p. 115 et s. ; S. Pines, « Notes on Islam and on Arabic Christianity and Judaeo-Christianity », *JSAI* 4 (1984), p. 135-152 ; J. Van Reeth, « Le prophète musulman en tant que Naṣīr allāh et ses antécédents : le "Nazōraios" évangélique et le Livre des Jubilés », *Orientalia Lovaniensia Periodica* 23 (1992), p. 251-274 ; G. Hawting, *The Idea of Idolatry* ; S. C. Mimouni, « Les Nazoréens. Recherche étymologique et historique », *Revue Biblique* 105 (1998), p. 232-244 ; F. de Blois, « *Naṣrānī* (Ναζωραῖος) and *Hanīf* (ἑθνικός) : Studies on the Religious Vocabulary of Christianity and Islam », *BSOAS* 65 (2002), p. 1-30 ; Ch. et F. Jullien, « Aux frontières de l'iranité : "*Naṣrāyē*" et "*Krystyonē*" des inscriptions du *Mobad Kirdīr* : enquête littéraire et historique », *Numen* 49 (2002), p. 282-335 ; Y. D. Nevo and J. Koren, *Crossroads to Islam : the Origins of the Arab Religion and the Arab State*, Amherst – New York 2003 ; E.-M. Gallez, *Le messie et son prophète*, J. Gnlika, *Die Nazarener und der Koran : Eine Spurensuche*, Fribourg 2007 ; C. Segovia, « Thematic and Structural Affinities Between 1 Enoch and the Qur'ān » ; P. Crone, « Jewish Christianity and the Qur'ān (Part One) », *JNES* 74.2 (2015), p. 225-253 ; sur un état des lieux bibliographique voir maintenant G. G. Stroumsa, « Jewish Christianity and Islamic Origins », dans B. Sadeghi, A. Q. Ahmed, A. Silverstein and R. G. Hoyland (éd.), *Islamic Cultures, Islamic Contexts : Essays in Honour of Patricia Crone*, Leiden 2015, pp 72-96.

36. S.-C. Mimouni, *Le judéo-christianisme ancien. Essais historiques*, Paris 1998, p. 22. Voir aussi l'introduction d'A. Siouville (ainsi que la préface de C. Jambet) à la traduction des *Homélies clémentines*, Lagrasse, Paris 1991 ; sur ce texte important voir *Écrits apocryphes chrétiens*, tome 2, sous la direction de P. Geoltrain et J.-D. Kaestli, Paris 2005, p. 1215 et s., ainsi que les nombreux travaux de G. Gobillot, dont l'article déjà cité : « Des textes pseudo-clémentins à la mystique juive des premiers siècles et du Sinaï à Ma'rib » (ci-dessus note 31).
37. R. Duval, *La littérature syriaque*, Paris 1907 (3^e éd.), p. 79-86 ; S. Pines, « The Jewish Christians of the Early Centuries of Christianity According to a New Source », *PLASH* 2.13 (1966), p. 1-73 ; plusieurs articles dans J. C. Van der Kam and W. Adler (éd.), *The Jewish Apocalyptic Heritage in Early Christianity*, Minneapolis 1996 ; A.-L. de Prémare, *Les fondations de l'islam*, p. 324 et s. ; id., *Aux origines du Coran. Questions d'hier, approches d'aujourd'hui*, Paris 2004, *passim*.
38. D. Boyarin (éd.), *Judaeo-Christianity Redivivus*, n^o special de *The Journal of Early Christian Studies* 9.4 (2001), p. 417-509 ; id., *Border Lines : The Partition of Judaeo-Christianity*, Philadelphia 2004.

Coran, se sont ajoutées à ces dogmes et pratiques, des données sectaires relevant de la christologie de certains juifs chrétiens, notamment le refus de la filiation divine de Jésus³⁹. Toujours est-il que bon nombre de doctrines et de pratiques religieuses que les théologiens et hérésiographes chrétiens comme Irénée dans *Contre les hérésies*, Origène dans *Contre Celse*, Épiphane dans *Panarion* ou encore Augustin par exemple dans sa *Lettre sur les hérésies à Quodvultdeus*, attribuent à ces «ébionites» ou «nazaréens» (ceux qui se disent Chrétiens mais veulent encore vivre selon la loi des Juifs), ont une présence massive dans le message de Muḥammad : un monothéisme strict refusant donc la divinité de Jésus mais le considérant comme étant le Christ et le Messie (les deux mots se disent *masīḥ* en arabe, littéralement «oint»; j'y reviendrai), la croyance à l'imminence de la fin du monde et de l'avènement du Jour du Jugement, la prière régulière, le jeûne, l'aumône et la pratique de la charité, la centralité de la pureté rituelle, la pratique de la circoncision et l'interdiction de la consommation de la viande du porc et du vin⁴⁰. C'est pourquoi Crone et Cook, se référant à la Chronique attribuée au prêtre arménien Sebêos, contemporain de l'avènement de Muḥammad, considèrent qu'à part la consommation du vin, ce dernier n'interdit rien qui ne soit prescrit dans la Bible⁴¹. Et qu'en est-il de l'avènement du Messie?

3.

En effet, si Muḥammad et son message étaient issus d'un monothéisme de «sensibilité judéo-chrétienne» (l'expression est de Guillaume Dye⁴²) et s'adressaient à des auditeurs appartenant au même genre de milieu, et s'ils annonçaient l'imminence de la fin du monde – tout cela étant largement attesté par le Coran et le Hadīth comme on vient de le voir – alors le Prophète ne

39. C. Segovia, «Thematic and Structural Affinities», p. 232-233.

40. E.-M. Gallez montre, de manière convaincante, que cette abstention du vin est intimement liée à l'attente messianique (*Le messie et son prophète*, vol. 1, p. 262 et s.).

41. P. Crone – M. A. Cook, *Hagarism*, p. 6-7 et p. 157, note 36. Ce qui a également conduit Fred Donner (qui pourtant rejette l'hypothèse «judéo-chrétienne») et plus récemment Stephen Shoemaker à considérer que les tout premiers adeptes de Muḥammad appelés «les Croyants» (*mu'minūn*) étaient composés de monothéistes juifs et chrétiens et de «Musulmans», *muslim*, c'est-à-dire de nouveaux convertis «soumis» au mouvement de Muḥammad. Les choses vont changer avec la politique de l'arabisation de l'islam des Omeyyades; voir F. Donner, «From Believers to Muslims: Confessional Self-Identity in the Early Islamic Community», *al-Abhāth* 50-51 (2002), p. 9-53; id., *Muhammad and the Believers: At the Origins of Islam*, Cambridge, Mass. 2010; S. S. Shoemaker, *The Death of A Prophet, passim* et plus particulièrement chapitre IV («From Believers to Muslims, from Jerusalem to the Hijāz: Confessional Identity and Sacred Geography in Early Islam») et la conclusion.

42. Dans un article sous presse : «Jewish Christianity, the Qur'ān, and Early Islam: some methodological caveats» (Je remercie cordialement l'auteur d'avoir mis à ma disposition son travail avant sa parution).

pouvait pas ne pas parler de la figure centrale de l'apocalyptique et du messianisme juif et chrétien, à savoir le Messie (*al-masīh*, de l'hébreu *mashiah* « oint »). Le Coran ne dit rien sur l'annonce faite par Muḥammad de l'avènement imminent du Messie⁴³. En revanche, les ouvrages non-islamiques contemporains du prophète arabe mentionnent le fait. Par exemple, dans la *Doctrina Jacobi*, dite également *Didascalie de Jacob*, écrit chrétien rédigé en grec probablement peu avant 640, un certain Abraham, juif de Césarée, s'adresse ainsi à son frère Justus, source de Jacob l'auteur de notre ouvrage : « [...] Un prophète est apparu avec les Saracènes (i.e. les Arabes), proclamant la venue de l'Oint attendu, le Messie. Une fois à Sykamine, je fus chez un vieillard versé dans les Écritures et lui demandai : "Que peux-tu me dire au sujet du prophète apparu au milieu des Saracènes ?" Il me répondit en soupirant : "Il est faux ! Les prophètes ne viennent pas avec sabre et char de guerre [...]»⁴⁴. De

43. Selon Paul Casanova (*Mohammed et la fin du monde*, chapitre VI, p. 54-67 et chapitre VII, p. 68-69), il est impossible que le Coran, livre apocalyptique dans ses couches les plus anciennes et prolongement des livres saints de la tradition judéo-chrétienne, n'ait rien dit sur la figure du Messie. L'absence étonnante de celle-ci dans le Coran serait due aux suppressions ultérieures de nombreux passages par les autorités califales car la dimension messianique du Coran lui aurait donné des allures trop shi'ites. David Cook pense que le problème va au-delà du shi'isme et concerne l'ensemble des premiers adeptes de Muhammad. Une fois l'empire constitué et l'État islamique établi, les autorités califales auraient tout fait pour effacer les origines messianiques de leur religion et auraient enlevé du Coran tout ce qui reflétait de manière trop évidente ces origines, y compris la mention de l'avènement imminent du Messie (*Studies in Muslim Apocalyptic*, p. 302 et s.) Ces assertions vont dans le même sens que la doctrine shi'ite ancienne du *tahrīf*, c'est-à-dire de la suppression de larges passages du Coran par les adversaires des Alides (voir E. Kohlberg – M. A. Amir-Moezzi, *Revelation and falsification. The Kitāb al-qir'ān of Ahmad b. Muhammad al-Sayyārī*, Leiden 2009, introduction ; M. A. Amir-Moezzi, *le Coran silencieux et le Coran parlant. Sources scripturaires de l'islam entre histoire et ferveur*, Paris 2011, *passim* et surtout chapitre II). Curieusement, la figure du Messie brille également par son absence dans les études de F. Donner et de S. S. Shoemaker.

44. *Doctrina Jacobi* dans *Patrologia Orientalis* 8 (1903), p. 715 et s. ; G. Dagron et V. Déroche, éd., *Doctrina Jacobi nuper Baptizati*, dans « Juifs et Chrétiens dans l'Orient du VII^e siècle », *Travaux et mémoires* 2 (1991), p. 47-219 (citation, p. 209) ; voir aussi P. Crone – M. A. Cook, *Hagarism*, p. 4-6 (pour qui 'Umar est ce Messie) ; R. G. Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It*, p. 55 et s. et 400-409 ; E.-M. Gallez, *Le messie et son prophète*, vol. 2, p. 109 et s. (citation, p. 110) ; S. S. Shoemaker, *The Death of A Prophet*, p. 20 et s. (citation, p. 22). Sur les problèmes de datation de cette source voir aussi S. W. Anthony, « Muhammad, the Keys to Paradise and the *Doctrina Iacobi* : A Late Antique Puzzle », *Der Islam* 91.2 (2014), p. 243-265. Dans sa *Chronographie* de l'année 622, Théophane souligne, lui aussi, que certains Juifs considéraient Muḥammad comme un de leurs prophètes ; voir F. Nau, « Un colloque du Patriarche Jean avec l'Émir des Agaréens et faits divers des années 712 à 716 », *Journal Asiatique* 11.5 (1915), p. 225-279, citation, p. 258. Fred Donner n'est pas d'accord avec cette interprétation du texte qui attribue l'attente du Messie à l'ensemble des adeptes de Muḥammad. Selon lui, seuls certains Juifs parmi ces derniers professaient cette croyance (F. Donner, « La question du messianisme dans l'islam primitif », dans M. Garcia-Arenal (éd.), *Mahdisme et millénarisme en Islam*, n° spécial *REMM* 91-94 (2000), p. 17-27). Il est vrai que F. Donner considère la première communauté des fidèles de Muḥammad comme étant interconfessionnelle (voir son ouvrage *Muhammad and*

même, dans l'ouvrage juif déjà mentionné « les Secrets de Rabbi Shim'ôn ben Yoḥai », il est fait référence à une apocalypse du début du VII^e siècle où il est dit que pour certains Juifs, Muḥammad était considéré comme le libérateur de Jérusalem et l'annonciateur du Messie⁴⁵. Vers la fin du VII^e siècle de l'ère chrétienne, le chroniqueur syriaque Jean Bar Penkayē écrit dans *Rīsh mellē* : « [...] [les Omeyyades] avaient reçu, comme je l'ai déjà dit, de [Muḥammad] qui fut leur *mhadyōnō*, un ordre en faveur du peuple des chrétiens et de l'ordre des moines [...] »⁴⁶. Le terme *mhadyōnō* a donné quelques soucis aux syriaciens. Absent du Dictionnaire Costaz, il est rendu par « guide » dans celui de Payne-Smith. Alphonse Mingana l'a traduit par « chef » mais la traduction de Sebastian Brock par « guide », voire « guide spirituel », semble plus pertinente. Ce qui intéresse notre propos, c'est la remarque de ce dernier lorsqu'il déclare que « le terme *mhadyōnō* [du verbe *hđī*, “conduire, guider”, donnant le substantif *hadōyō/hadīyō*, “chef, guide”] n'a pas d'ascendance évidente mais le terme *hadōyō* qui y est intimement lié est un titre christologique dès la littérature syriaque des premiers temps »⁴⁷. En articulant cette signification avec les textes de la *Doctrina Jacobi* et des « Secrets de Rabbi Shim'ôn ben Yoḥai », on peut raisonnablement penser que le titre aurait pu désigner celui qui annonce la venue du Christ.

the Believers : At the Origins of Islam, Cambridge, Mass., 2010 ; voir cependant le compte rendu de J. Tannous dans *Expositions* 5.2 (2011), p. 126-141) mais, étant donné la présence massive de toutes sortes de données juives, chrétiennes et judéo-chrétiennes dans le Coran et le Hadith ancien, la distinction entre les fidèles appartenant à des religions différentes au sein des adeptes du Prophète semble plus qu'ardue. Et puis que penser des passages exclusivistes et loin de tout œcuménisme du Coran ? Sont-ils postérieurs à Muḥammad ?

45. Texte édité par A. Jellinek dans *Bet ha-midrash : Sammlung kleiner Midraschim und vermischter Abhandlungen aus der ältern jüdischen Literatur*, 6 vol., Leipzig 1853-1877, vol. 3, p. 78-82, citation, p. 78. Traduction anglaise de la totalité du texte par J. C. Reeves, *Trajectories in Near Eastern Apocalyptic*, p. 76-89, citation, p. 78. Voir aussi B. Lewis, « An Apocalyptic Vision of Islamic History », p. 323-324 ; P. Crone – M. A. Cook, *Hagarism*, p. 4-5 ; R. G. Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It*, p. 310-311 ; E.-M. Gallez, *Le messie et son prophète*, vol. 2, p. 112 et s. ; S. S. Shoemaker, *The Death of A Prophet*, p. 27-33 et 66.
46. J. Bar Penkayē, *Rīsh mellē*, éd. et trad. française du Livre XV par A. Mingana, dans *Sources syriaques*, vol. 1, t. II, Leipzig 1907-1908, « Bar Penkayē », p. 143-172 (texte syriaque), p. 172-204 (traduction), citation, respectivement p. 146 et 175. Trad. anglaise des chapitres XIV et XV par S. Brock, « North Mesopotamia in the Late Seventh Century : Book XV of John Bar Penkayē's *Rīsh Melle* », dans *Studies in Syriac Christianity : History, Literature, Theology*, Aldershot, Variorum 1992, p. 51-75, citation, p. 71. Voir aussi B. Flusin, « L'esplanade du Temple à l'arrivée des Arabes, d'après deux récits byzantins », dans J. Raby and J. Johns (éd.), *Bayt Al-Maqdis : 'Abd al-Malik's Jerusalem*, Oxford 1992, p. 21 et s. (traduction et analyse d'un récit datant de la prise de Jérusalem en 638 et conservé en géorgien). Je reviendrai sur la politique pro-chrétienne des premiers Omeyyades, en particulier Mu'āwiya.
47. S. Brock, « Syriac Views of Emergent Islam », p. 14 ; cité par A. Genet, « Le premier siècle de l'islam vu par les chroniqueurs syriaques », *Mémoire de l'EPHE*, juin 2015, p. 88-89 et aussi p. 96-97.

En effet, de nombreuses attestations textuelles montrent que, pour les premiers adeptes de Muḥammad et très probablement pour lui-même, le Messie de la Fin des temps n'était autre que Jésus Christ⁴⁸. D'abord, le corpus coranique l'indique très clairement à de nombreuses reprises (versets 3 : 45 ; 4 : 157, 171 et 172 ; 5 : 17, 72 et 75 ; 9 : 30-31). Parmi ces occurrences, quatre utilisent l'expression « le Messie Jésus » (*al-masīḥ ʾĪsā*). Le passage 43 : 57-61, assez obscur il est vrai, semble même indiquer que Jésus est un signe de l'arrivée de l'Heure que le peuple de Muḥammad aurait rejeté : « Quand on a tiré exemple du Fils de Marie, voici que ton peuple s'écarte de lui/[...] Il est un Signe de l'Heure. Ne contestez pas celle-ci et suivez-moi. Voici la Voie droite »⁴⁹. Dans sa lettre à Jean le Stylite, Jacques d'Edesse (m. 708) écrit : « les *Mahgraye* [très probablement translittération araméenne de *muhājirūn*, nom, avec les *mu'minūn*, des premiers adeptes de Muḥammad] [...] confessent tous fermement qu'il [Jésus] est le vrai Messie qui devait venir et qui fut prédit par les prophètes ; sur ce point, il n'y a pas de dispute avec nous [les Chrétiens] »⁵⁰. Un grand nombre d'études est consacré à l'identification du Messie, comme sauveur de la Fin des temps, avec Jésus-Christ par les fidèles du Prophète pendant les premiers temps de l'islam⁵¹.

48. Sur cette question voir les ouvrages monographiques de M. Hayek, *Christ de l'Islam*, Paris 1959 ; G. Parrinder, *Jesus in the Quran*, Londres 1965 ; G. C. Anawati, « ʾĪsā », *EI2*, vol. 4, p. 82-87. Pour d'autres études sur Jésus en islam voir l'introduction de G. Dye et F. Nobilio à *Figures bibliques en islam*, note 52, *in fine*, p. 28 et dans le même volume J. Van Reeth, « La typologie du prophète selon le Coran : le cas de Jésus », p. 81-105.

49. « Il est un Signe de l'Heure » : *innah' la-'alam' li l-sā'a* (voir la traduction de R. Blachère), variante canonique (lecture dite de *Warsh 'an Nāfi'*) qui me semble préférable à la version de la Vulgate (lecture dite de *Hafṣ 'an Āsim*) : *innah' la-'ilm' li l-sā'a* (« Il est science de l'Heure », selon la traduction de J. Berque) ; sur cette question voir G. Parrinder, *Jesus in the Quran*, p. 34 ; Anawati, « ʾĪsā », p. 84.

50. Cité par F. Nau, « Lettre de Jacques d'Edesse sur la généalogie de la sainte Vierge », *Revue de l'Orient Chrétien* 4 (1901), p. 512-531, citation, p. 518-519 (texte syriaque), p. 524 (traduction française). Le texte de Jacques d'Edesse date du dernier tiers du VII^e siècle ; reflète-t-il bien les données du premier tiers ? Par ailleurs, il faut rappeler que, comme on l'a vu plus haut, le biblisme du Coran est de type « judéo-chrétien » : acceptation simultanée d'un certain nombre de croyances et de pratiques juives et de Jésus, en tant que Christ et Messie, Verbe et Esprit de Dieu.

51. À part les travaux cités à la note 48, on trouvera de très utiles indications dans H. Michaud, *Jésus selon le Coran*, Neuchâtel 1960 ; W. Madelung, « Kā'im Āl Muḥammad », *EI2*, vol. 4, p. 456-457 ; id. « al-Mahdī », *ibid.*, vol. 5, p. 1230-1238 ; id., « ʾAbdallāh b. al-Zubayr and the Mahdī », *JNES* 40 (1981), p. 291-305 ; id., « The Sufyānī between Tradition and History », *SI* 63 (1984), p. 1-48 ; G. S. Reynolds, « Jesus, the Qā'im and the End of the World », *RSO* 75 (2001), p. 55-86. Voir aussi G. van Vloten, *Recherches sur la domination arabe, le chiitisme et les croyances messianiques sous le khalifat des Omayyades*, Amsterdam 1894, *passim* ; E. Moeller, *Beiträge zur Mahdilehre des Islams*, Heidelberg 1901, *passim* ; S. M. Zwemer, *The Moslem Christ : An Essay on the Life, Character and Teachings of Jesus Christ According to the Koran and Orthodox Tradition*, Édimbourg – New York 1912 ; J. O. Blichfeldt, *Early Mahdism : Politics and Religion in the Formative Period of Islam*, Leiden 1985, index *s.n.* Jesus.

C'est sans doute la raison pour laquelle Muḥammad n'aurait jamais été présenté comme étant lui-même le Messie⁵². En revanche, il aurait été considéré, au moins par certains de ses adeptes, comme le Paraclet. L'attestation textuelle la plus connue est le fameux passage d'Ibn Ishāq/Ibn Hishām dans *al-Sīrat al-nabawiyya* où l'on trouve un écho des versets 14 : 16 et 15 : 23-26 de l'Évangile de Jean sur le Paraclet : «[...] "Et lorsque viendra le *munḥamannā*, celui que Dieu vous enverra de la part du Seigneur, ainsi que l'Esprit de sainteté (*rūḥ al-quḍṣ*), celui qui sort de chez le Seigneur. Il sera témoin pour moi, ainsi que vous car vous êtes avec moi depuis les temps anciens. Je vous le dis afin que vous ne doutiez pas" ». Le *munḥamannā* en syriaque c'est *muḥammad* [en arabe] et en grec le Paraclet (*al-baraqḷītus*) (*al-munḥamannā bi l-siryāniyya muḥammad wa huwa bi l-rūmiyya al-baraqḷītus*)⁵³. Le terme syriaque *menaḥḥemānā* (tiré de la racine hébraïque *nḥm*), signifiant «consolateur, avocat, intercesseur», traduit en effet le *paraklētos* grec. Le texte arabe joue manifestement sur la vague assonance entre *munḥamannā* et *muḥammad* pour démontrer l'annonce du prophète arabe par l'évangéliste. Cependant, le premier signifie, comme on vient de le voir «consolateur» et le second «le très loué». L'équivalence sémantique que la *Sīra* établit entre les deux termes viendrait d'une confusion entre les mots grecs *paraklētos* («avocat», «défenseur», «intercesseur») et *pērikultos* («quelqu'un de renommé, de loué»), confusion due à leur transcription dans une langue sémitique sans annotation des voyelles (*brqlts*). Il faut cependant noter que le terme évangélique est rendu par *prqlt'/paraqlītā* dans la version syriaque du Nouveau Testament, la Peshittā⁵⁴. Le nom *Aḥmad* du verset coranique 61 : 6 (autre

52. Les hypothèses de Carlos Segovia sur Muḥammad comme nouveau Messie, dans la postface de son récent ouvrage sur le Noé coranique, me paraissent trop spéculatives dans l'état actuel de nos connaissances (C. Segovia, *The Quranic Noah and the Making of the Islamic Prophet*, Berlin – Boston 2015, «Afterword», p. 114-117). Elles sont principalement fondées sur les sources utilisées par Uri Rubin dans son article sur la figure mystique de Muḥammad (U. Rubin, «Pre-existence and Light : Aspects of the Concept of Nūr Muhammad», *IOS* 5 [1975], p. 62-119). Il est vrai que certains aspects de cette figure rappellent les descriptions du Messie données dans 1 Hénoc, 48 : 2 et s. et 62 : 7. Mais cette possible racine lointaine me semble une origine beaucoup moins pertinente pour les ouvrages examinés par U. Rubin, principalement datés des 4^e et 5^e de l'hégire, que les sources shi'ites des II^e et III^e siècles sur les figures mystiques du Prophète et surtout de 'Alī (j'y reviendrai).

53. Ibn Hishām, *al-Sīrat al-nabawiyya*, éd. Saqqā, Abyārī, Shalabī, 2^e éd., Le Caire 1955, vol. 1, p. 232-233 ; aussi F. Wüstenfeld, éd., *Das Leben Moḥammeds nach Muhammad b. Ishāq*, 2 vol., Göttingen 1858-1860, vol. 1, p. 149 ; A. Guillaume, *The Life of Muhammad. A Translation of Ibn Ishāq's Sirat Rasul Allah*, Oxford 1955, p. 104.

54. Sur ces questions voir T. Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, Leipzig 1909², vol. 1, p. 9-10 ; A. Baumstark, «Eine altarabische Evangelienübersetzung aus dem Christlich-Palästinensischen», *Zeitschrift für Semitistik und verwandte Gebiete* 8 (1932), p. 201-209, en particulier p. 205 ; A. E. Bishop Guthrie, «The Praclete, Almunhamanna and Aḥmad», *The Muslim World* 41.4 (1951), p. 251-256 ; A.-L. de Prémare, «"Comme il est écrit", l'histoire d'un texte», *SI* 70 (1989), p. 27-56, en particulier p. 45 ; id., «Prophétisme et adultère, d'un texte à l'autre»,

nom de Muḥammad selon la tradition et signifiait également « le plus loué » paraît viser le même objectif, tout comme des traditions de ce genre : « Dieu se révéla à Jacob et déclara : “Parmi tes descendants, Je missionnerai rois et prophètes pour arriver au Prophète du sanctuaire (*nabī al-ḥaram*), celui qui reconstruira le Temple (*haykal*) de Jérusalem. Il est le Sceau des prophètes et s'appelle Aḥmad', c'est-à-dire Muḥammad” »⁵⁵.

Il est à noter que le nom Muḥammad (ainsi que le très voisin Aḥmad) pose problème. Il s'agirait en effet d'une sorte de « hapax onomastique ». Dans son article monographique consacré à ce sujet, Mohammed Hocine Benkheira parle d'une « innovation », d'un « surnom laudatif » voire « un titre lié au statut messianique du Prophète »⁵⁶. Ainsi, des prosopographes comme Ibn Sa'd (m. 230/845 ; contredit d'ailleurs par Ibn Qutayba, m 276/889) jusqu'au tardif Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī (m. 852/1449), mentionnant d'autres Muḥammad, antérieurs ou contemporains du Prophète, auraient ainsi cherché à occulter le caractère unique du nom de ce dernier, à faire oublier la nature messianique de sa mission et à faire entrer celle-ci dans l'histoire⁵⁷. La question avait déjà été posée par Hartwig Hirschfeld pour qui les quatre mentions coraniques

REMM 58 (1990/4), p. 101-135, surtout p. 124 et s. ; M.-T. Urvoy, « Annonce de Mahomet » dans M. A. Amir-Moezzi (éd.), *Dictionnaire du Coran*, Paris 2007, p. 55-56 ; E.-M. Gallez, *Le messie et son prophète*, p. 335 et s. ; J. Van Reeth, « Who is the “Other” Paraclete ? » dans C. Segovia and B. Lourie (éd.), *The Coming of the Comforter : When, Where and to Whom ?*, p. 423-452.

55. Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt*, éd. Sachau, *Biographien Muhammads, seiner Gefährten und der späteren Träger des Islams, bis zum Jahre 230 der Flucht*, 9 vol., Leiden 1904-1928, vol. 1.1, p. 107 ; voir aussi O. Livne-Kafri, « Jerusalem in Early Islam : The Eschatological Aspect », *Arabica* 53 (2006), p. 382-403 (citation et analyse, p. 385-386). La croyance selon laquelle la mention du Prophète en tant que Paraclet faisait partie du texte de l'Évangile de Jean avant sa falsification par les Chrétiens reste très ancrée en islam. Dans sa *Relation*, Samson, missionnaire apostolique envoyé par Louis XIV en Perse, écrit : « [les Musulmans] disent que [...] dans le XIV^e chapitre de Saint Jean [...] les Chrétiens ont effacé le nom de Mahomet qu'ils prétendent être le Paraclet promis par Jésus-Christ » (Samson, *Relation de l'état présent du royaume de Perse*, Paris 1695, p. 203). À part des mentions constantes du sujet dans la littérature classique de controverses anti-chrétiennes, tout un genre littéraire tardif y est consacré, surtout chez les Shi'ites : voir par ex. Muhammad 'Alī b. Abī Ṭālib al-Zāhidī al-Iṣfahānī (m. 1181/1767-1768), *Bishārat al-nubuwwa*, Sayyid 'Alī b. Abī l-Qāsim al-Qummī al-Lāhūrī (m. 1288/1871-1872), *Bishārat-i aḥmadiyya* ou encore Muḥammad Ṣādiq Fakhr al-Islām (m. après 1330/1911), *Fāraqliqā* (cités par Āghā Bozorg al-Ṭihirānī, *al-Dharī'a ilā taṣānif al-shī'a*, 25 vol., Téhéran – Najaf 1353-1398/1934-1978, vol. 3, p. 112 et 118 et vol. 16, p. 95).
56. M. H. Benkheira, « Onomastique et religion : à propos d'une réforme du nom propre au cours des premiers siècles de l'islam », dans C. Müller et M. Roiland-Rouabah (éd.), *Les non-dits du nom. Onomastique et documents en terre d'Islam. Mélanges offerts à Jacqueline Sublet*, Damas – Beyrouth 2013, p. 319-356 (citations, p. 329-330). Selon l'auteur, 'Umar, 'Alī ou Ja'far ne sont pas non plus des noms propres *stricto sensu*.
57. *Ibid.* p. 330 et s. et p. 326.

de Muḥammad sont des ajouts postérieurs visant les mêmes buts⁵⁸. D'autres chercheurs, d'Aloys Sprenger à Gabriel Reynolds, ont également étudié ce problème sous différents angles⁵⁹. Par ailleurs, les orthographes très divergentes du nom chez les auteurs syriaques – *mḥmṭ* chez la quasi-totalité des syro-occidentaux et *mḥmd* chez tous les syro-orientaux –, sans en constituer une preuve, semblent indiquer qu'il était inhabituel voire inconnu dans la région⁶⁰. Est-ce parce qu'il s'agissait d'une forme arabisée des noms de Paraclet dans d'autres langues, comme le mot syriaque *munḥamannā* comme on vient de le voir ou, comme l'a pertinemment suggéré Geo Widengren, le terme iranien *Manūḥmēd/Manvahnēd*, variante manichéenne de l'avestique *Vohu Manah* > *Vahman/Bahman*⁶¹ ?

Et que signifie « Paraclet » ? On ne le sait pas exactement tant les significations, les exégèses et les concepts qui accompagnent ses mentions dans les écrits johanniques – les seules dans le Nouveau Testament –, surtout, comme il se doit, dans la littérature chrétienne, sont nombreux et variés⁶². En témoignent des articles d'usuels comme le *Dictionnaire de la Bible*, le *Dictionnaire de Théologie Dogmatique*, le *Dictionnaire du Catholicisme*, *The Anchor Bible Dictionary*, *L'Encyclopédie Théologique de Migne* ou encore le

58. H. Hirschfeld, *New Researches into the Composition and Exegesis of the Qoran*, Londres 1902, p. 138-140. Thèses reprises et développées, de manière pas toujours convaincante, par V. Popp, « The Early History of Islam, Following Inscriptional and Numismatic Testimony », dans K.-H. Ohlig et G.-R. Puin (éd.), *The Hidden origins of Islam : New Research into Its Early History*, New York 2010, p. 17-124 et par C. Luxenberg, « A New Interpretation of the Arabic Inscriptions in Jerusalem's Dome of the Rock », dans *ibid.*, p. 125-151.

59. Voir par ex. A. Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Mohammed*, vol. 1, p. 155-161 ; T. Andrae, *Die Person Muhammads in Lehre und Glauben seiner Gemeinde*, Uppsala 1917, p. 272-276 ; U. Rubin, *The Eye of the Beholder : The Life of Muhammad As Viewed by the Early Muslims*, Londres 1995, p. 39-43 ; J.-L. Déclais, « Names of the Prophet » dans J. D. Mc Auliffe (éd.), *EQ*, vol. 3 (2003), p. 501-505 ; H. Djaït, *La vie de Muhammad*, Paris 2007, p. 236-240 ; E.-M. Gallez, *Le messie et son prophète*, p. 329 et s. (p. 332 et s. l'hypothèse selon laquelle le nom Muḥammad viendrait du surnom *ṭsh ḥamudōt* du prophète Daniel est séduisante mais trop spéculative car philologiquement trop fragile) ; C. Gilliot, « Nochmals : Hieß der Prophet Muhammad ? » dans M. Gross, K.-H. Ohlig (éd.), *Die Entstehung einer Weltreligion II. Von der koranischen Bewegung zum Frühislam*, Berlin 2011, p. 53-95 ; G. S. Reynolds, « Remembering Muhammad », *Numen* 58 (2011), p. 188-206.

60. A. Genet, « Le premier siècle de l'islam vu par les chroniqueurs syriaques », p. 87.

61. G. Widengren, *The Great Vohu Manah and the Apostle of God : Studies in Iranian and Manichean Religion*, Uppsala 1945, *passim* ; id., *Die Religionen Irans*, Stuttgart 1965, p. 12 et 79 et s., 306. Sur le parallélisme de *Manūḥmēd/Manvahnēd* avec le Paraclet, voir par ex. H. Ch. Puech, « Le manichéisme » dans *Histoire des religions, Encyclopédie la Pléiade* II, Paris 1972, p. 523-645, en particulier p. 555 et s. ; M. Tardieu, *Le manichéisme*, Paris 1981, p. 20-21 ; R. Simon, « Mānī and Muhammad », p. 134 ; M. Sfar, *Le Coran, la Bible et l'Orient ancien*, p. 413-414 ; F. De Blois, « Elchasai-Manes-Muhammad. Manichäismus und Islam in religionshistorischem Vergleich », *Der Islam* 81 (2004), p. 31-48, surtout p. 45-46.

62. Il s'agit de Jean 14 : 16, 25-26 ; 15 : 26 et 16 : 7. On peut y ajouter, comme gloses : Apocalypse 2 : 1, 7, 11, 17, 29 ; 3 : 6, 13, 22 ; 14 : 13.

Dictionnaire Encyclopédique de la Bible ainsi que d'innombrables monographies sous forme d'articles ou de livres de la fin du XIX^e siècle à nos jours. Dans son article « Who is the "Other" Paraclete ? » (déjà cité à la note 54), Jan Van Reeth offre une synthèse dense et documentée des différents sens du terme : « celui qui conforte, consolateur », « intercesseur, avocat », « assistant, aide », « résurrecteur, revivificateur », « héraut, annonciateur »⁶³. Souvent identifié à l'Esprit-Saint, à Jésus-Christ lui-même ou à sa réalité spirituelle, le Paraclet, dans ses différentes fonctions, est une force, une entité spirituelle, angélique ou divine qui descend sur le saint pour s'identifier avec lui et faire de lui un prophète, un messenger d'En-Haut⁶⁴. Parmi ces différents sens, le dernier touche de près notre propos. Il semble provenir d'une perception mandéenne et surtout gnostique du Paraclet rendu par le terme syriaque *parwānqīn* – probablement confondu avec « paraclet » dans sa forme adjectivale *pūrqānāyā* – utilisé dans le fameux texte appelé *L'Hymne de la Perle* : « Je quittai l'Orient (et) je descendis, alors que deux guides (*parwānqīn*) étaient avec moi. Car la route était terrible et difficile et moi, pour la parcourir, je (n') étais (qu') un enfant »⁶⁵. Le mot est d'origine iranienne et signifie effectivement « guide ». Il désigne plus précisément, en particulier en parthe, le héraut annonçant la venue du roi et guidant le peuple en lui transmettant les directives de ce dernier. Transposée dans la sotériologie manichéenne, la notion prend le sens d'une entité spirituelle qui guide les âmes des fidèles vers le Bien⁶⁶. Cette signification fait écho à deux textes johanniques. D'abord, Jean 14 : 25-26 que la plupart des exégètes ont compris comme faisant allusion au Paraclet-l'Esprit Saint annonçant la parousie : « Je vous ai dit ces choses pendant que je demeurais avec vous ; mais le Paraclet, l'Esprit Saint que le Père enverra en mon nom, c'est lui qui vous apprendra tout, et qui vous rappellera tout ce que je vous ai dit ». Ensuite, Jean 15 : 26, où le Paraclet est dit être le témoin de la venue du Messie : « Quand sera venu le Paraclet, que je vous enverrai de la part du Père, l'Esprit de vérité qui procède du Père, celui-là rendra témoignage de moi »⁶⁷. Ainsi, dans un contexte messianique « judéo-chrétien », le

63. J. Van Reeth, « Who is the "Other" Paraclete ? », respectivement p. 423 et s. ; 427 et s. ; 430 et s. ; 432-434 ; 434-435.

64. *Ibid.*, p. 448-450.

65. Voir P.-H. Poirier, *L'Hymne de la Perle des Actes de Thomas. Introduction, texte, commentaire*, Louvain-la-Neuve 1981, vers 16 et 17 ; je cite la traduction de la version syriaque, p. 344 ; traduction de la version grecque, p. 358 et celle de la paraphrase de Nicétas de Thessalonique, p. 372. Partout *parwānqīn* est rendu par « deux guides ».

66. J. Van Reeth, *ibid.*, p. 435-436 ; aussi G. Widengren, *Die Religionen Irans*, p. 296 et s.

67. La fonction de « témoin » du Paraclet, issue sans doute d'une tradition synoptique (voir Matthieu 10 : 19-20 = Marc 13 : 11-12 = Luc 21 : 16) semble trouver un parallèle saisissant avec les versets coraniques 48 : 8-9 si, à la suite de Denise Masson et Édouard-Marie Gallez, on identifie « le messenger » (*rasūl*) du verset 9 avec Jésus-Christ (surtout en mettant ce verset en parallèle avec le 4 : 171 : « Oui, le Messie, Jésus, fils de Marie, est l'envoyé de Dieu, Son Verbe qu'Il a jeté en Marie, un Esprit provenant de Lui ») : « Nous t'avons envoyé [toi Muḥammad] comme témoin,

titre de «Paraclet» attribué à Muḥammad aurait signifié l'annonciateur de la parousie, de l'avènement de la Seconde Venue de Jésus-Christ⁶⁸. Or, d'après un grand nombre d'attestations textuelles, pour un certain nombre de ses fidèles, 'Alī b. Abī Ṭālib (m. 40/661) était le lieu de manifestation de Jésus et donc le Second Messie.

4.

«S'adressant à 'Alī, le Prophète déclara : “Quelque chose en toi ressemble à Jésus fils de Marie (*fika shibh min 'Isā b. Maryam*) et si je ne craignais pas que certains groupes de ma Communauté ne disent à ton sujet ce qu'ont dit les Chrétiens au sujet de Jésus, je révélerais quelque chose sur toi qui aurait fait que le peuple ramasserait la poussière de tes pas afin d'en recevoir la bénédiction”»; ce genre de tradition, soulignant une similitude théologique entre Jésus et 'Alī, est rapportée par des auteurs comme Muḥammad b. Ya'qūb al-Kulaynī (m. 328 ou 329/939-40 ou 940-941), une des autorités reconnues du Hadīth shī'ite duodécimain dit «modéré» ou encore par son contemporain le philosophe ismā'īlien Abū Ḥātim al-Rāzī (m. 322/934)⁶⁹. Cependant l'association entre les deux personnages atteint son apogée dans certaines sources

comme annonciateur de la bonne nouvelle et comme avertisseur (*shahīdan wa mubashshiran wa nadhīran* – les trois termes ont une résonance «judéo-chrétienne»)/ Afin que vous ajoutiez foi en Dieu et en Son envoyé [...]» (D. Masson, *Le Coran*, vol. 1, commentaire du verset 4 : 136 et 171 et vol. 2, commentaire du verset 48 : 9 ; E.-M. Gallez, *Le messie et son prophète*, vol. 2, p. 355-356). En effet, la deuxième personne du singulier du verset 8, nettement distingué du «messenger» du verset 9, a posé problème aux commentateurs qui cherchaient à identifier les deux à Muḥammad. Sur la question de la confusion intentionnelle entre les personnes grammaticales dans le Coran, voir A.-L. de Prémare, *Aux origines du Coran*, p. 106-107.

68. Comme cela fut le cas de Mani ; voir H.-C. Puech, «Le manichéisme», *Histoire des religions*, vol. 2, p. 550 et s. ; J. Ries, «Elchasaïsme» dans *Dictionnaire des religions*, Paris 1984, p. 512. Sur l'importante notion chrétienne de la Seconde Venue du Christ, la Double Visite ou le Second Christ, ses racines juives et intertestamentaires ainsi que ses prolongements aux premiers temps de l'islam voir respectivement P. J. Alexander, *The Byzantine Apocalyptic Tradition*, Berkeley 1985, p. 151-184 ; M. Philonenko, *Les interpolations chrétiennes des douze Patriarches et les manuscrits de Qoumrān*, Paris 1960, *passim* et surtout p. 10 et s., 31 et s., 43 et s. ; A. Dupont-Sommer – M. Philonenko, éd., *Écrits intertestamentaires*, Paris 1987, index s.v., et l'introduction de P. Geoltrain, p. 31 et s. ; W. Sundermann, «Der Paraklet in ostmanichäischen Überlieferung» dans P. Bryder (éd.), *Manichean Studies. Proceeding of the First International Conference on Manichaeism*, Lund 1988, p. 201-212 ; F. Donner, «The Sources of Islamic Conceptions of War», dans J. Kelsay – J. Turner Johnson (éd.), *Just War and Jihad : Historical and Theological Perspectives on War and Peace in Western and Islamic Traditions*, New York 1991, p. 31-69, surtout p. 43 et s. ; id., *Muhammad and the Believers*, p. 16, 96-97, 125.
69. Al-Kulaynī, *al-Rawḍa min al-Kāfī*, éd. H. Rasūlī Maḥallātī, Téhéran 1389/1969, vol. 1, p. 81, n° 18 ; Abū Ḥātim al-Rāzī, *al-Isḥāḥ*, éd. Ḥasan Mīnūchehr, Téhéran 2004, p. 243 et s. ; pour une version brève de la tradition voir al-Shahrastānī, *al-Milal wa l-niḥal*, éd. Badrān, 2 vol., Le Caire 1951 et 1955, vol. 1, p. 409 ; trad. fr. : *Livre des religions et des sectes*, par D. Gimaret et G. Monnot, Louvain 1986, vol. 1, p. 543.

appartenant aux milieux shi'ites ésotéristes, taxés a posteriori et par les adversaires de «bāṭinisme» (croyance en la supériorité absolue de la dimension ésotérique de la foi sur ses dimensions exotériques) et d'«extrémisme» (*ghuluww*)⁷⁰. Ces milieux plongent leurs racines jusqu'aux premiers temps de l'islam, dans l'entourage des imams Muḥammad al-Bāqir (m. vers 119/737) et Ja'far al-Ṣādiq (m. 148/765), aux confins du premier et du deuxième siècle de l'hégire⁷¹, voire plus haut encore, dans l'entourage de 'Alī en personne et donc possiblement au temps de Muḥammad lui-même⁷². C'est pourquoi les textes plus ou moins tardifs qui transmettent les traditions qui nous intéressent les tiennent souvent des rapports souvent fort anciens, corroborés d'ailleurs par les informations fournies par les ouvrages hérésiographiques sur les premiers milieux shi'ites de type ésotérique et gnostique et les grands «hérésiarques» alides.

«Peuple ! Je suis le Christ (*anā l-masīh*), dit 'Alī ; moi qui guéris les aveugles et les lépreux, qui crée des oiseaux et chasse les nuages (allusion au Coran 5 : 110) – et ceci signifie le Second Christ (*al-masīh al-thānī*). Je suis le Christ et il est moi [...] Jésus fils de Marie fait partie de moi et moi, je fais partie de lui (*huwa minnī wa anā minhu*). Il est le plus grand Verbe de Dieu (*kalimat*

70. Sur le caractère tardif et idéologique de la distinction entre un shi'isme «modéré» et un shi'isme «extrémiste», surtout à l'époque ancienne, voir M. A. Amir-Moezzi, *Le Guide divin dans le shi'isme originel. Aux sources de l'ésotérisme en islam*, Paris – Lagrasse 1992 (2005²), surtout la conclusion ; id., «Aspects de l'imamologie duodécimaine I : remarques sur la divinité de l'Imam», *Studia Iranica* 25.2 (1996), p. 193-216 (= id., *La religion discrète. Croyances et pratiques spirituelles dans l'islam shi'ite*, Paris 2006, chapitre III).

71. Voir H. Halm, *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismā'īliya. Eine Studie zur islamischen Gnosis*, Wiesbaden 1978 ; id., *Die islamische Gnosis. Die extreme Schia und die 'Alawiten*, Zurich – Munich 1982 ; J. van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, vol. 1, Berlin – New York 1991, p. 233-403 et surtout 306 et s. ; id., *Der Eine und das Andere. Beobachtungen an islamischen häresiographischen Texten*, Berlin – New York 2011, *passim* ; M. A. Amir-Moezzi, *Le Guide divin dans le shi'isme originel* ; M. Asatryan, «Heresy and rationalism in Early Islam : the Origins and Evolution of the Mufaḍḍal Tradition», Phd Thesis, Yale University, 2012 (sous presse à Leiden), *passim* (je remercie cordialement l'auteur de m'avoir remis sa thèse avant sa parution). L'hypothèse de Tahmina Bayhoum-Daou sur la date tardive des doctrines gnostiques shi'ites n'est pas soutenable, allant effectivement contre une masse énorme de données textuelles ainsi que contre un grand nombre d'études comme celles qui viennent d'être citées (voir son article «The Second Century Shi'ite *ghulāt* : Were They Really Gnostic ?», *Journal of Arabic and Islamic Studies* 5.2 (2003-4), p. 13-61).

72. Gh. H. Ṣadiqī, *Jonbesh hā-ye dīnī-ye īrānī dar qarn hā-ye dovvom va sevvom-e hejrī* (version complétée et mise à jour de la thèse de l'auteur faite par lui-même : *Les mouvements religieux iraniens au I^{er} et II^e siècles de l'hégire*, Paris 1938), Téhéran 1372 solaire/1993, p. 225 et s. ; E. Kohlberg, «Some Imāmī Shī'ī Views on the *Ṣaḥāba*», *JSAI* 5 (1984), p. 143-175, surtout p. 145-146 (= id., *Belief and Law in Imāmī Shī'ism*, Aldershot 1991, article n° 9) ; M. A. Amir-Moezzi, «Considérations sur l'expression *dīn 'Alī*. Aux origines de la foi shi'ite», *ZDMG* 150.1 (2000), p. 29-68 (= id., *La religion discrète*, chapitre I).

allāh al-kubrā) »⁷³. 'Alī n'est pas une réincarnation de Jésus. Son identification avec le fils de Marie est expliquée dans le shī'isme ancien par la doctrine de la transmission du Legs sacré (*al-waṣīyya*), de la Lumière de l'Alliance ou de l'Amitié divine (*nūr al-walāya*), de la parcelle divine (*juz' ilāhī*) ou encore de la « métemphotose » (« le déplacement de la lumière », comme j'ai traduit le terme de *tanāsukh*)⁷⁴. Il s'agit du passage, de l'inhérence d'une force divine lumineuse dans les membres d'une longue chaîne de saints initiés, faisant d'eux des inspirés capables de communiquer avec Dieu afin de transmettre aux hommes les messages d'En-Haut et même, dans certains cas, les transformant en lieu de manifestation de Dieu (*maḥzar*, *majlā*) ; doctrine qui, sur bien des points, rappelle celle du Paraclet, comme on vient de le voir⁷⁵.

La nature messianique de 'Alī, en tant que Sauveur, résurrecteur et juge de la fin des temps, est illustrée de manière claire dans de nombreuses sentences de quelques prônes (*khuṭba*) attribués à celui-ci où un Guide éternel, parlant par la bouche du 'Alī historique, déclare haut et fort sa réalité théophanique⁷⁶ :

« 'Alī : [...] Je suis le Rétributeur au Jour de la Rétribution (*dayyān yawm al-dīn*). Je suis le Juge (*qasīm*) du Jardin et du Feu [...] Je suis le premier Noé. Je suis le déclencheur (*ṣāhib*) du premier Déluge. Je suis le déclencheur du second Déluge⁷⁷ [...] Je suis l'Heure pour les négateurs. Je suis l'Appel qui réveille les habitants des tombes. Je suis le Seigneur du Jour de la Résurrection (*anā l-sā'a li l-mukadhdhibīn/ anā al-nidā' al-mukhrīj man fī l-qubūr/ anā ṣāhib yawm al-nushūr*) [...] Je suis Celui qui remplira la terre de justice et

73. *Kitāb al-kashf*, attribué à Ja'far b. Maṣnūr al-Yaman (auteur ismaélien, m. première moitié 4^e/10^e s., peut-être vers 346/957), éd. R. Strothmann, Londres 1952, p. 8.

74. U. Rubin, « Pre-existence and Light : Aspects of the Concept of Nūr Muhammad » ; id., « Prophets and Progenitors in Early Shī'a Tradition », *JSAI* 1 (1979), p. 41-65 ; M. A. Amir-Moezzi, *Guide divin*, surtout la partie II et index s.v. ; id., *la religion discrète*, en particulier les chapitres III et IV et index s.v.

75. Voir M. A. Amir-Moezzi, *Religion discrète*, index s.v. et aussi J. Van Reeth, « Melchisédech le Prophète éternel selon Jean d'Apamée et le monarchianisme musulman », *Oriens Christianus* 96 (2012), p. 8-46, surtout p. 17, 23 et 46 ; id., « Who is the "Other" Paraclete ? », p. 428 et 445.

76. La plus ancienne attestation de ce genre de prônes proviendrait d'un document qarmaṭ du III^e/x^e siècle, reproduit dans une proclamation kaysānīte datant de 278/890-891 et rapporté par al-Ṭabarī (m. 310/923) dans son Histoire (*Ta'rīkh al-rusul wa l-mulūk*, éd. Muhammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm, Le Caire 1960, vol. 10, p. 25-26). Ils sont rapportés par des textes shī'ites, de toutes obédiences, tout le long de l'histoire de l'islam, jusqu'aux mystiques et philosophes iraniens du xix^e siècle comme Ja'far al-Kashfī (m. 1267/1850-1851) ou Abū l-Qāsim Rāz Shīrāzī (m. 1286/1869) ; voir M. A. Amir-Moezzi, « Aspects de l'imamologie duodécimaine I : remarques sur la divinité de l'imam » (*Religion discrète*, chapitre III). Ces prônes attribués à 'Alī rappellent les propos sous forme de « je suis » de Jésus dans les Évangiles (par ex. Jean 10 : 30 et 14 : 11) qui sont les plus représentatifs de la manière dont Jésus se décrit ; voir E. Stauffer, *Jesus. Gestalt und Geschichte*, Bern 1957, p. 130-145.

77. Sur la dimension messianique de la figure de Noé et le symbolisme eschatologique du Déluge, voir maintenant l'examen minutieux de C. Segovia, *The Quranic Noah and the Making of the Islamic Prophet*.

d'équité comme auparavant elle débordait d'oppression et d'injustice [ou de ténèbres : *zulman* ou *zuluman*]. Je suis l'Occulté, l'Attendu pour la grandiose Affaire (*anā l-ghā'ib al-muntazar li l-amr al-'azīm*)⁷⁸ [...] Je suis le Préposé de la Résurrection (*anā qayyim al-qiya'ma*). Je suis le Préposé de l'Heure. Je suis le Créateur. Je suis le Créé (*anā l-khāliq / anā l-makhlūq*) [...] Je suis le résurrecteur des morts [...] Je suis celui qui parla par la bouche de Jésus [...] Je suis le Sauveur [littéralement « le Guidé »] de ce temps (*anā mahdī l-awān*). Je suis le Christ. Je suis le Second Christ. Je suis le Jésus de ce temps (*anā l-masīh / anā l-masīh al-thānī / anā 'Īsā al-zamān*). Je suis le Seigneur de la Balance [...] Je suis le Compatissant (*al-raḥmān*). Je suis le Miséricordieux (*al-raḥīm*). Je suis l'Élevé, le Plus Élevé (*al-'alī al-a'lā*)⁷⁹ [...] ».

C'est sans doute la raison pour laquelle la conception docétiste de la mort de Jésus, illustrée par les versets coraniques 4 : 157-158, aurait été appliquée à 'Alī par ses fidèles inconditionnels. Selon l'hérésiographe 'Abd al-Qāhir al-Baghdādī (m. 429/1037) : « Lorsque 'Alī fut assassiné, [son adepte] 'Abdallāh Ibn Saba' prétendit que la personne tuée n'était pas 'Alī mais un démon (*shayṭān*) qui avait pris pour les gens la forme de 'Alī. Quant à ce dernier, il a été enlevé au ciel, tout comme Jésus, fils de Marie'. Ibn Saba' disait encore : "Tout comme les Juifs et les Chrétiens qui mentent en affirmant l'assassinat de Jésus, de même les ennemis [de 'Alī et de sa famille : *nawāṣib*] et les Khārijites mentent en affirmant le meurtre de 'Alī. Les Juifs et les Chrétiens ont vu une personne crucifiée et il leur a semblé que cette personne était Jésus [allusion aux versets susmentionnés du Coran]. De la même manière, ceux qui prétendent que 'Alī est tué ont seulement vu un mort qu'ils ont pris pour ce dernier. Or, 'Alī est monté au ciel. Par la suite, il redescendra sur terre et se vengera sur ses ennemis" »⁸⁰. De même, al-Ḥasan b. Mūsā al-Nawbakhtī (m. vers 300/912-913), autre hérésiographe célèbre, écrit : « [Après l'assassinat de 'Alī, ses fidèles se divisèrent en trois groupes]. Le premier prétendait que 'Alī n'a pas été tué et qu'il n'est pas mort ; qu'il ne peut être tué et ne mourra pas avant de conduire les Arabes avec son bâton et de remplir la terre de

78. Ces trois dernières formules sont habituellement utilisées au sujet du *Qā'im*, l'imam occulté et sauveur eschatologique shi'ite. Pour le terme *amr* comme désignant la Fin du monde, voir ci-dessus la première partie et surtout la note 3.

79. Ces deux noms de 'Alī, issus de la même racine *LW* et également noms de Dieu, proviennent, selon Jan Van Reeth, du nom de la très ancienne divinité moyen-orientale 'ēl 'ēliyyūn, identifiée dans la tradition qumrânienne avec Melchisédech, le prophète éternel et l'équivalent du syriaque *alāh alāhīn* ; voir son article « Melchisédech le Prophète éternel selon Jean d'Apamée et le monarchianisme musulman », p. 10-12 et 25-26. Voir aussi R. Dussaud, *Histoire et religion des Noṣairīs*, Paris 1900, p. 52.

80. Al-Baghdādī, *al-Farq bayn al-firaq*, éd. M. 'Abd al-Ḥamīd, Beyrouth, 1393/1973, p. 223 et s. ; cf. Abū l-Ḥasan al-Ash'arī, *Maqālāt al-islāmiyyin*, éd. H. Ritter, Constantinople 1929-1933 rééd. Wiesbaden 1382/1963, p. 15 ; H. Halm, *Die islamische Gnosis*, chapitre I. Voir aussi les articles de D. De Smet et B. Tendler Krieger dans ce volume.

justice et d'équité comme elle déborde actuellement d'oppression et d'injustice [...] [En apprenant le meurtre de 'Alī par un messenger, Ibn Saba' lui dit] : "Tu mens ! Même si tu nous apportais le cerveau de 'Alī dans soixante-dix sacs, accompagné de soixante-dix témoins de son assassinat, nous resterions convaincus qu'il n'est pas mort, qu'il ne peut être tué ni ne mourra avant de revenir régner sur terre" »⁸¹. On peut également citer le cas de l'hérésiarque al-Ablaḡ, un des chefs de la secte shi'ite des Rāwandīyya et partisan de la doctrine du *tanāsukh*, qui professait que l'esprit de Jésus s'était installé en 'Alī⁸². Ou encore le cas d'un autre grand hérésiarque shi'ite, Abū Maṣṣūr al-'Ijlī (mis à mort entre 120 et 126/738-744) qui, selon Sa'd b. 'Abdallāh al-Ash'arī al-Qummī, considérait Jésus et 'Alī comme les deux plus grandes créatures de tous les temps ; il prétendait aussi que Dieu lui parlait en syriaque et avait fait de lui Son Oint⁸³.

Par ailleurs, dans plusieurs dizaines de traditions shi'ites, 'Alī porte les deux titres messianiques « judéo-chrétiens » de Fārūq (de l'hébreu et araméen *pārūqa*, rédempteur, sauveur)⁸⁴ et de Šiddīq (depuis le Maître de Justice qumrânien *Šeddēq*)⁸⁵. On sait que dans le sunnisme, ces titres ont été accordés respectivement à 'Umar et à Abū Bakr, mais les Alides ont toujours considéré qu'il s'agissait là encore d'une usurpation de plus des droits de 'Alī⁸⁶. On peut même raisonnablement penser que dans un tel contexte, le titre de *amīr*

81. Al-Nawbakhtī, *Firaq al-shī'a*, éd., H. Ritter, Istanbul 1931, p. 43 et s. ; voir aussi Sa'd b. 'Abdallāh al-Ash'arī, *al-Maqālāt wa l-firaq*, éd. M. J. Mashkūr, Téhéran 1963, p. 19 et s. ; cf. 'Umar b. 'Abd al-'Azīz al-Kashshī, *Ikhtiyār ma'rifat al-rijāl*, éd. H. Muṣṭafawī, Mashhad 1348 solaire/1969, p. 108, n° 184.

82. E. Kohlberg, « 'Alī b. Abī Ṭāleb », *Elr* II : « 'Alī as seen by the community : among extremist Shi'ites », vol. 1, p. 845a.

83. Al-Ash'arī, *al-Maqālāt wa l-firaq*, p. 47-48 ; Le clan des Banū 'Ijl, ainsi que la tribu Bakr b. Wā'il dont il faisait partie, étaient passés du christianisme au shi'isme. Beaucoup d'entre eux étaient des shi'ites « extrémistes » et accusés d'être des *zindīq-s* ; S. Moscati, « Per una storia della antica shī'a », *RSO* 30 (1955), p. 266-267 (l'ensemble de l'article, p. 251-267) ; voir W. Tucker, « Abū Maṣṣūr al-'Ijlī and the Maṣṣūriyya : A Study in Medieval Terrorism », *Der Islam* 54 (1977), p. 49-76 ; H. Halm, *Die islamische Gnosis*, chapitre III, partie II.

84. Par ex. J. Levy, *Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch über die Talmud und Midraschim*, Leipzig 1876-1889, s.v. *paroqa* ; A. Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*, Baroda 1938, p. 227-229. Aussi A. L. de Prémare, *Fondations de l'islam*, p. 165 (référence de Zacharie 9,9 d'après la version syriaque de la Bible).

85. A. Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*, p. 195 ; voir aussi A. Green, « The Zaddiq as Axis Mundi in Later Judaism », *Journal of the American Academy of Religion* 45/3 (1977) ; C. Melchert, « The Interpretation of Three Qur'anic Terms (*Siyāha*, *Ḥikma* and *Šiddīq*) of Special Interest to the Early Renunciants », dans S. R. Burge (éd.), *The Meaning of the Word. Lexicology and Qur'anic Exegesis*, Londres 2015, p. 89-116, en particulier p. 102-103. Sur la survivance des croyances d'origine qumrânienne jusqu'en islam, voir J. Van Reeth, « Who is the "Other" Paraclete ? », p. 428, 432, 434, 442.

86. Voir par ex. *Kitāb Sulaym b. Qays al-Hilālī*, éd. M. B. al-Anṣārī al-Zanjānī al-Khu'īnī, 3 vol., Qum 1426/1995, tradition n° 26, vol. 2, p. 780-781 ; al-Ṭabrisī, *al-Ihtijāj*, éd. M. B. al-Kharsān, 2 vol., Najaf 1386/1966, vol. 2, p. 15 ; Yūsuf al-Baḥrānī, *al-Durar al-najafiyya*, Qumm, copie

al-mu'minīn, exclusivement réservé à 'Alī dans le shi'isme – même les autres imams n'ont pas le droit de le porter – aurait eu une signification messianique et apocalyptique : *amīr*, le préposé du *amr*, c'est-à-dire de l'Heure, de la Fin du temps, le Messie donc, qui se trouve à la tête des *mu'minīn*, c'est-à-dire des « judéo-chrétiens » adeptes de Muḥammad⁸⁷.

Ainsi, si on considère que l'expression ancienne *walāyat 'Alī*, « l'Alliance divine (pratiquement dans le sens biblique du terme) de 'Alī », aurait pu avoir le sens de « nature théophanique et mission messianique de 'Alī », cela jetterait un tout nouvel éclairage sur un grand nombre de traditions articulant la mission prophétique de Muḥammad et celle, apocalyptique, de 'Alī :

'Alī est un signe miraculeux de Dieu (*āya*, au même titre qu'un verset du Coran envoyé par Dieu) pour Muḥammad. Celui-ci n'a fait qu'appeler le peuple à la *walāya* de 'Alī⁸⁸.

« L'ange Gabriel vint à moi, aurait dit le Prophète, et me dit : "Muḥammad ! Ton seigneur t'ordonne l'amour (*ḥubb*) de 'Alī et la proclamation de sa *walāya*"⁸⁹ ». La *walāya* de 'Alī auprès du Prophète n'a rien de terrestre ; elle vient du ciel, de la Bouche même de Dieu (*mushāfahatan*, i.e. le message reçu oralement par Muḥammad directement de Dieu)⁹⁰ ».

Le verset 7 de la sourate 13 fait allusion à deux personnages religieux importants : « [...] Tu n'es qu'un Avertisseur (*mundhir*) alors que chaque peuple a un Guide (*hādī*) ». Les exégètes shi'ites soutiennent unanimement que le

de l'éd. litho., s.d., p. 281 et 287 ; al-Majlisī, *Biḥār al-anwār*, 110 vol., Téhéran – Qumm 1376-1392/1956-1972, vol. 33, p. 173 et s. ; vol. 44, p. 128 et s.

87. Sur l'exclusivité du titre pour 'Alī, voir par ex. al-Sayyārī, *Kitāb al-qir'āt*, éd. E. Kohlberg – M. A. Amir-Moezzi, *Revelation and Falsification*, hadith n° 160 ; al-'Ayyāshī, *Tafsīr*, éd. Rasūlī Maḥallātī, Qumm 1380/1960, vol. 1, p. 276, n° 274 ; Ibn Shahrāshūb, *Manāqib āl Abī Ṭālib*, Beyrouth 1405/1985, vol. 3, p. 55 ; al-Ḥurr al-'Āmilī, *Wasā'il al-shī'a*, Beyrouth 1403/1983, vol. 5, p. 469-470, n° 19900. Sur les *mu'minūn* dans le sens indiqué et *amīr al-mu'minīn* dans le sens du « Dernier Empereur » des textes chrétiens voir F. Donner, *Muhammad and the Believers*, p. 16, 81-82, 96-97, 125, 143-144 ; S. S. Shoemaker, *The Death of A Prophet*, *passim*, surtout p. 205 et s. ; id., « "The Reign of God Has Come" », p. 529-530.
88. Al-Ṣaffār al-Qummī, *Baṣā'ir al-darajāt*, éd. Mīrzā Kūčebāghī, Tabriz, 2^e éd., s.d. (vers 1960) (= éd. K), section II, chapitre VII, n° 5 et 8, p. 71-72 ; nouvelle édition par 'A. Zakīzādeh Ranānī, 2 vol. avec trad. persane, Qumm 1391 solaire/2012 (= éd. Z), p. 289 et 291 ; aussi chapitre X, n° 5, p. 77 (éd. K) = p. 308-309 (éd. Z) ; Furāt al-Kūfī, *Tafsīr*, éd. M. al-Kāzīm, Téhéran 1410/1990, p. 121-122 ; al-Majlisī, *Biḥār al-anwār*, vol. 3, p. 400 ; vol. 23, p. 208 ; vol. 35, p. 369 ; al-Huwayzī, *Tafsīr nūr al-thaqalayn*, Qumm 1412/1991, vol. 1, p. 595. Dans le verset coranique 19 : 21, c'est Jésus qui est appelé « signe miraculeux de Dieu ».
89. Al-Ṣaffār, *Baṣā'ir*, section II n° 9, p. 74 (éd. K) ; p. 297-298 (éd. Z) ; al-Majlisī, *Biḥār*, vol. 39, p. 273, n° 50.
90. Al-Kulaynī, *al-Uṣūl min al-Kāfī*, éd. J. Muṣṭafawī, 4 vol., avec trad. persane, Téhéran, s.d. (le 4^e vol. traduit par H. Rasūlī Maḥallātī date de 1386/1966), « Kitāb al-ḥujja », vol. 2, p. 166 ; al-Majlisī, *Biḥār*, vol. 28, p. 306, n° 13. À comparer avec Ibn al-Bīṭrīq al-Ḥillī, *Khaṣā'is al-wahy al-mubīn fī manāqib amīr al-mu'minīn*, éd. M. B. Maḥmūdī, Téhéran 1406/1986, p. 98 et Ibn Ṭāwūs, *al-Ṭarā'if fī rifat madhāhib al-ṭawā'if*, Qumm 1400/1979, p. 101.

premier désigne Muḥammad et le second 'Alī⁹¹ ; autrement dit Muḥammad, le Prophète avertisseur de la Fin du monde ne fait qu'appeler son peuple vers la guidance de son Messie 'Alī.

5.

Comme dans d'autres traditions religieuses aux proclamations apocalyptiques, ici aussi les problèmes commencent lorsque la Fin du monde n'arrive pas ; lorsque le prophète « avertisseur » ainsi que le Messie attendu meurent sans que les temps atteignent leur terme⁹². De plus, en ce qui concerne la nouvelle religion arabe, d'autres faits sont venus rendre les choses encore plus complexes : des guerres civiles incessantes, de fulgurantes conquêtes, la constitution rapide d'un immense empire et l'établissement d'un État fort et plus ou moins centralisé, en l'occurrence celui des Omeyyades. Et puis, un État bien installé n'a jamais fait bon ménage avec le messianisme et des aspirations apocalyptiques. L'ensemble de ces facteurs ont eu quelques conséquences inévitables : la réécriture de l'histoire, la réinterprétation de la Tradition, l'infléchissement des textes pour la mise en place d'une nouvelle mémoire collective.

Selon Paul Casanova, et plus récemment Fred Donner et Mahmoud Ayoub, Muḥammad mourut tout en étant persuadé que l'avènement de l'Heure était imminente⁹³. L'inconvénient d'une telle hypothèse c'est que si on l'accepte on doit considérer la quasi-totalité du corpus coranique et du Hadith comme étant des fabrications postérieures à la mort du Prophète. Un certain nombre de données permettent pourtant de nuancer cette hypothèse et d'éviter du même coup une attitude hypercritique aussi radicale.

-
91. Al-Sayyārī, *Kitāb al-qirā'āt*, p. 70, n° 270 (texte arabe) ; al-'Ayyāshī, *Tafsīr*, vol. 2, p. 204, n° 7-9 ; al-Haskānī, *Shawāhid al-tanzīl*, éd. M. B. al-Maḥmūdī, Beyrouth 1393/1974, vol. 1, p. 293-303, n° 398-416 ; Ibn Shahrāshūb, *Manāqib*, vol. 3, p. 265 ; al-Majlisī, *Biḥār*, vol. 40, p. 212, n° 12.
92. Muḥammad aurait-il ainsi perdu sa crédibilité ? Est-ce une des raisons de l'absence totale de la mention de son nom, y compris dans la *shahāda*, dans les sources épigraphiques pendant de nombreuses décennies après sa mort ? Voir à ce sujet F. Imbert, « L'islam des pierres : expression de la foi dans les graffiti arabes des premiers siècles », dans A. Borrut (éd.), *Écriture de l'histoire et processus de canonisation dans les premiers siècles de l'islam*, numéro spécial de la REMMM, « Hommage à Alfred-Louis de Prémare » 129 (2011/1), p. 57-78 ; id., « Le Coran des pierres : statistiques épigraphiques et premières analyses » dans M. Azaiez et S. Mervin (éd.), *Le Coran. Nouvelles approches*, Paris 2013, p. 99-124. La conclusion aussi radicale que partielle qu'en tirent Y. Nevo et J. Koren dans *Crossroads to Islam. The Origins of the Arab Religion and the Arab State*, à savoir l'inexistence d'un Muḥammad historique, n'est cependant pas soutenable au vu d'autres preuves textuelles et historiques indéniables.
93. P. Casanova, *Mohammed et la fin du monde, passim* ; F. Donner, *Narratives of Islamic Origins : The Beginnings of Islamic Historical Writing*, Princeton 1998, *passim* et surtout p. 45 et s. ; M. Ayoub, *The Crisis of Muslim History : Religion and Politics in Early Islam*, Oxford 2003, p. 144 et s.

Selon la chronologie traditionnelle, la carrière prophétique de Muḥammad dura plus de vingt ans, entre 610 et 632 de l'ère commune. Même si ces dates, comme beaucoup d'autres concernant les événements de la *sīra*, ne sont pas fiables (à cause justement de la réécriture de l'histoire dont on vient de parler), on peut raisonnablement penser que cette carrière couvrit de nombreuses et longues années. Pour un esprit qui désigne la Fin du monde par le terme *al-sā'a* (l'Heure, l'Instant, le délai immédiat) lequel annonce l'avènement imminent du Jour du Jugement, tout comme pour ceux qui croient en lui, cette durée est extrêmement longue. Muḥammad a très bien pu évoluer pendant cette période : croire toujours à l'avènement prochain de l'Heure mais dans un avenir moins immédiat. Le Coran lui-même semble refléter une telle évolution. À côté des sentences sur l'immédiateté inéluctable de l'Heure (voir les passages coraniques, ainsi que les hadith-s mentionnés ci-dessus, partie 1), d'autres passages soulignent, devant l'insistance des incrédules, que seul Dieu détient la connaissance de l'Heure (*'ilm al-sā'a*, voir les versets 7 : 187 ; 31 : 34 ; 41 : 47 ; 43 : 85), qu'un « jour de Dieu » est équivalent à mille ans humains (versets 22 : 47 et 32 : 5) ; il peut même durer cinquante mille ans (verset 70 : 4). Par ailleurs, des expressions manifestant des nuances et des hésitations (*'asā'an*, « il se peut que... » ; *la'alla*, « peut-être ») concernant l'arrivée de l'Heure, ou encore des invitations à la patience sont utilisées dans d'autres versets (par ex. 11 : 8 ; 17 : 51-52 ; 27 : 72 ; 33 : 63 ; 40 : 77 ; 72 : 25 ; voir aussi 22 : 55 ou 70 : 6-7)⁹⁴. La même évolution semble perceptible dans le Hadith lorsque le Prophète déclare que l'arrivée de l'Heure peut prendre un siècle⁹⁵. D'autres données, extrêmement récurrentes et rapportées par toutes sortes de sources appartenant à des factions divergentes voire rivales, ne s'expliqueraient pas si Muḥammad avait considéré la fin du monde comme étant imminente tout le long de sa vie ; en guise d'exemples : son désir ardent d'avoir une descendance mâle⁹⁶ ; son insistance pour le mariage de 'Alī et de Fāṭima ; la riche oasis de Fadak, laissée en héritage pour sa fille Fāṭima et sa famille, en particulier ses deux seuls descendants masculins, al-Ḥasan et al-Ḥusayn⁹⁷. Ainsi, il aurait

94. S. S. Shoemaker, *The Death of A Prophet*, p. 162-163.

95. A. Sprenger, *Das Leben und die Lehre*, vol. 1, p. 535-536 ; P. Casanova, *Mohammed et la fin du monde*, p. 17 ; S. Bashear, « Muslim Apocalypses », p. 90-91.

96. Outre des dizaines de hadith-s, le Coran lui-même porte la trace de ce désir, « en creux » pourrait-on dire, lorsque, dans le verset 108 : 3, l'ennemi du Prophète est qualifié d'*abtar*, littéralement « celui qui ne peut avoir que des filles » – car c'est par ce terme que ceux qui raillaient ce dernier l'appelaient tant qu'il n'avait pas eu ses deux petits-fils, selon l'exégèse shī'ite.

97. Sur les importantes implications juridiques et religieuses de cet acte voir W. Madelung, « Social Legislation in *Sūrat al-Aḥzāb* » dans A. Cilardo (éd.), *Islam and Globalisation. Historical and Contemporary Perspectives. Proceeding of the 25th Congress of l'Union Européenne des Islamisants et Arabisants*, Louvain – Paris – Walpole 2013, p. 197-203 ; id., « Introduction » à la partie « History and Historiography » dans F. Daftary et G. Miskinzoda (éd.), *The Study of Shi'i Islam : History, Theology and Law*, Londres – New York 2014, p. 3-16.

fort bien pu penser à sa succession aussi. Le choix de 'Alī, père de sa seule descendance mâle (sans parler des autres relations privilégiées qui auraient lié les deux hommes), semble aller de soi, d'autant plus si le Prophète le considérait comme étant le Sauveur de la fin des temps⁹⁸.

La réécriture de l'histoire et la fabrication d'une nouvelle mémoire collective commencèrent dès le début du califat des Omeyyades (peut-être même plus tôt), ennemis historiques, au moins depuis la bataille de Badr, des Banū Hāshim en général et des Alides en particulier. Une politique semble-t-il systématique visa à remplacer la figure du Prophète par celle du calife. Dans ce processus, 'Umar b. al-Khaṭṭāb, conquérant présumé de Jérusalem à qui fut accordé le titre messianique de Fārūq (voir plus haut), fut le symbole suprême⁹⁹. Dans sa lettre au calife 'Abd al-Malik (règne : 65-86/685-705), le célèbre gouverneur omeyyade d'Irak, al-Ḥajjāj b. Yūsuf (m. 95/714) déclare que le calife est supérieur au prophète-envoyé (*rasūl*) car aux yeux de Dieu il remplit un rôle plus important pour réaliser la volonté divine. Certains hommes forts autour de 'Abd al-Malik estimaient que faire des circumambulations rituelles autour de son palais sera mieux récompensé par Dieu que faire la même chose autour de la tombe de Muḥammad¹⁰⁰. La malédiction publique de 'Alī, depuis la chaire des mosquées mais aussi dans la propagande de l'appareil étatique, devient systématique dès le règne de Mu'āwīya I, premier calife omeyyade. La haine de 'Alī, de sa famille – qui est évidemment celle du Prophète – et de ses partisans atteint son apogée à Karbalā et le massacre d'al-Ḥusayn b. 'Alī, petit-fils du Prophète, et la quasi-totalité de ses proches sur ordre du calife Yazīd I en 61/680¹⁰¹. Une version officielle du Coran, constituée selon les exigences du pouvoir califal, est élaborée et diffusée dans les grandes villes de l'empire ; parallèlement, les autres recensions

98. Sur 'Alī, comme seul successeur possible de Muḥammad, voir W. Madelung, *The Succession to Muḥammad : A Study of the Early Caliphate*, Cambridge 1997, *passim* ; M. A. Amir-Moezzi, « Considérations sur l'expression *dīn 'Alī*. Aux origines de la foi shī'ite ». Si on accepte l'hypothèse d'une évolution religieuse chez Muḥammad concernant l'immédiateté de l'Heure, la thèse des savants comme P. Casanova, F. Donner ou M. Ayoub (voir ci-dessus note 91) selon laquelle le Prophète ne s'est pas choisi un successeur parce qu'avec l'imminence de la fin du monde ce choix n'avait pas de pertinence, ne serait plus soutenable.

99. P. Crone – M. A. Cook, *Hagarism*, p. 5 ; P. Crone – M. Hinds, *God's Caliph : Religious Authority in the First Centuries of Islam*, Cambridge 1986 ; S. Bashear, « The Title "Fārūq" and Its Association with 'Umar I » ; de nombreux travaux d'Avraham Hakim sur 'Umar, entre autres : « Conflicting images of lawgivers : the caliph and the Prophet. *Sunnat 'Umar and sunnat Muḥammad* » dans H. Berg (éd.), *Method and Theory in the Study of Islamic Origins*, Leiden 2003, p. 159-178 ; « 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb, calife par la Grâce de Dieu », *Arabica* 54.3 (2008), p. 317-36 ; « 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb : l'autorité religieuse et morale », *Arabica* 55.1 (2008), p. 1-34.

100. P. Crone – M. Hinds, *op.cit.*, p. 19 et s. ; E.-M. Gallez, *Le messie et son prophète*, vol. 2, p. 441 et s.

101. Voir maintenant M. A. Amir-Moezzi, *Le Coran silencieux et le Coran parlant*, en particulier introduction et le chapitre I.

coraniques seront recherchées et détruites. De même, l'initiative de la constitution d'un corpus officiel de Hadith de même nature est prise, principalement dans l'entourage de 'Abd al-Malik et du savant de la cour Ibn Shihāb al-Zuhrī (m. 124/742)¹⁰². Fin politicien, Mu'āwiya, installé en Syrie – pays largement chrétien – avait adopté une attitude et une politique fortement pro-chrétienne (cependant sans aucune référence au Coran, ni à Muḥammad ou Jésus, ni à aucun autre prophète), récupérant du même coup « la sensibilité judéo-chrétienne » du message de Muḥammad et de ses premiers fidèles tout en essayant d'occulter la dimension messianique de celui-ci, largement soutenue dans les milieux alides¹⁰³. C'est très probablement la raison pour laquelle il est incontestablement le héros lourdement encensé de la plupart des chroniques syriaques de l'époque qui, pour aller sans doute dans le sens de la propagande omeyyade, suppriment 'Alī de la liste des « rois » arabes après Muḥammad¹⁰⁴. Avec 'Abd al-Malik, encore lui, le processus de « démessianisation » devient déterminant. La figure de Muḥammad, comme le plus saint et le dernier des prophètes, est réhabilitée (là, 'Abd al-Malik aurait récupéré l'initiative de son ennemi vaincu et exécuté 'Abdallāh Ibn al-Zubayr) et en même temps, son message, originellement « universaliste », réunissant les autres monothéistes appelés les Croyants (*mu'minūn*), est désormais fortement arabisé, ses différences et bientôt sa supériorité par rapport au judaïsme et au

102. Sur ces questions voir maintenant S. Bashear, « Qur'ān 2 : 114 and Jerusalem », *BSOAS* 52 (1989), p. 251-238 (repris dans id., *Studies in Early Islamic Tradition*, article n° II) ; R. G. Hoyland, *Seeing Islam As Others Saw It*, p. 560-573 ; A. L. de Prémare, *Les fondations de l'islam*, surtout chapitre XV, p. 278 et s. ; id., *Aux origines du Coran, passim* ; M. A. Amir-Moezzi, *Coran silencieux*, chapitre II ; F. Déroche, *Qur'ans of the Umayyads. A First Overview*, Leiden 2013, surtout l'introduction ; id., « Contrôler l'écriture. Sur quelques caractéristiques de corans de la période omeyyade », dans M. Azaiez et S. Mervin (éd.), *Le Coran. Nouvelles approches*, Paris 2014, p. 39-55 ; sur al-Zuhrī voir par ex. M. Lecker, « Biographical Notes on Ibn Shihāb al-Zuhrī », *JSS* 41.1 (1996), p. 21-63 (repris dans id., *Jews and Arabs in Pre- and Early Islamic Arabia*, Aldershot 1998, article n° 16) ; H. Motzki, « The Collection of the Qur'ān. A Reconsideration of Western Views in Light of Recent Methodological Developments », *Der Islam* 78 (2001), p. 1-34, en particulier p. 22-29.

103. Voir par ex. P. Crone – M. A. Cook, *Hagarism*, p. 11 ; G. Hawting, *The First Dynasty of Islam : The Umayyad Caliphate AD 661-750*, Carbondale and Edwardsville 1987 ; S. Bashear, « Qibla Musharriqa and Early Muslim Prayer in Churches », *MW* 81 (1991), p. 267-282 (= *Studies in Early Islamic Tradition*, article n° VI) ; R. G. Hoyland, *Seeing Islam*, p. 485 et s. ; F. Donner, *Muhammad and the Believers*, p. 176 et s., 180 et s., 192 et s., 222 ; id., « Umayyad Efforts at Legitimation : the Umayyad's Silent Heritage » dans A. Borrut and P. M. Cobb (éd.), *Umayyad Legacies : Medieval Memories from Syria to Spain*, Leiden 2010, p. 187-211. Voir aussi A. Borrut, *Entre mémoire et pouvoir : l'espace syrien sous les derniers Omayyades et les premiers Abbassides* (v. 72-193/692-809), Leiden 2011 ; id., « Introduction : la fabrique de l'histoire et de la tradition islamiques » dans id. (éd.), *Écriture de l'histoire et processus de canonisation dans les premiers siècles de l'islam*, n° spécial de la *REMMM* 129 (2011-1), p. 17-30.

104. A. Genet, « Le premier siècle de l'islam vu par les chroniqueurs syriaques », p. 106 et s. (sur les portraits admiratifs de Mu'āwiya) ; p. 69 et s. et 85 (sur l'absence de 'Alī parmi les califes).

christianisme valorisées, ses fidèles appelés les Musulmans (*muslimūn*). Les symboles suprêmes de l'instauration de la nouvelle religion arabe sont, d'une part, la construction du Dôme du Rocher à Jérusalem, l'officialisation d'un Coran officiel, appelé la Vulgate de 'Uthmān, désormais déclarée indépendante des Ecritures juives et chrétiennes et comme le Livre des Musulmans et, d'autre part, la sacralisation des villes arabes de La Mecque et de Médine¹⁰⁵. Jésus devient un prophète presque identique aux autres dans ce Coran qui, selon les mots d'Alfred-Louis de Prémare : « fut contrôlé de point en point par la famille omeyyade, depuis 'Uthmān jusqu'à 'Abd al-Malik, en passant par Mu'āwīya et Marwān »¹⁰⁶. Deux autres personnalités omeyyades auraient également joué un rôle de premier ordre d'importance dans l'établissement de ce Coran : les deux fameux gouverneurs de l'Irak 'Ubaydallāb b. Ziyād dit Ibn Ziyād (gouverneur de 56 à 67/675 à 686) et al-Hajjāj b. Yūsuf, déjà mentionné¹⁰⁷. Le dénominateur commun de tous ces personnages historiques de premier plan est leur haine implacable envers 'Alī et les Alides ; Ibn Ziyād fut même directement impliqué dans le massacre de Karbalā. Du coup, la thèse du *taḥrīf*, du « Coran falsifié », largement soutenue dans les milieux shi'ites jusqu'au IV^e/X^e siècle, et selon laquelle le pouvoir hostile à 'Alī et à la Famille du Prophète (*ahl al-bayt*) a supprimé du « Coran originel » toutes les mentions de ces derniers, gagne en plausibilité¹⁰⁸.

Et pourtant 'Alī reste très présent dans l'histoire des débuts de l'islam. Il en constitue même en quelque sorte le centre de gravité tant les prises de position à son égard déterminent les événements et les doctrines. Il se distingue notamment par une série d'exceptions : parmi les noms et/ou surnoms uniques à l'époque – nous avons vu les exemples de Muhammad, 'Umar, Ja'far – le sien, 'Alī, est le seul qui est en même temps un nom divin (voir plus haut). Il aurait été de même le seul personnage de l'entourage de Muḥammad au nom

105. À part les études citées dans les notes 100 et 101, voir aussi H. Busse, « Monotheismus und islamische Christologie in der Bauinschrift des Felsendoms in Jerusalem », *Theologische Quartalschrift* 161 (1981), p. 168-188 ; P. Crone, *Meccan Trade and the Rise of Islam*, Princeton 1987, *passim* ; S. Bashear, « Jesus in Early Muslim Shahāda and Related Issues : A New Perspective », paru pour la première fois et de manière posthume dans id., *Studies in Early Islamic Tradition*, article n° XV, p. 1-18 ; M. Cook, *The Koran : A Very Short Introduction*, Oxford 2000, p. 118 et s. ; C. Robinson, *'Abd al-Malik*, Oxford 2005, p. 77 et s., 102 et s. ; S. S. Shoemaker, *The Death of A Prophet*, chapitre IV (« From Believers to Muslims, from Jerusalem to the Hijāz : Confessional Identity and Sacred Geography in Early Islam »).

106. *Les fondations de l'islam*, p. 290-291 ; *Aux origines du Coran*, p. 90-91.

107. Voir A. L. de Prémare, *Les fondations de l'islam*, p. 292 et s. ; O. Hamdan, « The Second Maṣāḥif Project : A Step towards the Canonization of the Qur'ānic Text », dans A. Neuwirth, N. Sinai et M. Marx (éd.), *The Qur'ān in Context : Historical and Literary Investigations into the Qur'ānic Milieu*, Leiden 2010, p. 795-835 ; M. A. Amir-Moezzi, *Coran silencieux*, chapitre II, p. 79 et s.

108. Sur la question de la falsification du Coran et les études qui y sont consacrées voir maintenant E. Kohlberg – M. A. Amir-Moezzi, *Revelation and Falsification*, introduction ; M. A. Amir-Moezzi, *Coran silencieux*, en particulier chapitres I et II.

duquel est associé le terme de « religion », en l'occurrence dans l'expression *dīn 'Alī*¹⁰⁹. Grand combattant aux côtés de Muḥammad, connu dans la *sīra* et d'autres sources, pour ses exploits guerriers et stratégiques, il n'a pourtant pris part à aucune des grandes conquêtes, contrairement à d'autres figures marquantes des Quraysh¹¹⁰. Par ailleurs, on n'a pas encore trouvé une explication convaincante au fait que, pendant son califat, 'Alī déplaça la capitale de l'islam du Ḥijāz vers l'Irak, plus précisément de Médine à Kūfa¹¹¹. Était-ce à cause de la proximité de la cité de Ḥīra, ancien bouillonnant centre intellectuel et spirituel de l'empire sassanide¹¹² ? Est-ce un élément de plus dans le dossier, encore rempli de zones d'ombre, des convergences entre 'Alī, l'Iran préislamique et les convertis iraniens, convergences qui ont conduit le grec Théophane d'appeler, dans sa *Chronographia*, notre personnage : « 'Alī le Perse »¹¹³ ? Enfin, il est intéressant de noter que dans la lettre envoyée vers 719 de l'ère chrétienne par l'Empereur Léon III au calife omeyyade 'Umar II, il est dit que dans le programme de destruction systématique des recensions coraniques mis en place par al-Ḥajjāj b. Yūsuf, le seul texte rescapé fut le Codex de 'Alī (appelé ici par sa *kunya* Abū Turāb)¹¹⁴. L'idée qui se dégage de ce rapport, c'est qu'une recension coranique de 'Alī aurait été mieux protégée que les autres, probablement parce qu'elle avait une importance singulière auprès des fidèles

109. W. Madelung, *The Succession to Muhammad*, p. 178-179 et 338 et surtout l'étude monographique de M. A. Amir-Moezzi, « Considérations sur l'expression *dīn 'Alī* ».

110. A. L. de Prémare, *Les fondations de l'islam*, p. 113-114.

111. Voir cependant J. Van Reeth, « Ville céleste, ville sainte, ville idéale dans la tradition musulmane », *Acta Orientalia Belgica*, n° spécial « Décrire, nommer ou rêver les lieux en Orient. Géographie et toponymie entre réalité et fiction. Jean-Marie Kruchten *in memoriam* » 24 (2011), p. 121-131, surtout p. 125 ; id., « *Le Coran silencieux et le Coran parlant*. Nouvelles perspectives sur les origines de l'islam », *RHR* 230.3 (juillet-septembre 2013), p. 385-402, en particulier p. 393-394.

112. Sur al-Ḥīra voir maintenant I. Toral-Niehoff, *Al-Ḥīra. Eine arabische Kulturmetropole im spätantiken Kontext*, Leiden 2013 ; Ph. J. Wood, « Ḥīra and her saints », *Analecta Bollandiana* 132 (2014), p. 5-20.

113. Sur ces convergences voir M. A. Amir-Moezzi, « Shahr-bānū, dame du pays d'Iran et Mère des imams : entre l'Iran préislamique et le shi'isme imamite », *JSAT* 27 (2002), volume d'hommage à Shaul Shaked, p. 497-549 (= *La religion discrète*, chapitre II) ; sur « 'Alī le Perse », voir *The Chronicle of Theophanes Confessor*, trad. anglaise de *Theophanis Chronographia*, éd. C. De Boor, Oxford 1883, par C. Mango and R. Scott, Oxford 1997, p. 98.

114. A. Jeffery, « Ghevond's text of the Correspondance between 'Umar II and Leo III », *The Harvard Theological Review* 37 (1944), p. 269-332, citation p. 298 ; cité par P. Crone – M. A. Cook, *Hagarism*, p. 168, note 21 ; E.-M. Gallez, *Le messie et son prophète*, vol. 2, p. 228. L'Histoire de Ghevond/Lewond est maintenant traduite en anglais par Z. Arzoumanian, *History of Lewond, the Eminent Vardapet of the Armenians*, Wynnewood 1982 (*non vidi*). Sur la *kunya* Abū Turāb de 'Alī, voir E. Kohlberg, « Abū Turāb », *BSOAS* 41 (1978), p. 347-352 (repris dans id., *Belief and Law*, article n° 6).

de ce dernier ; en tout cas, les citations « coraniques » ne faisant pas partie du Coran connu de tous et rapportées par les ouvrages shi'ites anciens sont dites être extraites du codex coranique de 'Alī (*muṣḥaf 'Alī*)¹¹⁵.

Peu à peu, même ceux qui croyaient en 'Alī comme le Messie de la fin des temps changèrent d'avis, sans doute quelques années après sa mort, lorsque les espérances en son « retour sur terre » furent évanouies. Les Alides, et plus tard les Shi'ites, continuèrent à contester des pans entiers de l'histoire réécrite au sein du pouvoir califal et de la mémoire collective, progressivement considérée comme « orthodoxe », qu'elle élaborait. Cependant, ils faisaient partie du même empire, de la même communauté, de la même religion et maintenir la totalité de leurs doctrines originelles revenait à couper la branche sur laquelle ils étaient assis. Des inflexions furent introduites dans les croyances. De son statut messianique, 'Alī perdit la dimension apocalyptique mais en garda les principales fonctions spirituelles : la nature théophanique et la guidance inspirée. Il devient ainsi l'imam par excellence, le premier et le père de tous les autres imams, innombrables descendants de ses fils, reconnus comme tels par d'innombrables courants shi'ites des premiers siècles de l'hégire. Sa *qā'imīyya*, sa fonction en tant que « Guide résurrecteur », déclencheur du Jour du Jugement, sera transférée sur l'un ou l'autre de ses descendants, au gré de ces différents courants, voire sur les disciples initiés des imams si on en croit les rapports sur les grands hérésiarques shi'ites. La figure de l'imam, telle qu'elle se dégage dès les plus anciennes sources, devient le pivot de la religion shi'ite. L'imam historique devient le lieu théophanique d'un Imam pré-existential, métaphysique, spirituel lequel manifeste les Noms et Attributs de Dieu. On parlera des deux natures humaine et divine de 'Alī, en ayant recours aux termes de *nāsūt* et de *lāhūt*, mots d'origine syriaque et utilisés par les sources chrétiennes pour désigner la double nature du Christ. L'imam en général, et 'Alī avant et plus que tous les autres en particulier, est dit être le Premier (*al-awwal*) et le Dernier (*al-ākhir*), autrement dit l'alpha et l'omega, de la création, qualificatifs qui sont en même temps des Noms divins coraniques. De même, il est, en tant qu'imam, « le Coran/le Livre Parlant » (*al-Qur'ān/al-kitāb al-nāfiq*), véritable Verbe de Dieu, le Logos, contenu dans le Coran appelé « le Livre/le Guide silencieux » (*al-kitāb/al-imām al-ṣāmī*). 'Alī et les imams de sa descendance prolongent ainsi la prophétie, c'est-à-dire la communication avec Dieu et la transmission des messages divins aux hommes, grâce à la force lumineuse divine introduite en eux. Il est vrai que les mots désignant cette fonction (*risāla*, *nubuwwa*) ne sont pas employés pour les décrire, sans doute pour ne pas contredire le dogme – tardivement accepté par tous – de Muḥammad comme « le dernier prophète », mais les sources les

115. Voir les références indiquées ci-dessus à la note 106.

plus autorisées attribuent aux imams toutes les qualités et les capacités prophétiques¹¹⁶. Le shi'isme devient ainsi très tôt la religion de l'Imam comme le christianisme est la religion du Christ¹¹⁷.

116. Voir maintenant M. A. Amir-Moezzi, « Dissimulation tactique (*taqiyya*) et scellement de la prophétie (*khatm al-nubuwwa*) (Aspects de l'imamologie duodécimaine XII) », *Journal Asiatique* 302.2 (2014), p. 411-438 ; id., « Les “cinq esprits” de l'homme divin (Aspects de l'imamologie duodécimaine XIII) » *Der Islam* 92.2 (2015), p. 297-320.

117. Un grand nombre de mes travaux portent sur ces sujets, entre autres : *Le Guide divin dans le shi'isme originel, La religion discrète* ou encore *Le Coran silencieux et le Coran parlant*. Bien que taxés d'hétérodoxie voire d'hérésie par « l'orthodoxie » sunnite, bon nombre de doctrines shi'ites semblent parmi les plus anciennes au sein de l'islam et seraient probablement beaucoup plus proches du mouvement initial de Muḥammad que ce que laissent penser les ouvrages hétérographiques sunnites. Le phénomène n'a rien de nouveau. Il a été magistralement analysé, dès les années 1930 et appliqué aux débuts du christianisme, par Walter Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Tübingen 1934 ; trad. anglaise R. A. Kraft and G. Krodel, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, Philadelphia 1971.

IS GHULĀT RELIGION ISLAMIC GNOSTICISM? RELIGIOUS TRANSMISSIONS IN LATE ANTIQUITY

Mushegh ASATRYAN

University of Calgary

Dylan M. BURNS

Freie Universität Berlin

Introduction¹

In the second/eighth century, some members of the Shi'i community of Iraq believed that the Imams were divine or semi-divine beings, that God from time to time appeared on earth in human guise, and that a mortal could attain to the divine realm thanks to the purity of his/her devotion. For these and a number of other, by later Islamic standards, extravagant beliefs they were eventually ostracized, shunned, and branded as heretics. The newly crystallizing Imami orthodoxy drove them into the margins of Shi'ism,² and some of them migrated in the fourth/tenth century to Syria to form a sect known as the Nuṣayriyya (after one of their founders Muḥammad b. Nuṣayr).

-
1. The authors wish to thank Michael Pregill for his kind invitation to present a shorter version of this paper at the 2015 Annual Meeting of the International Qur'anic Studies Association, as part of the panel "Towards a 'Long Late Antiquity': Continuities from the Pre-Islamic to the Islamic Era" (co-sponsored by the American Academy of Religion "Traditions of Eastern Late Antiquity" group).
 2. See the "Introduction" to M. Asatryan, "Shiite Underground Literature between Iraq and Syria: *The Book of Shadows* and the History of the Early Ghulāt", in Y. T. Langermann and R. G. Morrisson (ed.) *Texts in Transit in the Medieval Mediterranean* (forthcoming); H. Modarressi, *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shi'ite Islam*, Princeton, 1993, p. 29-49. Of course, traces of their thought were not completely eradicated and many of its elements survive in the Twelver Shi'i corpus (see *ibid.*, p. 43 and M. A. Amir-Moezzi, "Some Remarks on the Divinity of the Imam", in *The Spirituality of Shi'i Islam*, London 2011, p. 103-131).

Because of the “extreme” devotion of these people to the Imams, later here-siographers and biographers of this period called this group *ghulāt*, the plural of the Arabic *ghālīn*, which literally meant “extremist”.³ Because scholarly literature uses both the original Arabic term and the English translation, throughout this essay we will use “Ghulāt” and “extremist/s” interchangeably, as technical terms referring to this group of Shi‘is.

As far back as the second/eighth century, the Ghulāt produced literature describing their beliefs, much of which is now lost.⁴ The few original Ghulāt texts that were published in the twentieth century, together with information about their beliefs found in heresiologies,⁵ led many scholars to conclude that these ideas were of pre-Islamic origin – namely, Manichean or Gnostic. Hence, the adjective “Gnostic” and the noun “Gnosis” became routinely used to describe the beliefs of the Ghulāt,⁶ as well as other Muslim groups, such as the

3. On the history of the term, see W. al-Qāḍī, “The Development of the Term *Ghulāt* in Muslim Literature with Special Reference to the Kaysāniyya”, *Akten des VII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft*, ed. A. Dietrich, Göttingen 1976, 295-319 [reprinted in *Shi‘ism, The Formation of the Classical Islamic World*, ed. E. Kohlberg, Ashgate 2003, p. 169-193].
4. Authors of lost Ghulāt texts include Muḥammad b. Baḥr al-Ruhnī, ‘Abd Allāh b. al-Qāsim al-Ḥaḍramī, Muḥammad b. al-Ḥusayn b. Sa‘īd, and Khaybarī b. ‘Alī (see al-Najāshī, *Rijāl*, Beirut 2010, p. 151, 367, 594, 322; Ibn al-Ghaḍā‘irī, *Rijāl*, ed. Muḥammad Riḍā al-Jalālī, Qum, 2002, p. 56). Among Muḥammad b. ‘Abd Allāh b. Mahrān’s numerous works, three titles recall Ghulāt themes: *Kitāb maqāt al-Abī l-Khaṭṭāb* (*The Book of Abū l-Khaṭṭāb’s Killing*), *Manāqib Abī l-Khaṭṭāb* (*The Virtues of Abū l-Khaṭṭāb*), and *Kitāb al-qibāb* (*The Book of Cycles*). Muḥammad b. Jumhūr wrote antinomian poetry, which echoes the accusations that the Ghulāt were libertines (Ibn al-Ghaḍā‘irī, *Rijāl*, p. 92).
5. The first published Ghulāt treatise, edited by W. Ivanow, was *Umm al-kitāb* (*Der Islam*, 23 [1936], p. 1-132). The next major treatise was *Kitāb al-haft wa l-aẓilla*, published first in Beirut by ‘Arif Tāmīr and Ignace Khalifé in 1960 under the title *Kitāb al-haft wa l-aẓilla*, followed by several other editions. Throughout this article, we will use the edition of *Kitāb al-haft wa l-aẓilla*, ed. ‘Arif Tāmīr, Beirut, 1981. For a discussion of “external” sources on the Ghulāt, see H. Halm, *Die Islamische Gnosis*, Zürich, 1982, p. 27-31; R. P. Buckley, “The Early Shiite *Ghulāh*”, *Journal of Semitic Studies* 42.2 (1997), p. 301-313.
6. Cf. L. Massignon, “Die Ursprünge und die Bedeutung des Gnostizismus in Islam”, *Eranos Jahrbuch* (1937), p. 55-77 [reprinted in L. Massignon, *Opera Minora*, vol. 1, Paris, 1969, p. 499-513]; H. Corbin, *Cyclical Time & Ismaili Gnosis*, New York, 1981, p. 151-193; W. Tucker, *Mahdis and Millenarians: Shi‘ite Extremists in Early Muslim Iraq*, Cambridge, 2008, p. 69, p. 116 et passim; F. Daftary, *The Ismā‘īlīs: Their History and Doctrines*, 2nd ed., Cambridge, 2007, p. 69-70, 85, 92; P. Crone, *The Nativist Prophets of Early Islamic Iran: Rural Revolt and Local Zoroastrianism*, Cambridge, 2012, p. 211, describing *Kitāb al-haft* and *Umm al-kitāb* as “Alid Shi‘ite works of a Gnostic nature”. Most notably, Heinz Halm wrote an entire book entitled *Die Islamische Gnosis*, where he defines the term “Gnosis” as a religious trend which accepts the extra-Qur’anic myth of the creation of the world as an act of rebellious hubris of forgetting, the creation of the world by a secondary Demiurge-figure, the transmigration of souls, etc. (p. 14). He classes two trends within Islam that correspond to this definition of “Gnostic”: the “extremist” Shi‘is of Iraq and the Qarmatīs. However, he does not analyze the relationship between Ghulāt religion and ancient Gnosticism. Meanwhile, a brief study of the Ghulāt with reference to the Nag Hammadi materials is B. Beinbauer-Köhler, “Die Engelsturz motive des *Umm al-Kitāb*.

Ismāʿīlīs.⁷ While a considerable body of literature has emerged on the ideas and literature of the Ghulāt per se,⁸ few scholars have addressed the question of their “Gnostic” nature, much less with reference to the relevant pre-Islamic (Gnostic and other) sources.⁹ Those who did, furthermore, had to rely on a very limited pool of original Ghulāt works and on descriptions of their beliefs in heresiographic and biographical writings. Our understanding of the Ghulāt teachings thus remains limited and in many cases unreliable, because the few original works available are of uncertain provenance,¹⁰ while the external evidence is polemical (leading one scholar to question the “Gnostic” nature of the Ghulāt altogether).¹¹ Similar problems have plagued the study of ancient Gnosticism.¹² Furthermore, studies of the relationship between the Ghulāt and earlier Jewish

Untersuchungen zur Trägerschaft eines Synkretistischen Werkes der häretischen Schia”, in C. Auffarth and L. T. Stuckenbruck (eds), *The Fall of the Angels*, Leiden, 2004, p. 161-175. Both are discussed below.

7. On the history of the use of the term “Gnosis” for the Ghulāt (and certain other currents), see H. Halm, *Die islamische Gnosis*, p. 11 ff.
8. S. M. H. Gerami, *Nakhustīn munāsibāt-i fikrī-yi tashayyuʿ: bāzkhānī-yi mafhūm-i ghuluw dar andīsha-yi jarayānhā-yi mutaʿaddim-i imāmī*, Tehran, 1391 Sh./2012; W. Tucker, *Mahdis and Millenarians*; H. Modarressi, *Crisis*, p. 19-51; H. Halm, *Die Islamische Gnosis*, p. 199-217; id. “Gulāt”, *ELI*, vol. 11, p. 62-64; M. G. S. Hodgson, “How did the Early Shīʿa Become Sectarian?”, p. 4-10; id. “Ghulāt”, *ELI*; W. Madelung, “Khawfābiyya”, *ELI*; id. “Manṣūriyya”, *ELI*; A. Bausani, *Religion in Iran: From Zoroaster to Bahaʿullah*, trans. J. M. Marchesi, New York, 2000, p. 130-143.
9. S. M. Wasserstrom, “The Moving Finger Writes: Mughīra b. Saʿd’s Islamic Gnosis and the Myths of its Rejection”, *History of Religions* 25.1 (1985), p. 1-29; cf. also S. W. Anthony, “The Legend of ‘Abdallāh ibn Saba’ and the Date of *Umm al-Kitāb*”, *JRAS* 21.1 (2011), p. 15-18. Patricia Crone investigates the pre-Islamic antecedents of the Ghulāt idea of “shadows” (*aẓilla*, for a detailed discussion, see below), but the only original Ghulāt work she uses is *Kitāb al-haft*, together with several passages from heresiographical works and Shiʿi *ḥadīth* (*Nativist Prophets*, p. 208-213); in his recent article, Ali Amir-Moezzi discusses possible antecedents of pentads found in Shiʿi *ḥadīth* in pre-Islamic, particularly Manichaean, religious literature; see his “Les cinq esprits de l’homme divin”, *Der Islam*, 92.2 (2015), p. 302-307.
10. The best examples are *Umm al-kitāb* and *Kitāb al-haft*; on the former’s periodization see H. Halm, *Die islamische Gnosis*, p. 118-124; S. W. Anthony, “The Legend of ‘Abdallāh ibn Saba’”; Heinz Halm also wrote about *Kitāb al-haft*, arguing that it consists of two textual layers (“Das ‘Buch der Schatten’: Die Mufaḍḍal-Tradition der Gulāt und die Ursprünge des Nuṣairierts”, *Der Islam* 58 [1981], p. 66). In his forthcoming *Cosmology and Community in Early Shiʿi Islam: the Ghulāt and their Literature*, Mushagh Asatryan argues that the text contains many layers (cf. also his “Shiite Underground Literature”, and “An Early Shiʿi Cosmology: *Kitāb al-ashbāḥ wa l-aẓilla* and its milieu”, *Studia Islamica* 110 [2015], p. 4-10).
11. T. Bayhom-Daou, “The Second Century Shīʿite Gulāt: Were they Really Gnostic?” *Journal of Arabic and Islamic Studies* 5 (2003), p. 13-61.
12. Classic remain the discussions of M. A. Williams, *Rethinking ‘Gnosticism’: Arguments for Dismantling a Dubious Category*, Princeton, 1996, and K. L. King, *What is Gnosticism?*, Cambridge, MA, 2003.

and Christian literature are (understandably) delimited in scope to analysis of individuals or texts, and the larger picture of the survival of pre-Islamic religious elements in Ghulāt religion remains utterly vague.

In the present contribution, we will assess whether the Ghulāt may reasonably be called “Gnostics”, and, secondly, what other pre-Islamic religious traditions have left their traces in their beliefs. We are fortunate compared to previous generations in our ability to employ a sizeable corpus of Ghulāt texts that have only become available during the last decade. These include separate treatises, quotations of Ghulāt works in the writings of Nuṣayrī authors, and one recently discovered text surviving in manuscript.¹³ Although these works were written by different individuals during a period of over a century and a half, examination of them reveals a common inventory of continuously recycled themes and ideas, expressed in a common vocabulary, as will become apparent in our discussion. Furthermore, many of the texts contain quotations from one another,¹⁴ which, together with their similarity, suggests a common milieu of production and circulation.¹⁵ Conversely, the study of ancient Jewish, Christian, and Gnostic sources has flourished, thanks in large part to the publication of critical editions and attendant studies of the Coptic literature discovered at Nag Hammadi, Egypt, in 1945, as well as the methodological reflections spurred by interrogation of the category “Gnosticism”.¹⁶ In our consideration of ancient sources relevant to the Ghulāt, we will therefore refer to a diversity of works and traditions, albeit with a focus on the Nag Hammadi evidence.

Because the focus of this volume is Shi‘ism, we will proceed chronologically backwards. First, each Ghulāt cosmological-theological theme that has parallels in ancient Judeo-Christian milieux will be described with reference to the Ghulāt textual corpus and relevant heresiological accounts. This will

13. The largest such collection is being published since 2006 by Abū Mūsā and Shaykh Mūsā in Lebanon under the title *Silsilat al-turāth al-‘alawī*; along with previously known Ghulāt and Nuṣayrī writings, such as *Kitāb al-ḥaft* and *Kitāb al-ṣirāṭ*, it contains a wealth of previously unknown writings both as separate treatises and embedded in Nuṣayrī works. A more recent discovery is *Kitāb al-ashbaḥ wa l-aẓilla*, found in two manuscripts at the library of the Institute of Ismaili Studies (Mss. 140 and 511) and in later quotations in *Kitāb al-ḥaft* and some Nuṣayrī texts; for a study and critical edition of the text, see M. Asatryan, “An Early Shi‘i Cosmology”.

14. For examples of such multiple quotations, see M. Asatryan, “Shiite Underground Literature”; the Introduction to id. “An Early Shi‘i Cosmology”.

15. Many of the texts produced by the Ghulāt are pseudepigraphic, and a larger study would invite a detailed discussion of each text’s origins. Due to limitations of space, however, we will quote the Ghulāt texts with reference to their stated authors, without delving into the issues of authorship and dating. Mushegh Asatryan discusses the origins of many of the Ghulāt texts in his “Mofaẓẓal al-Jo‘fi”, *Elr*; “Shi‘i Underground Literature”; and in his forthcoming book *Cosmology and Community in Early Shi‘i Islam*.

16. All Coptic Gnostic texts are referred to with reference to the abbreviations provided in *The SBL Handbook of Style*, Atlanta, 2014; critical editions are cited ad loc., translations are original unless noted otherwise.

be followed by a discussion of pre-Islamic antecedents of these themes. In the conclusion, we will discuss whether, or in what sense, it would be meaningful to consider Ghulāt religion to be Gnostic. We will argue that, although the crucial “Gnostic” feature of a demiurge of ambivalent or even malevolent intentions does not feature in Ghulāt thought, a complex of Judeo-Christian traditions we especially associate with Syrian Christianity and “Sethian” Gnosticism are strongly paralleled in the Ghulāt corpus. Thus, while it would be misleading to speak of the “Ghulāt” as a “Gnostic” group, we may nonetheless recognize that a specific complex of Syro-Mesopotamian Gnostic traditions likely contributed to the religious milieu out of which Ghulāt thought emerged. Nonetheless, the present effort to discuss Ghulāt cosmology in terms of its pre-Islamic antecedents is hardly comprehensive. Nor does it trace any direct borrowings of the Ghulāt in the second and third Islamic centuries from early Gnostic and other writings, for it is more likely than not that such direct textual borrowings did not take place. It is more plausible that such transmission was oral: converts from Gnostic, Manichean, Christian, and Jewish backgrounds, who lived in Iraq on the eve of the Muslim conquest,¹⁷ molded the new religion to their old traditions.¹⁸ Gnostic or not, the Ghulāt were an organic part of the Late Antique Middle East who creatively combined elements from the pre-Islamic religions of the region in their new faith.

Part I. The Ghulāt Religion

The Ghulāt universe is divided into a light realm of God and spiritual beings, and a dark kingdom of matter and bodily creatures. No imaginary wall separates one from the other, and the two are connected by a “chain of being” of sorts, stretching from an ineffable God presiding over the world of light down into the world of minerals, populated by numerous intermediary beings. Humanity stands in the middle of this hierarchy and connects both worlds by virtue of having a luminous soul and a material body, moving up and down this hierarchical ladder in accordance with one’s good or bad deeds. Woven into this cosmology are a number of other beliefs which set the Ghulāt apart from other Muslims. These include the notion of reincarnation and rebirth into human and sub-human forms, God’s assumption of a human body, and the teaching about the shadows and phantoms.

17. M. Morony, *Iraq after the Muslim Conquest*, Princeton, 1984, p. 277-430.

18. Cf. H. Halm, *Die islamische Gnosis*, p. 11; M. G. S. Hodgson, “Ghulāt”, *EI2*; Crone describes a similar process of the amalgamation of Islamic and pre-Islamic elements in the belief system of Khurramīs, see *Nativist Prophets*, p. 279-370.

1.1. Creation

The Ghulāt creation story largely follows a similar pattern in most surviving accounts. First God created humans, then called them to believe in Him. (In some of the texts, God first created spiritual entities called *aẓilla* and *ashbāh*, “phantoms” and “shadows”, to be discussed below). To this call some responded, while others did not, which resulted in their fall. In several accounts, some of the humans responded after the first call, while others responded after subsequent ones. As a result, God ranked them based on the order in which they heeded Him. At the end of the creation story, God hid Himself behind a veil, as a punishment for those who disobeyed. Still, because their disobedience was inadvertent, God did not punish them any further. Unbelievers (or Demon and his progeny) are created separately, and in most cases their wretched condition and their evil are predetermined from the beginning.¹⁹

Two texts articulate a peculiar creation story which is rather different. These texts are *Kitāb al-aẓilla* and the *Kitāb al-kursī* (which simply copies this part from the former).²⁰ Here, after creating a name of four letters (which, we later learn, is Muḥammad), God manifested from it three names. Each of these names had four pillars. God then “created His throne on water”, and sometime later, the following scene took place:

Then God spread His light, and from that light He created an image. Then from knowledge (*ilm*), power (*qudra*), light (*nūr*), and will (*mashī'a*) He created by His command intelligence (*'aql*). He then commanded, “turn toward me!” and intelligence turned toward Him, then He commanded “turn away!” and it turned away. God then told it, “by you I reward and by you I punish”, and made it live with water, possessed of knowledge, eternally in the realm.

The scene of the creation of intelligence (*'aql*) is a widespread motif, dating from the seventh century and found in Shi'i *ḥadīth* recorded in the ninth-tenth.²¹ In the *Kitāb al-aẓilla* it is most likely borrowed as it included

19. The main creation accounts are preserved in the following texts: al-Ju'fī, *Kitāb al-ṣirāt*, p. 114, 137-138; idem, *Kitāb al-ḥaft*, p. 18-28; *Kitāb al-ashbāh*, pars. 1-14; *Kitāb al-aẓilla*, pars. 1-12 (of the English translation in M. Asatryan, “Shiite Underground Literature”, which provides the references to the primary sources where its fragments are quoted); a fragment from *Kitāb al-marātib wa l-daraj*, quoted in Muḥammad ibn Nuṣayr, *Kitāb al-mithāl wa l-ṣūra*, in *Silsilat al-turāth al-'alawī* 1, Abū Mūsā and Shaykh Mūsā, ed., Lebanon, 2006, p. 230-234 and al-Jillī, *Ḥawī l-asrār*, in *Silsilat al-turāth al-'alawī* 2, Abū Mūsā and Shaykh Mūsā, ed., Lebanon, 2006, p. 184-190; *Kitāb al-ibtidā'*, quoted in 'Alī al-Ḥarrānī, *Hujjat al-'arīf fī ithbāt al-ḥaqq 'alā l-mubāyin wa l-mukhālīf*, in *Silsilat al-turāth al-'alawī* 4, Abū Mūsā and Shaykh Mūsā, ed., Lebanon, 2006, p. 270-271; and Muḥammad b. Sinān, *Kitāb al-tawḥīd*, quoted in al-Jillī, *Ḥawī*, p. 175, Ḥasan al-Ḥarrānī, *Ḥaqā'iq*, p. 62-63.

20. M. Asatryan, “Shiite Underground Literature”.

21. D. Crow, “The Role of al-'Aql in Early Islamic Wisdom with Reference to Ja'far al-Ṣādiq”, PhD Diss., McGill University, 1996.

elements of two different independent reports about the creation of intelligence.²² For our purposes, this scene is interesting as it affords parallels to pre-Islamic thought which will be discussed in the second part of the article.

1.2. The Great Chain of Being

The process of creation results in a strictly dualist universe, with God, light, spirit, and the believers on the one hand, and the Demon, darkness, matter, and the unbelievers on the other. The two worlds are not divided by an abyss, and can be trespassed by humans, who connect them by virtue of their divine souls and material bodies. The Ghulāt cosmos thus forms a continuum, stretching from God down into the world of humans, and further down, into the world of animals, plants and inanimate objects. Just as the luminous, spiritual world is populated by beings of an increasingly higher degree of purity and spirituality, so the dark world is full of creatures of increasing impurity and materiality.

Due to effort and piety, the believers are able to move up the spiritual ladder leading toward God. The unbelievers, on the other hand, are transformed into other, human (or worse, non-human) bodies – depending on the degree of their sins. It is here that the notion of reincarnation comes into play (discussed below), as a means to punish the sinful by transplanting their souls into shapes that are darker and narrower.

1.3. Divine Man and Man of God

The Ghulāt believed that God can descend into the material world of humans, appearing to them in their own form. Conversely, due to perseverance and piety, some humans may likewise ascend the path of spiritual hierarchy and become closer to, or even *like*, God. Some of the degrees of the upward path are said to be populated by historical persons, such as Muḥammad, as God's Veil; 'Alī as His Gate; Miqdād and Abū Dharr as the two Unique Ones; etc. However, the Ghulāt ideas about God's relations to humans are more varied, and two of these views are documented sufficiently well (both by Ghulāt and extra-Ghulāt material) to merit a separate discussion. One of these is the teaching of the two groups called Mukhammisa and 'Alyā'iyya, who divinized five members of the Prophet Muḥammad's family: Muḥammad himself, his cousin 'Alī and his daughter Fāṭima, and their sons Ḥasan and Ḥusayn. The second is the view that God delegated (*fawwada*) the creation of the world to certain individuals; or that, having created it, He delegated them to care for it. The heresiographers

22. For a discussion of the relationship between the variants of the motif found in *ḥadīth* and in *Kitāb al-azilla*, see M. Asatryan, "Shiite Underground Literature".

attributed these teachings to discrete groups with separate names, but we do not know whether those who held these beliefs were discrete social entities, or simply individuals who shared these particular beliefs.

The most detailed – and, it seems, accurate – outsider account of the teachings of the Mukhammisa is that of the heresiographer al-Qummī.²³ According to him, the Mukhammisa taught that Muḥammad was God and that He manifested in the four other members of His family as well. Apart from that, they held most of the other beliefs attributed to the Ghulāt, such as His successive incarnations throughout history, antinomianism, and reincarnation. Several original Ghulāt texts describe these beliefs with greater nuance. *Umm al-kitāb*, the largest among them, nearly identifies all five persons of the pentad with God, presenting them as five eternal (*qadīm*) lights created before all else, from whose beams everything came into being. In their humanity they are called Muḥammad, ‘Alī, Fāṭima, Ḥasan, and Ḥusayn; they are seated on the divine throne (*takhtigāh-i īzādī*) at the head of the believers, and all the groups of five (such as the five fingers) are derived from their light.²⁴ In the so-called “School Anecdote”, their divinity is asserted more openly, when God successively manifests Himself to ‘Abd Allāh b. Saba’ in the form of the five persons, each time openly declaring His divinity.²⁵ Other Ghulāt texts present a similar picture, with the difference that ‘Alī is substituted by a certain Muḥsin, who, according to Halm, is ‘Alī’s third, unborn son who was killed by ‘Umar while still in Fāṭima’s womb.²⁶ In keeping with the symbolic interpretation of the number five, the prayers are said to be the members of the pentad (with Muḥsin instead of ‘Alī),²⁷ the five are united in one,²⁸ and God is said to appear in five individuals, one female and four male.²⁹ Finally, the sixth Imam Ja‘far al-Šādiq calls the five members of the Prophet’s family “God’s five lights”, whom He made from His own light.³⁰

A similar version of the Mukhammisa’s pentadist doctrine was espoused by a group called ‘Alyā’iyya, who believed in the divinity of the same five members of the Prophet’s family, but gave ‘Alī priority over Muḥammad.

23. Al-Qummī, *Kitāb al-maḡālāt wal-firaq*, M. J. Mashkūr, ed., Tehran, 1963, p. 56-59.

24. *Umm al-kitāb*, pars. 81-83, 96-98, 113.

25. *Umm al-kitāb*, pars. 39-42; S. W. Anthony, “The Legend of ‘Abdallāh ibn Saba’”, p. 27; H. Halm, *Die Islamische Gnosis*, p. 132-133.

26. H. Halm, *Die Islamische Gnosis*, p. 387, n. 689.

27. Ishāq al-Aḥmar, *Bāṭin al-taklīf*, quoted in Ḥasan al-Ḥarrānī, *Ḥaqā’iq*, p. 113.

28. *Kitāb al-ḥujub wa l-anwār*, in *Silsilat al-turāth al-‘alawī* 6, Abū Mūsā and Shaykh Mūsā, ed., Lebanon, 2006, p. 62.

29. This is from a tradition found in the Nuṣayrī collection entitled *Majma’ al-akhbār*, in *Silsilat al-turāth al-‘alawī* 8, Abū Mūsā and Shaykh Mūsā, ed., Lebanon, 2008, p. 63, narrated on the authority of Dāwūd b. Kathīr al-Raqqī, an “extremist” who died after 200/815, see al-Najāshī, *Rijāl*, p. 153.

30. Ishāq al-Aḥmar, *Bāṭin al-taklīf*, quoted in Ḥasan al-Ḥarrānī, *Ḥaqā’iq*, p. 172.

Several heresiographers state that they considered the latter 'Alī's servant and his envoy to humanity.³¹ Whether they indeed considered Muḥammad as a servant to 'Alī is unclear, but one Ghulāt text does state that 'Alī is God and Muḥammad his apostle, while also accepting that He manifests in the usual five persons.³²

The teachings of the “delegators”, or *mufawwiḍa*, who believed that God delegated (*fawwaḍa*) the creation of the world (or care for it) to Muḥammad or the Imams,³³ are attested throughout the second/eighth to the end of the fourth/tenth century. The famous second/eighth century Ghālī Mufaḍḍal b. 'Umar al-Ju'fī allegedly said that the Imams distributed the sustenance of men; another time, having argued about the divinity of the Imams with his friends, he decided to ask the Imam, who assured him that the Imams are but venerable servants of God who say nothing before He does, and who listen to His command.³⁴ Two centuries later, Muḥammad b. al-Muzaḥḥar Abū Dulaf al-Azdī al-Kātib is said to have been a madman who adhered to the teachings of the Mufawwiḍa (and the Mukhammisa).³⁵

The surviving Ghulāt texts only uphold the delegation of the Prophet Muḥammad, whom they at times call *al-makān* (lit. “the place”). At times he appears as a creator, and at times he is simply charged with managing God's creation. The author of *Kitāb al-tanbīh* says that “*al-makān* is the creator of things, he is His servant, listening and obedient to God, who created him unlike He created men, but He created him from light”.³⁶ In *Kitāb al-aẓilla*, Muḥammad is the first created thing, to whom God delegated the affairs of the world.³⁷

The diversity of views on God's relation to the world of humans notwithstanding, it is difficult to pinpoint whether different modes of the extolment of Muḥammad and members of his family were held by different groups within the Ghulāt camp. The available source evidence suggests that the different ways in which these individuals were revered do not reflect actually

31. Al-Qummī, *Maqālāt*, p. 59; al-Rāzī, *Kitāb al-zīna*, p. 307; al-Shahrastānī, *Kitāb al-milal wa l-niḥal*, Aḥmad Fahmī Muḥammad, ed., Beirut, 1413/1992, vol. 1, p. 179; Ibn Ḥazm, *Kitāb al-fiṣal*, English tr. in I. Friedlaender, “The Heterodoxies of the Shiites in the Presentation of Ibn Ḥazm”, *JAOS* 28 (1907), p. 66.

32. *Ādāb 'Abd al-Muṭṭalib*, in *Silsilat al-turāth al-'alawī* 6, Abū Mūsā and Shaykh Mūsā, ed., Lebanon, 2006, p. 263-65; the authorship of the text is as obscure as that of any other Ghulāt writing; however, among its narrators one finds the name of Ishāq al-Aḥmar al-Nakha'ī, who was said to be a follower of the group.

33. For references on the appearance of the idea in *ḥadīth*, see H. Modarressi, *Crisis*, p. 21-28.

34. Al-Kashshī, *Rijāl*, Jawād al-Qayyūmī al-Iṣfahānī, ed., Qum, 1427/2006, p. 271 and 273, nos. 587 and 591.

35. Al-Tūsī, *al-Ghayba*, Āghā Buzurg Tihirānī, ed., Najaf, 1385/1966, p. 254-56.

36. Ishāq al-Aḥmar, *Kitāb al-tanbīh*, quoted in Muḥammad b. Nuṣayr, *Kitāb al-mithāl wa l-ṣūra*, in *Silsilat al-turāth al-'alawī* 1, Abū Mūsā and Shaykh Mūsā, ed., Lebanon, 2006, p. 211, and al-Jillī, *Hāwī*, p. 203.

37. *Kitāb al-aẓilla*, pars. 1, 3, 13-14.

existing social divisions, for the belief in their delegation at times coexisted with straightforward statements about their divinity in the same text. This fluidity of views on the relations between divinity and humanity may have been made possible due to the absence of a regulating clergy and a unified canon, which allowed Ghulāt authors to express widely divergent views on the subject, ranging from “pentadism” to divinization to delegation.³⁸

1.4. Reincarnation and the Dark World of Matter

The notion of God’s manifestation in human form is sometimes formulated as the reincarnation (*tanāsukh*) of God’s spirit through generations of His representatives, mostly Biblical patriarchs, the Prophet Muḥammad, and the Shi’i Imams. The followers of eighth century rebel Bayān ibn Sam’ān al-Tamīmī (d. 737) believed that the divine spirit transmigrated (*tanāsakhat*) through a chain of prophets and imams into him, which made him divine.³⁹ A similar belief has been recorded for his contemporary ‘Abd Allāh ibn Mu’āwiya.⁴⁰

The idea of reincarnation as a purely human phenomenon is much more frequently attested in Ghulāt writings, and is present in virtually all descriptions of Ghulāt teachings by outsiders. References to it are dispersed throughout the Corpus and heresiographical literature, which attests that it was held by the Ghulāt rebels of the early-second/eighth century,⁴¹ and by the Mukhammisa described by al-Qummī toward the turn of the third/ninth.⁴² The latter’s pithy description of the group’s belief summarizes all the important points of the teaching as attested in other texts as well: they believe in *tanāsukh*, he writes, claiming that the souls of those who deny their doctrines are reborn in all kinds of bodies, human, non-human, edible, potable – in every sort animal or object that exist on earth, and even in stars and planets.

Reincarnation necessitates suffering and is at times equated with Hell.⁴³ As the darker counterpart of the ascent into the luminous world, it is described by using the imagery of donning new shirts (*qumṣān*) – only these shirts (or

38. For a detailed discussion, see M. Asatryan, *Cosmology and Community*, chapter 3.

39. Al-Baghdādī, *al-Farq bayna l-fīraq*, Beirut, 1402/1982, p. 237, 255, 272; al-Ash’arī, *Maqālāt al-islāmiyyīn*, ed. H. Ritter, 1929-1932, p. 14.

40. Al-Baghdādī, *Farq*, p. 64; al-Nāshī, *Masā’il al-imāma*, ed. J. van Ess, *Frühe mu’tazilitische Häresiographie: zwei Werke des Nāshī’ al-akbar*, Beirut, 1971, p. 37.

41. Al-Nawbakhtī, *Fīraq al-shī’a*, H. Ritter, ed., Istanbul, 1931, p. 35-36, 55; al-Baghdādī, *Farq*, p. 233-234; al-Malaṭī, *al-Tanbīh wa l-radd ‘alā ahl al-ahwā’ wa l-bida’*, ed. Muḥammad Zaynham Muḥammad ‘Azb, Cairo, 1992, p. 16; cf. al-Rāzī, *Kitāb al-zīna*, p. 308-310; al-Nāshī, *Masā’il*, p. 38; al-Ash’arī, *Maqālāt*, p. 6, 11; W. Tucker, *Mahdis*, p. 52-70; P. Crone, *Nativist*, p. 92-95, 233-251.

42. Al-Qummī, *Maqālāt*, p. 58-59; on the date of the work, see W. Madelung, “Bemerkungen zur imamitischen Fīraq-Literatur”, *Der Islam* 43 (1967), p. 38.

43. *Ādāb ‘Abd al-Muṭṭalib*, p. 265; Muḥammad b. Nuṣayr, *Kitāb al-mithāl wa l-ṣūra* p. 213, 232.

frames, *hayākil*) are darker and narrower –⁴⁴ or donning a clean shirt and sullying it through contact with filth.⁴⁵ Yet another metaphor is that of movement and transportation, denoted by the derivatives of the root *n-q-l*.⁴⁶

The word *tanāsukh*, which al-Qummī uses as a generic term for reincarnation in general, stands in more detailed accounts for rebirth into human bodies only. It is the lightest of punishments, and may be followed by graver ones – rebirth into animals, plants, and inanimate beings – depending on the gravity of one’s sin. These lower degrees of transformation are described in a detailed manner in *Kitāb al-ṣirāt*: good deeds move the believer up that Path and closer to God, and unbelief and the rejection of His call result in continuous rebirth into human or subhuman forms. Souls which do not merit ascent into higher realms are reborn in material form – human, animal, plant, and mineral. Like the degrees of the upper world, the different types of transformations are arranged in a hierarchical order. The lightest of punishments in its suffering is rebirth into other human bodies, called *nasūkhīyya* and *naskh* (derivatives of the same Arabic root as *tanāsukh*). Graver sins are punished by transformation into lower degrees of existence, such as animals (*maskh*, *masūkhīyya*), plants, and minerals (*raskh*).⁴⁷ While it is not indicated explicitly, the text leaves an impression that transformation happens after an individual’s death rather than during his lifetime.⁴⁸ Other texts, however, suggest that metamorphosis might occur in the individual’s lifetime.⁴⁹

One aspect of *Kitāb al-ṣirāt*’s discussion of transformation is tied into the idea of a universal balance between opposites, which in its turn goes back to the idea of God’s justice, who “[treats all people] equally, and judges them with one judgment, which is the same for both worlds, the luminous world, and the dark world”.⁵⁰ Opposites in the world are balanced in that they follow one another, are equal, and one always takes from the other what is owed.

44. *Ādāb ‘Abd al-Muṭṭalib*, p. 265; *Kitāb al-ṣirāt*, p. 125, 157-158, 160; al-Qummī, *Maqālāt*, p. 57.

45. Muḥammad b. Nuṣayr, *Kitāb al-akwār al-nūrāniyya wa l-anwār al-rūḥāniyya*, p. 186.

46. Cf. *nuqla* “transporting”, *manqūl* “transported”, *yatanaqqal* “is transported”, etc., see *Kitāb al-ṣirāt*, p. 164; *Ādāb ‘Abd al-Muṭṭalib*, p. 268; al-Qummī, *Maqālāt*, p. 59; al-Nawbakhtī, *Firaq*, p. 35.

47. For a list of transformations, see *Kitāb al-ṣirāt*, p. 129, 138. The terminology for the types of transformation comes in slight variations, which might be the result of its fluidity among the Ghulāt (perhaps due to their similar phonetic form), as well as of scribal errors or mistaken renderings by heresiographers (cf. Al-Rāzī, *Kitāb al-zīna*, p. 308; Muḥammad b. Nuṣayr, *Kitāb al-mithāl wa l-ṣūra*, p. 215; Y. Friedman, *The Nuṣayrī Religion*, Leiden, 2010, p. 105-106).

48. P. 185: *ḥulūl fī l-bashariyya* “incarnation in humanity”; p. 190: “his soul feels inclination toward the species in which he had descended (*ḥalla*) before”.

49. Cf. *Kitāb al-ashbāḥ*, pars. 11, 13; the reference here is not explicit but suggests that transformation is a punishment occurring in this life; pars. 31-2 suggest a more direct indication of the fact that transformation occurs within one’s lifetime. Still, there is evidence to the contrary as well (cf. par. 45).

50. *Kitāb al-ṣirāt*, p. 163.

Natural phenomena, day and night, the successive historical manifestations of truth and falsehood, and, finally, the world of humans and *musūkh*, all obey this law, which brings everything into an equilibrium.⁵¹ With regard to reincarnation, the idea of balance is expressed in the principle that one “returns what one owes” and “gets back what is owed”, which regulates the relationships between two individuals who alternate in incarnating in two different forms.⁵² When someone is killed by iron, he is then transformed into iron, and iron becomes transformed into a human being, “so the one that has been cut [by that iron] cuts his cutter”, and so forth.

A similar balance exists in the relations between the sexes, both among humans and animals. A Muslim may marry a Christian woman, who afterwards becomes incarnated into a Muslim man, and marries her former spouse, now a Christian woman.⁵³ *Kitāb al-ḥujub wa l-anwār* echoes this, saying that a woman is reborn a man, and a man is reborn a woman, so that she may take from him what he took from her – probably referring to sexual intercourse.⁵⁴ If a donkey covers a horse, *Kitāb al-ṣirāṭ* states, this means that in the next incarnation they both will return in the form of each other’s partner, and their roles will be reversed. In short,

[...] those who before were being carried, will carry their carriers, those who were killed will kill their killers, subjects will rule their sovereigns, and those who were ridden will ride their riders.⁵⁵

In its version of the teaching about reincarnation, *Kitāb al-ḥaḥṭ* mostly follows the same scheme as *Kitāb al-ṣirāṭ*, while introducing further details. The discussion here is based on two premises: first, that women are inferior to men, and second, that believers only become transformed into shapes that are better, and move to stations that are higher, while unbelievers only descend into lower forms. Following this logic, a believing man cannot be transformed into a woman, but a believing woman does indeed become a man in her path to perfection, never to return into a female body again. Unbelieving men, then, may become reborn into women on their downward path, whereas unbelieving women never become men.

Kitāb al-ḥaḥṭ then moves on from transgender humans to animals. Here, however, the logic is different: whereas with humans, male is better than female, with animals, edible is better than inedible. Hence, the better, edible animals become reborn into the opposite sex of the same species to preserve this superior quality of theirs, whereas the bad and inedible ones become

51. *Kitāb al-ṣirāṭ*, p. 146, 174-175, 177, 203.

52. *Kitāb al-ṣirāṭ*, p. 182-189.

53. *Ibid.*

54. *Kitāb al-ḥujub wa l-anwār*, p. 45.

55. *Kitāb al-ṣirāṭ*, p. 182-189.

reborn into the same sex of increasingly lower forms. Eventually, this second type becomes degraded to a degree where other animals dread it and hate it, ending up as fire-breathing sea monsters.⁵⁶

The deterministic, gripping image of the inevitable fall of unbelievers into lower forms is not shared by all the accounts. *Al-akwār al-nūrāniyya*, for example, uses the metaphor of the body as a shirt that can be sullied by contact with filth, stating that it can likewise be washed and made clean and agreeable again.⁵⁷ In *Kitāb al-mithāl wa l-ṣūra*, the unbelievers, having undergone transformation and suffered according to the degree of their sins, actually fulfill their dues and return to humanity.⁵⁸ The author of *Kitāb al-hujub wa l-anwār*, finally, tells that God Himself calls the people from *masūkhīyya* to return to humanity, then appears to them (*yatajallā*) and calls them to know Him and obey him; if they obey, He takes them to His *walāya*,⁵⁹ and if they refuse, He returns them to suffering.⁶⁰

Kitāb al-Ashbāḥ fits the notion of metempsychosis to its idea of the seven historical cycles, each with its own Adam and Devil. Its view of metamorphosis is interesting, in that it is used to explain why some animals are allowed to eat and to be exploited otherwise. The text agrees with other sources in that *masūkhīyya* into minerals, plants, and animals which are “eaten, ridden, and killed” aims to make them suffer for past sins.⁶¹ Furthermore, only those animals are edible which are atoning for past sins in the current historical cycle. The ones which originate in earlier cycles are forbidden to eat or use, for they are intended for the use of the inhabitants of those cycles.⁶²

1.5. Shadows, Phantoms, and the First Creation

In some of the creation stories, before making the material world and the humans, God created a set of luminous, spiritual beings that praise and extol Him after His own example. The story is attested in three Ghulāt treatises and its echoes have been preserved in Shi‘i *ḥadīth*. In most of these variants the luminous beings are said to be “shadows” (*aẓilla*) and “phantoms” (*ashbāḥ*). In some *ḥadīth*, they stand for all the people, in some just for the believers, and in others just for the Prophet and the Imams.

56. *Kitāb al-haft*, p. 147-152.

57. Muḥammad b. Nuṣayr, *al-Akwār al-nūrāniyya*, p. 186.

58. Muḥammad b. Nuṣayr, *Kitāb al-mithāl wa l-ṣūra*, p. 232.

59. On the idea of *walāya* in early Shi‘ism, see M. A. Amir-Moezzi, “Notes on Imami *Walāya*”, in *The Spirituality of Shi‘i Islam*, p. 231-275; M. Dakake, *Charismatic Community: Shi‘ite Identity in Early Islam*, Albany, 2007, p. 15 ff.

60. *Kitāb al-hujub wa l-anwār*, p. 21.

61. As in *Ādāb ‘Abd al-Muṭṭalib*, p. 265.

62. *Kitāb al-ashbāḥ*, pars. 31-32; for a similar explanation of edibility, see *Kitāb al-hujub wa l-anwār*, p. 87.

In *Kitāb al-haft*, the first thing that God created was a shadow (*ẓill*), which he made after His own image. He then divided it into numerous shadows (*aẓilla*); He glorified Himself and they glorified Him, praised Himself and they praised Him. From that act of praise God made the seventh heaven and the phantoms (*ashbāh*), and from His own praise He made the highest veil.⁶³ Similarly, in Chapter 25 (which likely belongs to a different textual layer⁶⁴) the Imams were made a thousand years before He had created Adam; they were souls (*arwāh*) around His throne (*‘arsh*), praising God. The denizens of heaven praised Him too, then they descended upon earth, and its denizens gave glory along with them.⁶⁵ In *Kitāb al-ashbāh*, the creation of the shadows and phantoms is in a reverse order but very similar to the previous text. The first thing He made were the believers, whom He made as *ashbāh*, then as *aẓilla*. He glorified and praised Himself, and the *ashbāh* glorified and praised Him.⁶⁶ Afterwards, He made the *aẓilla*; He glorified Himself and praised Himself, and the *ashbāh* responded to Him, whereas the *aẓilla* responded to the *ashbāh*, instead of responding to Him. From this mistake of the believers God created veils, and with them hid each believer from his fellow believers.⁶⁷ In a similar account found in *Kitāb al-anwār wa l-ḥujub*, God first created the denizens of the first light and the first Adam, followed by the denizens of six other lights and six other Adams – seven in all. He then taught them how to praise Him and how to extol Him.⁶⁸ It should be noted that in all three texts the terms used for “praise/glorify” and “extolment/glory” are the same, *sab-baḥa* and *hallala*.

In Shi‘i *ḥadīth*, which has absorbed numerous elements of Ghulāt thought, the idea of phantoms and shadows is amply attested. The two terms are sometimes used interchangeably, but sometimes denote distinct yet related entities. For instance, Ja‘far al-Šādiq allegedly said that “the first thing that God created are Muḥammad and his rightly guided and guiding family; they were phantoms of light (*ashbāh nūr*) before Him”; when asked what the phantoms are, the Imam said, “shadow of light (*ẓill nūr*), luminous bodies”.⁶⁹

63. *Kitāb al-haft*, p. 30 ff.

64. See M. Asatryan, *Cosmology and Community*.

65. *Kitāb al-haft*, Muṣṭafā Ghālīb, ed., Beirut, 1977, ch. 25, p. 68, this reading is more complete than Tāmir’s edition.

66. *Kitāb al-ashbāh*, par. 1.

67. *Kitāb al-ashbāh*, par. 8.

68. Muḥammad b. Sinān, *Kitāb al-anwār wa l-ḥujub*, in *Silsilat al-turāth al-‘alawī* 6, p. 66-67.

69. Al-Kulaynī, *al-Kāfī*, ed. ‘Alī Akbar al-Ghaffārī, Beirut, 1980, vol. 1, p. 442, 531; Furāt, *Tafsīr*, ed. M. al-Kāzim, Tehran, 1990, p. 74, 372, 552; Ḥasan al-‘Askarī (attr.), *Tafsīr*, ed. ‘Alī ‘Āshūr, n.p., 1426/2005, p. 177; al-Bursī, *Mashāriq anwār al-yaqīn*, Tehran, n.d., p. 41; see also, U. Rubin, “Pre-existence and Light: Aspects of the Concept of Nūr Muḥammad”, *Israel Oriental Studies* 5 (1975), p. 99-100.

In some traditions these luminous entities stand either just for the Prophet and his family,⁷⁰ but in many they also stand for the believers,⁷¹ or the people in general,⁷² and in most, they are said to have been made before everything else. In one tradition, Muḥammad al-Bāqir says that “while in shadows” (i.e., before the creation) the Imams were “light before God, before He had created the creation”. Ja‘far al-Šādiq says that while still in shadows, the Imams

were near our Lord, with no one else near Him... praising, worshipping, glorifying, and extolling Him... and no living being apart from us nearby; until He decided to create the things, and He created whatever He wished and however He wished, angels and others, then gave the knowledge of that to us.⁷³

In some *ḥadīth* the discussion of the *aẓilla* appears in the context of the primordial covenant (*mūthāq*) that God took from the Shi‘is (or Adam’s progeny). At the beginning of creation, while they were still shadows, God made a covenant with them, mandating that they should believe in God, be faithful to the Imams, and accept Muḥammad’s mission.⁷⁴

The teaching about the shadows and phantoms has been widely attested in heresiographies as well. Their authors attribute it to early second/eighth century Ghulāt rebels,⁷⁵ the Mukhammisa in the fourth/tenth century,⁷⁶ and the Nuṣayrīs and Ishāqīs of the sixth/twelfth.⁷⁷

1.6. Seven Adams, Seven Heavens, Seven Earths

In nearly all accounts concerning the Ghulāt, the notion of the primordial shadows and phantoms comes together with the idea of seven Adams living on seven earths. The story is found in several versions that resemble one another in general terms.⁷⁸ One of the most elaborate is in the opening chapters of *Kitāb al-ḥaft*, where, having created the shadows, the phantoms, His Veil, He created seven Adams. For each of them He created a Paradise and a heaven, and then – seven times everything He had first created. God took a covenant from

70. Al-Kulaynī, *al-Kāfī*, vol. 1, p. 441; vol. 4, p. 256; vol. 6, p. 576; al-Ṭūsī, *Tahdhīb al-aḥkām*, Sayyid Ḥasan al-Mūsawī al-Kharsān, ed., Beirut, 1971/1401, vol. 6, p. 55; Furāt, *Tafṣīr*, p. 338.

71. Al-Šaffār, *Baṣā‘ir al-darajāt*, Qum, 2005, p. 131; al-Kulaynī, *al-Kāfī*, vol. 1, p. 438; vol. 6, p. 256.

72. Al-‘Ayyāshī, *Tafṣīr*, Ḥāshim al-Rasūlī al-Maḥallātī, ed., Qum, 2000, vol. 1, p. 282.

73. Al-Kulaynī, *al-Kāfī*, vol. 1, p. 441.

74. Cf. M. A. Amir-Moezzi, *The Divine Guide in Early Shi‘ism: The Sources of Esotericism in Islam*, trans. D. Streight, Albany, 1994, p. 16, 34.

75. Al-Ash‘arī, *Maqālāt*, p. 7-8; Al-Baghdādī, *Farq*, p. 240; Al-Nāshī, *Masā’il al-imāma*, p. 37 (Arabic pagination); al-Nawbakhtī, *Firaq*, p. 31; cf. al-Shahrastānī, *al-Milal* vol. 1, p. 180-181.

76. Al-Qummī, *Maqālāt*, p. 56; Yāqūt, *Mu‘jam al-buldān*, vol. 4, Beirut, 1957, p. 447-48.

77. Al-Shahrastānī, *Milal*, vol. 1, p. 193.

78. For a discussion of several versions of the story, see M. Asatryan, “An Early Shi‘i Cosmology”, p. 6-10; id., “Shi‘i Underground Literature”.

the first Adam, and because he was the first to respond to it, he became superior to the remaining ones. Then God created seven days (one day for each heaven), and commanded each heaven to glorify Him in a certain way. The sevenfold creation is arranged in a hierarchical order. The highest and closest to God are the heaven, light, and Adam whom He created first, and who accepted the covenant before all others. The lowest are the ones He created last.⁷⁹

In *Kitāb al-ashbāḥ*, God placed the first Adam and his offspring in the seventh, i.e. highest heaven. He then placed the remaining Adams and their progenies in the remaining heavens, following a reverse order. Thus the seventh Adam ended up in the first heaven, which is the one nearest to us. The text continues to tell about a similar arrangement for the seven Demons and their offspring, whereby the first Demon and his children were placed in the seventh hell and so on, until the first Demon and his children ended up in the first, nearest hell.⁸⁰

Part II. Gnosticism and the Ghulāt

Many mythological and doctrinal themes assigned to the Ghulāt by their opponents and found in their literature are paralleled in one form or another in ancient religious literature, particularly the literary tradition called “Sethian Gnostic” by scholars (due to its focus on the figure of the third child of Adam and Eve, Seth, as revealer and savior), and, to a lesser extent, the related Mesopotamian religions of Manichaeism and Mandaeism. These themes include interest in identifying authority-figures as reincarnations of primeval patriarchs and savior-prophets, belief in the reincarnation of human souls, speculation about the celestial liturgy and doxology, and interest in the transformation of the self into a divine being with a divine body. At the same time, other characteristics of the Ghulāt, as outlined above, recall more general themes in ancient religious discourse and “Ophite” Gnosticism in particular: the description of seven heavens occupied by benevolent or malevolent rulers, speculation on the movement of the divine over the face of the primordial water, and the anthropogonic account wherein soul and spirit are added to the human body as distinct, separate events. More interestingly, characteristics of Ghulāt myth that have been held by scholars to be of Gnostic provenance – the accounts of the fall of the shadows or humans, or the creation of the world by the Prophet – will be shown not to be Gnostic at all. The present analysis thus yields a much more specific sense of how exactly we might say that Ghulāt literature is (or is not) “Gnostic”, and what particular pre-Islamic religious traditions seem to have influenced Ghulāt thought.

79. *Kitāb al-haft*, p. 18-20.

80. *Kitāb al-ashbāḥ*, pars. 23-24.

II.1. Reincarnated Saviors and Reincarnated Souls

The Ghulāt are perhaps best known for “exaggerating” the divinity of Muḥammad and his family, holding that these beings are none other than manifestations of divinity who have previously appeared as prophets and existed even before the creation of the material world. As Patricia Crone has recently observed, this defining tenet of Ghulāt thought recalls similar beliefs amongst three kinds of groups known to have occupied Syria and Mesopotamia as early as the second century CE: Jewish-Christians, Manichaeans, and transmitters of Sethian literature.⁸¹

“Jewish-Christian” is a modern, scholarly (if contested) term used to denote ancient groups which declared Jesus of Nazareth to be the Messiah, but continued to observe the legal precepts of the Jewish scriptures.⁸² Two Jewish-Christian groups were criticized by their opponents for, among other things, Christological teachings that declared the Savior to be a preexisting being who descended into the figure of Jesus. According to Epiphanius of Salamis (writing around the turn of the fifth century CE), the Ebionites claimed that Christ was in Adam and appeared to the Patriarchs, before returning in the guise of Jesus, being crucified, and returning to heaven.⁸³ Meanwhile, the author of the *Refutation Against All Heresies* (early third century CE) complains that the Elchasaïtes – adherents to the doctrines of the eponymous book of the Parthian prophet Elchasaï, who reportedly obtained a revelatory vision in 101 CE – believed that Christ preexisted in heaven, took on a body in Adam, and eventually reincarnated as Jesus of Nazareth.⁸⁴ Meanwhile, Epiphanius

-
81. P. Crone, *Nativist Prophets*, p. 279-316; for a *Forschungsbericht* on the impact of Jewish Christianity on early Islam, see G. Stroumsa, “Jewish Christianity and Islamic Origins”, in *Islamic Cultures, Islamic Contexts. Essays in Honor of Professor Patricia Crone*, ed. B. Sadeghi et al., Leiden, 2015, p. 72-96. The present discussion supplements these studies by summarizing some of the findings of D. M. Burns, “Jesus’ Reincarnations Revisited in Jewish Christianity, Sethian Gnosticism, and Mani”, in *Portraits of Jesus*, ed. S. Myers, Tübingen, 2012, p. 371-392.
82. The approach to “Jewish Christianity” taken here is that of, among others, G. Strecker, “Judenchristentum”, *TRE* 17 (1988), p. 310-325; cf. M. Jackson-McCabe, “What’s in a Name? The Problem of ‘Jewish Christianity’”, in *Jewish-Christianity Reconsidered: Rethinking Ancient Groups and Texts*, ed. M. Jackson-McCabe, Minneapolis, 2007, p. 7-38.
83. Epiph. *Pan.*, 30.3.4-5, using the numbering of F. Williams, *The ‘Panarion’ of Epiphanius of Salamis. Book I (Sects 1-46)*, Leiden, 2009, of Holl’s Greek text. Epiphanius elsewhere (*ibid.*, 30.14.4; 30.16.3-4) and Tertullian (*Carn. Chr.* 14) say instead that the Ebionites thought Christ to be an angel. For a recent *status quaestionis* of research into the Ebionites, see S. Häkkinen, “Ebionites”, in *A Companion to Second-Century Christian ‘Heretics’*, ed. A. Marjanen and P. Luomanen, Leiden, 2005, p. 248-78.
84. Hippolytus. *Refutatio Omnium Haeresium*, ed. M. Marcovich, Berlin, 1986, 10.2.1-2. On the question of the authorship of the *Refutatio*, see recently R. van den Broek, *Gnostic Religion in Antiquity*, Cambridge, 2013, p. 129-130. The classic treatment of the Elchasaïtes remains G. P. Luttikhuisen, *The Revelation of Elchasaï: Investigations into the Evidence for a Mesopotamian Jewish Apocalypse of the Second Century and its Reception by Judeo-*

says much the same of the Sampsaecans, an Elchasaite group in the Transjordan: “they confess Christ in name believing that he was created and that he appears time and again. He was formed for the first time in Adam, and he puts off the body of Adam and assumes it again whenever he wished (*ekduesthai de auton to sōma tou Adam kai palin enduesthai hote bouletai*)”.⁸⁵ Notably, the author of the *Refutatio omnium haeresium* accuses the Elchasaite teacher Alcibiades of Apamea of adherence to the teaching of Pythagoras, by which he means transmigration of souls – a doctrine distinct from the repeated descents of the savior.⁸⁶ It is unclear if he makes the claim in bad faith, or if he has simply misunderstood the content of Alcibiades’ teaching.

Mani himself probably was raised in an Elchasaite community, which scholarship widely regards as having influenced his doctrine that “the Paraclete” had appeared in many savior-prophets, before bestowing revelation on him in his youth, in Mesopotamia.⁸⁷ Finally, the *Homilies* and *Recognitions*, writings deriving from a lost, Jewish-Christian, Syrian novel assigned to the authorship of Clement of Rome, describe Jesus as an incarnation of a being known as the “True Prophet”, who appeared on multiple occasions throughout salvific history.⁸⁸ While this “reincarnational” Christology certainly derives from passages in the New Testament that theologians term “adoptionist”, it is relatively rare in early Christian literature, confined more or less to the Jewish-Christian texts discussed here, to the religion of Mani, and to the Sethian Gnostic works from Nag Hammadi; it is thus probably of Mesopotamian origin.⁸⁹

Christian Propagandists, Tübingen, 1985; see now also idem, “Elchasaïtes and Their Book”, in A. Marjanen and P. Luomanen (ed.), *Christian ‘Heretics’*, p. 335-364.

85. Epiph. *Pan.* 53.1.8, using the numbering of F. Williams, *The ‘Panarion’ of Epiphanius of Salamis. Books II and III. ‘De Fide’*, Leiden, 2013.
86. *Haer.* 9.14.1; see K. Hoheisel, “Das frühe Christentum und die Seelenwanderung”, *JAC* 27-28 (1984-1985), p. 24-46, 37; see also P. Crone, *Nativist Prophets*, p. 284; D. M. Burns, “Jesus’ Reincarnations Revisited”, p. 379.
87. On Mani’s theology of revelation and incarnation, see e.g. *Kephalaia*, ed. and trs. H. J. Polotsky and A. Böhlig, Stuttgart, 1940, §1, p. 36; for further passages and discussion, see J. C. Reeves, *Heralds of That Good Realm: Syro-Mesopotamian Gnosis and Jewish Traditions*, Leiden, 1996; D. M. Burns, “Jesus’ Reincarnations Revisited”, p. 388-391; P. Crone, *Nativist Prophets*, p. 296-301. The scholarly consensus is that Mani was raised in an Elchasaite community – see thus I. Gardner and S. N. C. Lieu, *Manichaean Texts from the Roman Empire*, Cambridge, 2004, p. 33-35; cf. the objections of G. P. Luttikhuisen, *Revelation of Elchasaï*, p. 210.
88. See for instance *Rec.* 1.52, 2.22.4; *Hom.* 3.21. For a *Forschungsbericht* on the Pseudo-Clementines, see F. S. Jones, “The Pseudo-Clementines: A History of Research”, *Second Century* 2/1-2 (1982), p. 1-34, 63-96; more recently, see the monograph of N. Kelley, *Knowledge and Religious Authority in the Pseudo-Clementines: Situating the Recognitions in Fourth-Century Syria*, Tübingen, 2006. For more on the “True Prophet”, see for instance C. A. Gieschen, “The Seven Pillars of the World: Ideal Figure Lists in the True Prophet Christology of the Pseudo-Clementines”, *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 12 (1994), p. 47-82; further, D. M. Burns, “Jesus’ Reincarnations Revisited”, p. 375-378.
89. Thus P. Crone, *Nativist Prophets*, p. 291.

“Sethian” is a modern scholarly appellation coined by Hans-Martin Schenke to describe a literary tradition, a cluster of discrete ideas and mythologouma among the Nag Hammadi texts.⁹⁰ Just as a variety of characteristics are spread across the Ghulāt corpus and by no means shared amongst all of it, the permutations of Sethian tradition are diverse, except for one trait: veneration of the patriarch Seth as revealer and savior.⁹¹ Strikingly, several Sethian treatises describe Seth as a heavenly being who descends to earth on multiple occasions to intercede on behalf of his “seed” (i.e., elect humanity), as for instance in the *Egyptian Gospel*:

Then, the [Great Seth was] sent by [the] Four Luminaries, [through] the will of the Autogenes [and] the entire Fullness... making three visits which [I] mentioned already – the flood, the fire, and the judgment of the archons and the powers and [the] authorities – in order to save (the race) that had gone astray.⁹²

Other Sethian apocalypses describe the ascents of human seers into heaven, where they obtain visions of the Godhead (phrased in the jargon of contemporary Neoplatonic philosophy) and are transformed (see further below), before descending to earth to preach salvation to the Seed of Seth.⁹³ Analysis suggests that these descending revealer-saviors are also best understood as avatars of the cosmic Seth,⁹⁴ probably developing in the same Mesopotamian

-
90. H.-M. Schenke, “Das sethianische System nach Nag-Hammadi-Handschriften”, in *Studia Coptica*, ed. P. Nagel, Berlin, 1974, p. 165-172; H.-M. Schenke, “The Phenomenon and Significance of Gnostic Sethianism”, in *The Rediscovery of Gnosticism: Proceedings of the International Conference on Gnosticism*, ed. B. Layton, Leiden, 1981, p. 588-616. The classic monograph remains J. D. Turner, *Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition*, Louvain – Paris, 2001. The present analysis follows T. Rasimus, *Paradise Reconsidered in Gnostic Mythmaking: Rethinking Sethianism in Light of the Ophite Evidence*, Leiden, 2009, p. 54-62, in distinguishing “Ophite” traditions, mistakenly first considered Sethian by Schenke, Turner, and others, from Sethian traditions, thus identifying the primary Sethian corpus as the *Apocalypse of Adam* (NHC V,5), the *Egyptian Gospel* (NHC III,2; IV,2), *Melchizedek* (NHC IX,1), *Zostrianos* (NHC VIII,1), *Allogenes* (NHC XI,3), *Marsanes* (NHC X,1), the *Three Steles of Seth* (NHC VII,5), sections of the *Apocryphon of John* (NHC II,1 and par.), *Trimorphic Protennoia* (NHC XIII,1), and the *Gospel of Judas*, and heresiological material from Epiphanius about the ‘Sethians’ and ‘Archontics’. See further D. M. Burns, *Apocalypse of the Alien God: Platonism and the Exile of Sethian Gnosticism*, Philadelphia, 2014, p. 50-51, 193-196.
91. B. A. Pearson, “The Figure of Seth in Gnostic Literature”, in Layton (ed.), *Rediscovery*, p. 473-504, 489, per the insight of George MacRae.
92. *Gos. Eg.* NHC IV,2.74.9-23 = III,2.62,24-63.9, slightly modified from that given in *Nag Hammadi Codices III,2 and IV,2: The Gospel of the Egyptians (The Holy Book of the Great Invisible Spirit)*, ed. and tr. A. Böhlig and F. Wisse, Leiden, 1975. See also B. A. Pearson, “Figure of Seth”, p. 498; J. C. Reeves, *Heralds*, p. 126-127; regarding the *Apocalypse of Adam* (NHC V,5), D. M. Burns, *Apocalypse*, p. 78-81.
93. *Zost.* NHC VIII,1; *Mars.* NHC X,1; *Allogenes* NHC XI,3.
94. B. A. Pearson, “Figure of Seth”, p. 490, 498; D. M. Burns, *Alien God*, p. 78-86. It is difficult to ascertain whether the Coptic Gnostic treatise about the celestial priest *Melchizedek* (NHC IX,2) is to be understood as an avatar of Seth, beyond his identity with Christ; see now K. Dalgaard,

milieu as did Manichaeism and Elchasaism.⁹⁵ Given the importance of these traditions in late ancient Mesopotamia, it is likely that they exerted a formative influence on the Ghulāt's veneration of the Prophet and his lineage as human incarnations of divine savior-prophets.

Related but distinct is another of the most famous of the Ghulāt doctrines: the reincarnation of souls (*tanāsukh*). As in Islam, the reincarnation of souls – particularly into animal bodies – is a rare doctrine in Jewish and Christian sources.⁹⁶ As mentioned above, the author of the *Refutatio* misleadingly charges an Elchasaite rival with Pythagoreanism, on the grounds of the latter's promotion of reincarnational Christology. Meanwhile, in some oblique passages the Sethian Gnostic treatise *Zostrianos* says that souls ascend after death to aeons named “repentance”, “sojourn”, and “self-begotten” (via regions that are “reflections” of these aeons), in the Milky Way; contemporary Greek thought held that souls underwent reincarnation in these celestial regions, and so it is reasonable to suppose that the treatise here describes metempsychosis.⁹⁷ Finally, a fundamental tenet of Manichaean eschatology is the reincarnation of soul-matter (light) into even plants and animals.⁹⁸

Tanāsukh is described in the Ghulāt literature in a more systematic and complex way, and with different idioms, than we find in Gnostic sources. For the Ghulāt, *tanāsukh* is articulated in terms of and even explains different human conditions in society, encompassing gender, class, faith, and beyond. In *Zostrianos*, there is very little systematic reflection on the various roles of reincarnated souls in society, and Sethian eschatology focuses instead on the salvation of the elect at the final judgment. On the other hand,

“A Priest of All Generations: An Investigation into the Use of the Melchizedek Figure from Genesis to the Cave of Treasures”, PhD Diss., Copenhagen, 2013, p. 182-183; cf. B. A. Pearson, “Figure of Seth”, p. 500. Similarly, the threefold descent of the divine mother, Pro(ten)noia, in *Trim. Prot.* and concluding the long recension of *Ap. John* is a tradition distinct from that of the incarnations of Seth (D. M. Burns, “Jesus’ Reincarnations Revisited”, p. 386-388).

95. J. C. Reeves, *Heralds*, p. 8, 126; D. M. Burns, *Alien God*, p. 143-147; P. Crone, *Nativist Prophets*, p. 294. I here omit discussion of the repeated embodiments (i.e., incarnations) of the descending revealer-savior Derdekeas in the obscure, non-Sethian treatise *Paraph. Shem* (NHC VII,1), suggested by P. Crone to be indebted to the same Mesopotamian baptismal milieu as the Sethians (p. 295-296). The relationship of this difficult work to the Sethian literary tradition discussed here remains mysterious to scholarship.

96. For survey (albeit with no attention to Nag Hammadi), see K. Hoheisel, “Seelenwanderung”, p. 34-42.

97. *Zost.* NHC VIII,1.12, 24-28, 42-44 (text given in *Zostrien*, ed. and trs. C. Barry *et al.*, Québec – Leuven, 2000). For discussion, see D. M. Burns, *Alien God*, p. 96-101; J. D. Turner, “Commentary: *Zostrianos*”, in C. Barry *et al.*, *Zostrien*, p. 483-662, 518-556.

98. For survey of materials and problems, see A. V. W. Jackson, “The Doctrine of Metempsychosis in Manichaeism”, *Journal of the American Oriental Society* 45 (1925), p. 246-268, updated by G. Casadio, “The Manichaean Metempsychosis: Typology and Historical Roots”, in *Studia Manichaica II: Internationaler Kongreß zum Manichäismus, 6-10. August 1989, St. Augustin/Bonn*, ed. G. Wießner and H.-J. Klimkeit, Wiesbaden, 1992, p. 105-130.

the Manichaeans, like the Ghulāt, taught that souls will be reincarnated in a reversal of fortunes appropriate to their actions – particularly those, of course, regarding their observance of Manichaean dietary practices:

And I will also tell you this, how the soul is transfused into other bodies. First, a small part of it is purified. Then, it is transfused into a dog or a camel or the body of another animal. And if it is a murderous soul, it is carried over into the bodies of lepers; and if it is found to have harvested, it is carried over into the bodies of the speech-impaired... And the reapers who harvest resemble the archons who exist from the beginning in darkness, since they ate from the armor of the First Man. Therefore, they must be reborn into grass or little beans or barley or corn or vegetables, so that they too shall be harvested and cut down. And if one eats bread, then he must be reborn as bread. And if he kills a bird, then a bird shall he be. And if he kills a mouse, then he shall be a mouse. And if he is a rich man in this world, when he departs from his body (*skēnōmotos*, “tent”), he must be reborn into the body of a poor man, so that he begs, wandering about, and afterwards goes into eternal punishment. And since this body belongs to the archons and matter, whoever plants a Persea-tree must enter into many bodies, until that same Persea-tree is felled. And if someone builds himself a house, he shall be rendered asunder into many bodies. If someone bathes, he fixes his own soul to water. And if someone does not give alms to the elect, he shall be punished in rebirths, and be reincarnated into the bodies of catechumens, until he gives many alms.⁹⁹

This conception of reincarnation adheres to the same principle governing *tanāsukh* according to the Ghulāt: one “returns what one owes”, the divine light. In Manichaeism, reincarnation serves as a great machine churning the souls, with the goal of sifting out, processing, and returning the divine light to heaven, and the activity and effects of this machine can be observed in everyday life on earth.¹⁰⁰ Crone is likely correct to highlight the importance of Zoroastrian doctrines of metempsychosis in evaluating the background in which reincarnation came to be discussed in early Islam,¹⁰¹ but Manichaean sources merit consideration as well.

99. From Epiphanius’ quotation of the Greek of the *Acta Archelai* – *Pan.* 66.28.1-6. As J. BeDuhn comments, “Human action is an integral part of natural processes, and involves the same kinetic energies. The Manichaean injunction to nonviolence and the avoidance of procreation, therefore, rests as much if not more on physical laws of cause and effect, and the forces governing biological processes, than on moral avoidance of causing harm to other beings. The human body itself is a fulcrum of these cosmic forces, and its formation and reproduction repeatedly play out these same conflicts” (*The Manichaean Body in Discipline and Ritual*, Baltimore – London, 2000, p. 82; for further commentary, see F. Williams ad loc. as well as Gardner and Lieu, *Manichaean Texts*, p. 184-185). Cyril of Jerusalem quotes and elaborates on this passage in his *Catecheses* 6.31 (cit. and discussed in A. V. W. Jackson, “The Doctrine of Metempsychosis”, p. 255).

100. *Man. Keph.* § 89-92, 94 is a full discussion; see further G. Casadio, “Manichaean Metempsychosis”, p. 109-113.

101. P. Crone, *Nativist Prophets*, p. 303 ff.

II.2. From Glory to Glory, from Human to Angelic Body

The praise of God uttered by the shadows in heaven as described in the opening chapters of the *Kitāb al-haft*, *Kitāb al-ashbāh*, and some Shi'i *ḥadīth* recalls commonplace ancient traditions about angels participating in a celestial liturgy, glorifying the Lord. These traditions are widespread in Jewish literature, particularly the apocalypses, as in *I Enoch*:

I observed and saw inside (the house) a lofty throne – its appearance was like crystal and its wheels like the shining sun; and (I heard) the voice of the cherubim; and from beneath the throne were issuing streams of flaming fire. It was difficult to look at it. And the Great Glory was sitting upon it...¹⁰²

By the early medieval period, an entire corpus of Jewish mystical literature focusing on these scenes of glorification before the heavenly throne (Heb. *merkavah*) had developed.¹⁰³ Jewish speculation about the celestial liturgy found a home in early Christian sources as well.¹⁰⁴ It is worth noting that this *topos* is particularly central to the Sethian Gnostic literature, which is replete with descriptions of heavenly servants and their hymns to God, as in the following prayer from *The Three Steles of Seth*, directed to the Barbelo, the first emanation of the transcendent first principle:

Unite us, as you were united; teach us [about] the things which you see; empower us, so that we might be saved, unto life eternal. For [we], we are shadows of you, just as [...] you are a shadow of [the one who] originally pre-exists. Hear us, first; [we] are eternal! Hear us, the Perfect Individuals; you are the aeon of aeons, the wholly-perfect one who is established together – you have heard! You have heard! You have saved! You have saved! We give thanks! We bless you always! We shall glorify you!¹⁰⁵

102. *I En.* 14.9-20, tr. E. Isaac, in *Old Testament Pseudepigrapha*, ed. J. H. Charlesworth, 2 vols., New York, 1983.

103. For recent survey of this literature and attendant scholarly debate about it, see P. Schäfer, *The Origins of Jewish Mysticism*, Tübingen, 2009.

104. Classic examples include *Asc. Is.* 7-10; *Apoc. Zeph.* ap. Clem. Alex. *Strom.* 5.11.77.2; see further below. On how later Christian ecclesiastical leaders negotiated traditions about the celestial liturgy, see now E. Muehlberger, *Angels in Late Ancient Christianity*, Oxford, 2013, p. 176-201.

105. *Steles Seth* NHC VII, 123.30-124.13, *passim* (text in *Nag Hammadi Codex VII*, ed. B. A. Pearson, Leiden, 1996). Other examples in the Sethian corpus are too numerous to list here, but see e.g. *Gos. Eg.* NHC IV, 2.59.2-22 and par.; *Zost.* NHC VIII, 1.127.1-15. On the relationship between Gnostic and Jewish *merkavah* traditions, see P. Alexander, "Jewish Elements in Gnosticism and Magic, c. CE 70–c. CE 270", in *The Cambridge History of Judaism*, vol. 3, *The Early Roman Period*, ed. W. Horbury et al., Cambridge, 1999, p. 1052-1078, 1059-1067; D. M. Burns, *Alien God*, p. 141-143.

The *Kitāb al-haft* and other treatises, together with said Shi‘i *ḥadīth*, stand in this larger tradition of speculation about the glorification of God in heaven beyond time and creation. Original to the Shi‘i text is God’s creation of the seventh heaven (or any heaven, for that matter) out of this glorification. The self-designation of the Sethian elect in the *Steles of Seth* as “shadows” is likely derivative of the Platonism which permeates the treatise, and probably does not inform the common use of the term for primordial divine beings in the Ghulāt literature.¹⁰⁶

Closely related to descriptions of the celestial liturgy are other Jewish traditions, pertaining to self-transformation – often described as transformation into an angel – by participation in the divine glorification. While these traditions are rooted in Jewish ideas about specifically the post-mortem transformation of the righteous in heaven, the evidence – such as *the Songs of the Sabbath Sacrifice* from Qumran – describes an alternative view, namely that some kind of kinship with the angelic servants could be accomplished in this life.¹⁰⁷ The Ghulāt notion of the ascent along the Great Chain of Being, described in *Kitāb al-Širāt*,¹⁰⁸ is in line with more general traditions from late ancient religion which describe the ascent and transformation of the soul in heaven, traditions that are not at all exclusively associated with Gnosticism.¹⁰⁹

However, the Ghulāt metaphors used to denote transformation during ascent – putting on a new “shirt”, and, at the seventh heaven, becoming an angel – recall widespread ancient traditions about deification, some of

106. Indeed, to the best knowledge of the authors, this passage is unique amongst ancient Gnostic texts in describing divine beings as ‘shadows’ of God. Cf. *Orig. World* NHC II,5, discussed below, n. 127-128.

107. On postmortem transformation of the righteous in Second-Temple Judaism, see J. J. Collins, “Apocalyptic Eschatology and the Transcendence of Death”, in idem, *Seers, Sybils and Sages in Hellenistic-Roman Judaism*, Leiden, 2001, p. 75-98. On angelification at Qumran and in earliest Christianity, see C. Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam: Liturgical Anthropology in the Dead Sea Scrolls*, Leiden, 2002, but regarding *ShirShabb.*, cf. C. Newsom, “‘He has Established for Himself Priests’: Human and Angelic Priesthood in the Qumran Sabbath Shirot”, in *Archaeology and History in the Dead Sea Scrolls: The New York University Conference in Memory of Yigael Yadin*, ed. L. H. Schiffman, Sheffield, 1990, p. 101-120. On angelification in early Christian sources, see H. W. Attridge, “On Becoming an Angel: Rival Baptismal Theologies at Colossae”, in *Religious Propaganda and Missionary Competition in the New Testament World*, ed. L. Bormann et al., Leiden, 1994, p. 481-498; J. J. Collins, “The Angelic Life”, in *Metamorphoses: Resurrection, Body, and Transformative Practices in Early Christianity*, ed. T. K. Seim and J. Økland, Berlin, 2009, p. 291-310.

108. Humanity, according to this text (and several others), is an intermediary between the luminous, spiritual world of God, and the lowly material one; good deeds and piety move one up a seven-fold ladder of spiritual degrees, ever closer to God (see *Kitāb al-širāt*, p. 81, 153).

109. The literature here is vast; useful surveys include A. Segal, “Heavenly Ascent in Hellenistic Judaism, Early Christianity, and their Environment”, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II.23, 1980, p. 1333-1394; I. Couliano, *Psychanodia: A Survey of the Evidence Concerning the Ascension of the Soul and Its Relevance*, Leiden, 1984.

which are associated with Gnosticism and Syria. A famous passage in the Jewish apocalypse 2 *Enoch* describes the investiture and angelification of the eponymous seer in the seventh heaven.¹¹⁰ The human recovery of the garment of glory divested by fallen angelic beings is attested in the Targumim and pseudepigrapha.¹¹¹ The Sethian Gnostic text *Zostrianos* describes the (repeated!) angelification of the seer via his celestial baptisms, and celestial doxology, at both the descriptive and participatory levels, is a central theme to Sethian literature in general.¹¹² Meanwhile, the adoption of a new “garment” is a common theme associated with early Christian baptism,¹¹³ particularly in Syriac speculation about the possibility of recovering the prelapsarian garments of Adam and Eve.¹¹⁴ These traditions are to be distinguished from the much more widespread metaphor of the body as a filthy garment adopted by the soul entering physical life, common to Platonic as well as Judeo-Christian sources.¹¹⁵ Clothing metaphors were also used to describe the soul itself, e.g. as a garment washed in baptism or even taking on new garments in heaven.¹¹⁶

110. 2 *En.* 20-22 (numbering following that given in Charlesworth [ed.], *Old Testament Pseudepigrapha*).

111. *Tg. Ps.-J.* Gen 3:21 and *Pirqe R. El.* 20 (the serpent’s skin donned by Adam and Eve), *Apoc. Abr.* 13:7-14 (Azazel’s heavenly garment donned by Abraham), cit. and discussed by A. Orlov, *Dark Mirrors: Azazel and Satanael in Early Jewish Demonology*, Albany, 2011, p. 49-51.

112. *Zost.* NHC VIII,1.6-7, VIII,1.6-7, 13; J. D. Turner, “Commentary”, p. 504-505; D. M. Burns, *Alien God*, p. 122-134.

113. Classics include W. A. Meeks, “The Image of the Androgyne: Some Uses of a Symbol in Earliest Christianity”, *HR* 13/3 (1974), p. 165-208.; D. R. MacDonald, *There is No Male and Female: The Fate of a Dominical Saying in Paul and Gnosticism*, Philadelphia, 1987.

114. E.g., *Gos. Thom.* log. 22; *Odes Sol.* 11:10-12, 21:3-4, 25:8-9; W. A. Meeks, “Image of the Androgyne”, p. 194-196; D. R. MacDonald, *No Male and Female*, p. 58-59, 159-160. On the garments of Paradise in Syriac literature, see S. Brock, “Clothing Metaphors as a Means of Theological Expression in Syriac Tradition”, in *Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter*, ed. M. Schmidt and C. F. Geyer, Regensburg, 1982, p. 11-38; Jewish sources and parallels are surveyed by A. Orlov, *Dark Mirrors*, p. 51-54. Syrian speculation about Christ’s putting on the body of Adam is more in line with the thought of Paul (e.g. 1 Cor 15) than the reincarnational Christology of the Elchasaites or Sethian texts (cf. P. Crone, *Nativist Prophets*, p. 285, 301-303).

115. E.g., *Gos. Thom.* log. 37, per J. Z. Smith, “The Garments of Shame”, in idem, *Map is Not Territory: Studies in the History of Religions*, Chicago, 1978, p. 1-23; *Auth. Log.* NHC VI,3.32.2-8, discussed by U. Tervahauta, *A Story of the Soul’s Journey in the Nag Hammadi Library. A Study of Authentikos Logos (NHC VI,3)*, Göttingen, 2015, p. 71. In Mandaicism, see e.g. *Right Ginza* 3, in *Gnosis: A Selection of Gnostic Texts*, ed. W. Foerster, 2 vols., Oxford, 1974, p. 2:202; in later Platonism, see *Chald. Or.* frgs. 196, 201 (per the numbering of *The Chaldean Oracles: Text, Translation, and Commentary*, ed. and tr. R. Majercik, Leiden, 1989). Generally, see N. H. Dahl and D. Hellholm, “Garment-Metaphors: The Old and the New Human Being”, in *Antiquity and Humanity: Essays on Ancient Religion and Philosophy: Presented to Hans Dieter Betz on His 70th Birthday*, ed. A. Yarbro Collins and M. M. Mitchell, Tübingen, 2001, p. 139-58.

116. See e.g. *Exeg. Soul* NHC II,7.131.27-132.2 and *Gos. Phil.* NHC II,3.57.3-8, 57.19-22, 70.5-9, respectively, discussed in H. Lundhaug, *Images of Rebirth: Cognitive Poetics and Transformational Soteriology in the ‘Gospel of Philip’ and the ‘Exegesis on the Soul’*, Leiden – Boston, 2010,

In toto, traditions about divine beings hymning God, the possibility of human worshippers becoming angels and joining them, and the use of the metaphor of clothing to describe progressive descent/ascent along the salvific spectrum were widespread across ancient Judaism and Christianity. At the same time, such traditions coalesced in particularly vibrant and coherent ways in the Syrian milieu, and in the Sethian Gnostic literature which seems related to it. This same milieu would have had much to contribute to the formation of Ghulāt protology and soteriology.

II.3. Seven Heavens, Seven Demons; First Waters, First Humans

Other characteristics of Ghulāt thought recall themes prominent in Gnosticism and Judeo-Christian apocrypha more widely; others are known from the Gnostic literary tradition called “Ophite”, due to its focus on the figure of the Serpent (Grk. *ophis*) in the Garden of Eden, and its sound advice to Adam and Eve to disobey the creator-god and eat of the Fruit of Knowledge. For instance, a striking aspect of Ghulāt cosmology is the postulation of the *Kitāb al-ashbāḥ* (and, to an extent, *Kitāb al-haft*) that seven Adams and devils occupy seven paradises in seven heavens and seven hells, respectively. The subdivision of heavens into seven may be traced to Babylonian literature of at least the second millennium BCE, from which it passed into early Jewish and Christian literature, particularly the apocalypses.¹¹⁷ The reduplication of Adams for each heaven seems to be original to the Ghulāt literature, but certainly recalls the widespread ancient traditions which assign each of the seven heavens a ruler. In Ophite Gnosticism, these rulers are malevolent, theriomorphic beings;¹¹⁸ in the Jewish descriptions of the seven heavens, they are just as often home to benevolent (if irksome) angels. One might hypothesize that the author of the *Kitāb al-ashbāḥ* was inspired by both sets of traditions – where the seven heavens are occupied by malevolent and benevolent beings, respectively – in formulating the doctrine of the seven Adams and devils.

Meanwhile, in the *Kitāb al-aẓilla* and *Kitāb al-kursī*, God puts his throne on the primordial water, makes four spirits as its pillars, and creates “intelligence”, telling it to “turn towards” him and then “turn away”. The scene is

p. 94-99, 106-109, 248, 252-254. Similarly (in the Syrian context), see the *Hymn of the Pearl*, discussed in D. M. Burns, “‘It poured itself entirely over Me’: Christian Baptismal Traditions and the Origins of the *Hymn of the Pearl*”, in *Gnosticism, Platonism, and the Late Ancient World: Essays in Honour of John D. Turner*, ed. K. Corrigan, T. Rasmusus et al., Leiden, 2013, p. 261-273, 267-269.

117. See A. Yarbro Collins, *Cosmology and Eschatology in Jewish and Christian Apocalypticism*, Leiden, 1996, p. 21-54, re: e.g. *T. Levi* 2 (Recension B); *Apoc. Mos.* 35:2; *Apoc. Ab.* 19; 2 *En.* 20-22; *Asc. Is.* 7-10.

118. T. Rasmusus, *Paradise Reconsidered*, p. 103-128; A. Yarbro Collins, *Cosmology and Eschatology*, p. 50-51 (on the Valentinian Ptolemy ap. Ir. *Haer.* 1.5.2, as well as some Ophite sources).

derivative of a widespread motif also extant in canonical Shi'i *ḥadīth*, but its background in pre-Islamic traditions is not well-understood.¹¹⁹ As mentioned above, scenes featuring God's throne with its four "living beings" were central to Jewish, Christian, and Gnostic mysticism. The movement of "intelligence" is spun out of Gen 1:2, where the Spirit of God moves over the face of the waters. However, intelligence's movement *back and forth* recalls a particular mythologoumenon about the movement of Sophia over the primordial waters in the Gnostic *Apocryphon of John*.¹²⁰ While intelligence was ordered to move back and forth, however, Sophia's movement is a frenzy, expressing her distress and regret at having given birth without the consent of her consort-aeon.

The anthropogony of the *Kitāb al-aẓilla* and *Kitāb al-kursī* is also worth highlighting, for here, God bestows upon Adam first a soul (*naḥs*) and then a spirit (*rūḥ*). The distinction between the sleeping soul and the intelligent spirit in the creation of humanity recalls several scenes attested in Ophite Gnostic literature, in turn derivative of first-century Jewish Platonism. For instance, in the *Apocryphon of John*, the archons create a human body that is "psychic" (*psychikon*) – i.e., made out of soul (*psychē*) – in imitation of the preexisting, divine Human Being, but it is "inactive" (*argon*).¹²¹ Benevolent celestial agents trick the chief archon into blowing his creative power – his *pneuma* ("spirit", "breath") – into the face of this soul-body: "and the body moved, becoming powerful, and it radiated light".¹²² Similarly, in the Ophite text *The Hypostasis of the Archons*, it is the "spiritual" (*pneumatikē*) principle which inhabits the primal Eve, who awakens Adam, "only endowed with soul" (*psychikos tērf*), from his slumber.¹²³ Later, it enters the body of the Serpent, who advises them to eat of the Tree of Knowledge, an act which shows them that they lack spiritual substance (*pneuma*).¹²⁴ A third Gnostic anthropogony, also

119. For preliminary analysis, see I. Goldziher, "Neuplatonische und gnostische Elemente im Ḥadīṭ", *Zeitschrift für Assyriologie* 22 (1908), p. 317-324.

120. "Then, the mother began "to move", having understood the deficiency (she had brought about), in the diminishment of the brightness of her light. And she became dark, because her consort had not agreed with her'. And I said, 'Lord, what (does it mean, that) "she moved (to and fro)"?' And he smiled, and replied: 'do not think that it is as Moses said – i.e., "upon the waters" – rather, when she (Sophia, the mother) saw the evil which had come into being, and the theft which her son had committed, she repented. [And she did not dare to return, but she was moving] about. And the movement is this "to and fro" ' (NHC II,1.13.13-26, using the restorations to the text from its parallel in NHC IV,1 per *The Apocryphon of John: Synopsis of Nag Hammadi Codices II,1;III,1; and IV,1 with BG 8502,2*, ed. and tr. M. Waldstein and F. Wisse, Leiden, 1995).

121. On *Ap. John* as a complex work that incorporates both Ophite and Sethian literary traditions, see T. Rasimus, *Paradise Reconsidered*, p. 57 *passim*; D. M. Burns, *Alien God*, p. 50.

122. *Ap. John* NHC II,1.19.10-33, 32-33. A "spirit", probably manifesting "verbal expression" (*šaje*), also moves "to and fro" on the waters following the return of Yaltabaōth's mother, Pistis Sophia, to heaven in an untitled Ophite cosmogony (*Orig. World* NHC II,5.101.1-2).

123. *Hyp. Arch.* NHC II,4.89.3-18.

124. *Ibid.*, 89.31-90.19. For recent commentary, see T. Rasimus, *Paradise Reconsidered*, p. 145-147.

Ophite, describes how the “psychic” body of Adam lays inert “like an abortion” until the figure Wisdom-Life (*Sophia-Zoē*) sends her “breath” (*nife*)¹²⁵ to him, enabling him to move.¹²⁶

This particular exegesis of Genesis 1:26-27 and 2:7, seeking to reconcile and explain the narratives through distinguishing between the inferior, human “soul” and superior, divine “spirit”, is prominent in “Ophite” literature, but not exclusive to it.¹²⁷ As Birger Pearson has shown, the Jewish Platonist Philo of Alexandria (first century CE) makes a similar subordination in his own discussions of Genesis 1-2, and such a distinction may underlie the debate between the apostle Paul and his opponents outlined in 1 Corinthians 2 and 15.¹²⁸ It is thus likely that the Ophite texts here draw upon a common well-spring of Hellenistic Jewish exegesis also available to Philo and Paul, at least as early as the first century CE. Conversely, something resembling the Ophite traditions survives in the (likely much later)¹²⁹ Mandaean literature, where, for instance in the *Right Ginza*, the “soul fell into the body” of Adam (and Eve), granting them perception and knowledge that they did not initially possess upon the creation of their bodies.¹³⁰ Elsewhere, the demiurge Ptahil creates Adam in his own image and lends him his spirit (*rūhā*); the (seven, evil) “planets” give him “their own mysteries”; yet Adam and Eve remain unable to stand. Only through intervention from the celestial emissary Adakas do Adam and Eve come to live.¹³¹

Hellenistic Jewish exegetical tradition about Adam and Eve becoming alive and intelligent only after they are granted an extra spiritual faculty thus appears to survive all the way into Mandaean literature, probably via some reliance upon or shared source with one of the aforementioned Ophite texts.

125. A translation of the Grk. *pneuma* or perhaps *pnoē*.

126. *Orig. World NHC* II,5.114.29-115.5, 115.11-15. Later, his soul-endowed consort, Eve-Life, awakens him, in a passage obviously based upon or sharing a source with Eve’s awakening of Adam in *Hyp. Arch.* (*ibid.*, 115.30-116.8).

127. It is not among the “Ophite characteristics” delineated by T. Rasimus, *Paradise Reconsidered*, p. 55.

128. B. A. Pearson, “Philo and Gnosticism”, *ANRW* 2.21.1 (1984), p. 285-342, esp. p. 326-327, 330, 337, regarding inter alia Phil. *Spec.* 4.123; *id.*, *Opif.* 134 ff. Pearson notes (*op. cit.* p. 327, n. 122) the thesis of E. Schweizer (s.v. “*Pneuma*”, *TWNT* 6 (1959), p. 387-453, 394) that the subordination of “soul” to “spirit” is of Jewish, not Greek, origin.

129. K. Rudolph, for instance, dates Mandaean tradition to the third century CE (“Mandaeanism”, in *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, ed. W. Hanegraaff et al., Leiden, 2006, p. 751-756, esp 751), although, as he admits, the manuscripts are medieval. Scholarship remains wary of using Mandaean sources to reconstruct a pre-Christian myth of the “redeemed redeemer”, as once did the ‘History of Religions School’ (*Religionsgeschichtliche Schule*).

130. In W. Foerster, *Gnosis*, p. 2:184.

131. *Ibid.*, p. 2:198. Adakas is an “alien man” who is “alien to the world” and who inhabits Adam; the planets despise him (*ibid.*, p. 2:199). Cf. the “resident alien” motif common to early Christian literature, and particularly Sethian Gnosticism and Manichaeism (D. M. Burns, *Alien God*, p. 102-106).

Some version of this same tradition appears to be transmitted in the *Kitāb al-aẓilla* and *Kitāb al-kursī*. These texts draw upon traditions common to ancient Jewish and Christian apocrypha concerning the seven heavens and their rulers that were particularly important in Ophite literature. While the movement of the divine spirit or wisdom back and forth along the face of the primordial water before creation is a mythologoumenon more specific to the *Kitāb al-aẓilla*, *Kitāb al-kursī*,¹³² and *Ap. John*, it certainly derives from very well-known Jewish sapiential traditions about the pre-existence of divine Wisdom and her presence at the very first creation.¹³³ Each of the Ghulāt mythologoumena discussed in this section is thus prominent in Gnostic literature but not particular to it, and thus serves as evidence *not of the “Gnostic” character of Ghulāt thought, but its emergence from a milieu in which traditions also favoured by some ancient Gnostic writers circulated*. The evidence does not permit judgment as to whether Gnostic texts, like *Ap. John*, served as the mediators of these traditions into Ghulāt Islam.

II.4. Gnostic or not? – Creation, Knowledge, Libertinism

The purportedly “Gnostic” character of other Ghulāt mythologoumena does not stand up to scrutiny, as in the case of the story of the fall and subsequent embodiment of the pre-existing shadows in the several Ghulāt texts discussed above. One scholar states that this myth is “probably of pre-Islamic gnostic origin”, yet there is nothing particularly Gnostic about it.¹³⁴ The descent of the soul into matter is, as stated above, a common theme in ancient religions, particularly important to the Platonists; the failure of pre-existent souls to contemplate the divine unabatedly, and their fall into the body, is central to the decidedly non-Gnostic theologian Origen of Alexandria (third century CE).¹³⁵ Another scholar has suggested that the myth recalls the tradition preserved in the untitled Ophite cosmogony from Nag Hammadi, which describes chaos as derivative of a “shadow” (*haibās*), a darkness that is primordial but created (a “product” – *ergon*).¹³⁶ From this shadow emerges primal

132. Cf. also Furāt, *Tafsīr*, p. 372.

133. E.g., Wisd 9:9; see further P. Schäfer, *The Mirror of His Beauty: Feminine Images of God from the Bible to the Early Kabbalah*, Princeton – Oxford, 2002, p. 25-26, 34.

134. H. Halm, “Golāt”, in *EIR*.

135. E.g., Orig. *Princ.* 1.4ff, 2.8.3-4. For further survey of sources and discussion, see M. J. Edwards, *Origen Against Plato*, Aldershot, 2002, p. 87-97.

136. Orig. *World NHC* II, 5.97.30-98.7: “If it is [agreed between] all [humanity] concerning chaos – that it is darkness – it in fact derives from a shadow, which is called ‘darkness’. And the shadow actually comes from a product that exists from the start. And it appears that it (i.e., the product) did exist prior to the time that chaos came into being, and (that) it (i.e., chaos) follows upon the first product...”

matter (*hylē*).¹³⁷ Yet this “shadow” has nothing to do with the fall of souls. Rather, this passage about it addresses the nature of the substance whence derives evil – a problem of ancient physics. More importantly, it has nothing to do with ancient Gnosticism per se: myths that distinguish God from the false, at times evil, god responsible for creating the cosmos, and that stress the kinship between human beings and the former, true God. These myths were associated in antiquity with individuals who were reputed to call themselves “Gnostics” (*gnostikoi*), because they possessed knowledge (*gnōsis*) of their true, divine natures.¹³⁸

If the term “Gnosticism” is a modern invention used to describe beliefs associated with these “Gnostics” who created a firestorm in the ancient churches, ought we use the term to talk about Ghulāt traditions and literature? In other words, were the Ghulāt “Gnostics”? Ghulāt accounts of the creation of the cosmos are thus decisive evidence for answering this question since the Ghulāt are at times designated “Gnostic” on account of their purported “dualism”.¹³⁹ The accounts are not uniform, but neither of them are strictly “Gnostic”. In the teachings of the Mufawwiḍa, as exemplified in *Kitāb al-aẓilla*, *Kitāb al-kursī*, and other Ghulāt writings,¹⁴⁰ creation is delegated by God to the preexistent, divine Muḥammad. While hardly mainstream in an Islamic context, this idea is no more “Gnostic” than the common Christian conception of the divine Word (*logos*) as the creator of the universe (John 1:1-4). It is no ground for comparison of the divinized Prophet or his cousin Alī with the blind, confused, and at times malevolent demiurges of ancient Gnostic mythos.¹⁴¹ Meanwhile, in the *Umm al-Kitāb*, the fallen shadow Azazil – an unpleasant being known from the Jewish

137. *Ibid.*, 99.2-14 (as suggested by B. Beinhauer-Köhler, “Engelsturz motive”, p. 167): “Next, the shadow perceived that there was something stronger than it; it became jealous (...) Since that very day, the principle of envy has been manifest in all the ages and their worlds. And that envy was found as (an) abortion, without any spirit (i.e., life) in it. It became like the shadows, in a vast, aqueous substance. It was then that matter came into being from shadow, being thrown into a region of chaos”. (I here employ Bethge’s emendation of *cholē* [“bile”] to *hylē* [“matter”] – see H.-G. Bethge and B. Layton, “Treatise Without Title On the Origin of the World: Critical Edition and Translation”, in *Nag Hammadi Codex II*, 2-7, ed. B. Layton, 2 vol., Leiden, 1989, p. 2:28-134.)

138. See D. M. Burns, “Providence, Creation, and Gnosticism According to the Gnostics”, *Journal of Early Christian Studies* 24/1 (2016), p. 55-79. Focus on reports about ancient *gnostikoi* and the myths associated with them was suggested by B. Layton, “Prolegomena to the Study of Ancient Gnosticism”, in L. M. White and L. O. Yarbrough, ed., *The Social World of the First Christians: Essays in Honor of Wayne Meeks*, Minneapolis, 1995, p. 334-350, expanded and refined by D. Brakke, *The Gnostics: Myth, Ritual, and Diversity in Early Christianity*, Cambridge, MA, 2010.

139. E.g., B. Beinhauer-Köhler, “Engelsturz motive”, p. 174.

140. Cf. H. Modarressi, *Crisis*, p. 21 ff.; M. Asatryan, “Shiite Underground Literature”.

141. Cf. S. M. Wasserstrom, “The Moving Finger”, p. 18-19.

pseudepigrapha¹⁴² – engages in his own creative activity, believing himself to be the sole creator before being rebuked by God.¹⁴³ As Ioan Couliano notes, nothing takes place contrary to divine will in this latter account; there is no counter-god, no “dualism”.¹⁴⁴ Similarly, Manichaeism is not “Gnosticism” per se, because in Manichaean myth, the demiurge is a benevolent being belonging to the realm of light.¹⁴⁵

Meanwhile, much scholarship on the Continent prefers to use the terms “Gnostic” or *Gnosis* to denote the great body of religious discourse where the key to salvation is knowledge,¹⁴⁶ at times specifying this salvation as kinship with the divine.¹⁴⁷ Here, too, a case has been made for the “Gnostic” character of the Ghulāt,¹⁴⁸ and the *Kitāb al-ṣirāṭ*’s interpretation of the Qur’anic “path” as a road of inner knowledge leading to salvation would by this line of reasoning be Gnostic indeed.¹⁴⁹ However, focus on salvation via knowledge qua liberation from the rulers of the cosmos is hardly a *Hauptmotiv* of the Ghulāt literature, and the terms of this salvation as a spiritual ascent culminating in the shedding of the body is, as discussed above, not characteristic of “Gnosticism” alone.

Similarly misleading is the designation of the Ghulāt as “Gnostic” based upon a purported semblance to the infamous sexual libertinism charged to the Gnostics by their opponents.¹⁵⁰ The Nag Hammadi literature provides no unambiguous evidence of lassitude, and scholarship is divided as to how to read the testimony of the heresiographers on the subject, anchored to rumors of practices reflecting or re-enacting a myth of the seduction of a demiurgic figure in order to release imprisoned, divine light through intercourse.¹⁵¹ Indeed, a very

142. For references to Azazel in Jewish texts, see D. P. Wright, “Azazel”, *ABD* (1992), p. 1:536-537; for recent scholarship on this figure, see A. Orlov, *Dark Mirrors*, p. 11-81.

143. *Umm al-Kitāb*, pars. 124-126.

144. “Bogomilism, Catharism, and Lurian Kabbalah are deeply interested in the same kind of speculations. However, there is nothing Gnostic about them, let alone dualistic. The fall of the Devil is here a Qur’anic story; the Devil is *not* a second principle...” (*Tree of Gnosis*, p. 37). Cf. B. Beinhauer-Köhler, “Engelsturzmotiv”, p. 162, agreeing that “der Hochislam” rejects dualistic traditions, since Allah rules over both good and evil, but perhaps overestimating the autonomy and potency of evil in the *Umm al-Kitāb*.

145. On the “Living Spirit” qua demiurge, see e.g. *Man. Keph.* § 32-33, 69; S. N. C. Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China: A Historical Survey*, Manchester, 1985, p. 14-15; P. van Lindt, *The Names of Manichaean Mythological Figures: A Comparative Study on Terminology in the Coptic Sources*, Wiesbaden, 1992, p. 81-89.

146. See e.g. C. Marksches, “Gnosis/Gnostizismus, II. Christentum”, *RGG*⁴ 3, 2000, cols. 1045-1053, esp. 1045.

147. See e.g. R. van den Broek, *Gnostic Religion in Antiquity*, p. 2-3.

148. Thus B. Beinhauer-Köhler, “Engelsturzmotiv”, p. 162, n. 2,

149. Thus H. Corbin, *Cyclical Time*, p. 153.

150. On the “antinomianism” of the Ghulāt, see H. Halm, “Gölāt”, in *EIR*, p. 62.

151. For contrasting approaches, cf. M. A. Williams, *Rethinking “Gnosticism”*, p. 163-188, and R. van den Broek, “Sexuality and Sexual Symbolism in Hermetic and Gnostic Thought and Practice

common way to slander one's foes in the Roman Empire was to accuse them of fornication and perversion – the more extreme, the “better”.¹⁵² Now, according to the Ghulāt, a soul who has achieved the seventh and final degree of spiritual ascent is free from the duty to worship and acquires knowledge without needing to study. This hardly amounts to lassitude of a sexual sort – after all, the road to this final degree is paved by putting *off* the physical body.¹⁵³ Ghulāt doctrines of creation, salvation through knowledge, and libertinism thus recall at best only superficially the ancient Gnostic doctrines about these topics.

Conclusion

The parallels between Ghulāt, Gnostic, and other ancient literatures outlined above do not indicate a dependence of the Ghulāt on known Gnostic sources (Sethian or otherwise) per se. Rather they show that the Ghulāt drew from a variety of religious traditions, many of which are associated with Gnosticism, particularly the literary traditions of Ophitism and especially Sethianism. The upshot of this analysis is that while much of Ghulāt thought is original, much is indebted to Sethian Gnostic and related traditions from the Roman East, such as Manichaeism.¹⁵⁴ At the same time, despite this indebtedness to these Gnostic traditions, Ghulāt thought should not be characterized as strictly “Gnostic” or even “dualistic”, and therefore designation of it as a kind of “Islamic Gnosis” is a misnomer.

Conversely, scholars of ancient Gnosticism can here obtain a much more clear idea of the reception-history of Gnostic ideas in the medieval period beyond the great dualistic religions of Manichaeism, Mandaeanism, and Bogomilism.

(Second-Fourth Centuries)”, in *Hidden Intercourse: Eros and Sexuality in the History of Western Esotericism*, ed. W. J. Hanegraaff and J. J. Kripal, Leiden, 2008, p. 1-21. However, the myth of the seduction of the archon (on which, see *Epiph. Pan.* 25.2.2-2.4, 26.2.1, 26.4.5-7, 26.9.3), is in fact attested in *Paraph. Shem* NHC VII,1.19.26-21.36, in addition to numerous Manichaean sources (e.g., T. bar Konai, *Librum Scholiorum*, ed. Addai Scher, 2 vols., Louvain, 1954, p. 2:316.12-18; see further D. M. Burns, “Gnosis Undomesticated: Archon-Seduction, Demon Sex, and Sodomites in the *Paraphrase of Shem* (NHC VII,1)”, *Gnosis: Journal of Gnostic Studies* 1 [in press]).

152. On the social context of such accusations, see R. M. Grant, “Charges of Immorality Against Religious Groups in Antiquity”, in R. van den Broek and M. J. Vermaseren (eds), *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions: Studies Presented to Gilles Quispel on the Occasion of his 65th Birthday*, ed. R. van den Broek and M. J. Vermaseren, Leiden, 1981, p. 161-189.

153. See also B. Beinhauer-Köhler, “Engelsturmotive”, p. 174.

154. Cf. H. Halm, “Gnosis/Gnostizismus, V. Islam”, *RGZ* 3, 2000, cols.1058-1059, 1058: “die Herkunft der Vorstellungen aus bestimmten vorisl. Gnost. Gemeinden – etwa aus dem Manichäismus – ist nicht nachzuweisen: Lehren und Begriffsapparat der isl. Gnostiker sind durchaus eigenständig”; cf. id., *Die islamische Gnosis*, p. 11: “Gnostische Lehren in islamischem Gewand treten schon gegen Ende des 1./7. Jahrhunderts und verstärkt im 2./8. Jahrhundert in der alten Metropole al-Madā’in (Ktesiphon) und bald auch im arabischen Kūfa auf”.

Scholarship has long recognized the importance of the Jewish-Christian trope of reincarnated savior-prophets (mediated via Mani) for the development of the notion of Muḥammad as the “seal of the prophets”, and particularly the Shi‘i doctrine of the Mahdī;¹⁵⁵ as noted above, recent work has highlighted the Sethian evidence from Nag Hammadi as well. We can now say that while Sethian mythologoumena do not appear in the Ghulāt sources, many themes and motifs shared between Sethian, Jewish-Christian, and Manichaean sources do, pointing towards a shared Mesopotamian milieu – what John C. Reeves has loosely termed “Syro-Mesopotamian Gnosis”.¹⁵⁶ At the same time, other ideas widespread in ancient Jewish and Christian apocrypha, but particularly Ophite Gnosticism, are to be found in Ghulāt sources. We know from the later Christian heresiographer Theodore bar Konai (eighth century CE) that Gnostic traditions recalling both Ophitism and Sethianism continued to circulate in the Syro-Mesopotamian milieu at least up to the first Islamic century.¹⁵⁷ Therefore we can reasonably posit that Gnostic and Manichaean traditions in some form(s) were available to the authors of Ghulāt texts, who created a mix of these pre-Islamic ideas and the teachings of the newly emerged Muslim religion.¹⁵⁸

155. Regarding Muḥammad, see G. Stroumsa, “Jewish Christianity”, esp. p. 87-88; for the Mahdī as well, see K. Hoheisel, “Seelenwanderung”, p. 37; H. Corbin, *Cyclical Time*, p. 158; C. A. Gieschen, “Seven Pillars”, p. 66; S. A. Arjomand, “Messianism, Millennialism and Revolution in Early Islamic History”, in A. Amanat and M. Bernhardtsson, *Imagining the End: Visions of Apocalypse from the Ancient Middle East to Modern America* (London, 2002), p. 108-115.

156. J. C. Reeves, *Heralds*.

157. *Lib. Schol.* p. 2:319.29-320.26. The classic discussion remains H.-C. Puech, “Fragments retrouvés de l’Apocalypse d’Allogène”, in *id.*, *En quête de la gnose*, 2 vols., Paris, 1978, p. 1:271-298; more recently, see S. M. Wasserstrom, “The Moving Finger Writes”, p. 10-11; T. Rasimus, *Paradise Reconsidered*, p. 93-96; P. Crone, *Nativist Prophets*, p. 294.

158. ... Just as “the wide distribution of these (Gnostico-magico) religious designations throughout the Aramaic milieu out of which Mughīra emerged, a milieu that was notably syncretistic and that freely transmitted ideas and images through translations, would have likely been the source of his own use of these terms” (S. M. Wasserstrom, “The Moving Finger Writes”, p. 13). Wasserstrom (*ibid.*, p. 14ff) thus goes on to describe this milieu as that of Mani and the Elchasaites – to which one might add Sethian Gnostic traditions.

LES RACINES DOCÉTISTES DE L'IMAMOLOGIE SHI'ITE

Daniel De SMET

CNRS, Paris

Comprends, ô Mufaḍḍal, que l'imam entre dans les corps à sa guise et les quitte à sa guise, quand il le veut, tout comme l'un d'entre nous ôte son manteau ou sa chemise, sans la moindre fatigue et sans aucune difficulté. Lorsqu'ils avaient encerclé al-Ḥusayn pour le massacrer, il sortit de son corps ; « Dieu l'éleva vers lui » (Cor. 4 : 158) et le prémunit contre les ennemis¹.

Voilà la réponse donnée par le sixième imam shi'ite Ja'far al-Ṣādiq (m. 148/765) à son disciple al-Mufaḍḍal b. 'Umar al-Ju'fī, qui le questionnait sur la manière dont le meurtre d'al-Ḥusayn « est apparu aux gens » (*ishtabaha 'ala l-nās*), tout comme antérieurement le meurtre de Jésus était apparu à ses contemporains. La question du disciple présuppose d'emblée une similitude entre la mort tragique du prophète Jésus et celle de l'imam al-Ḥusayn, ce que son maître Ja'far al-Ṣādiq ne fait que confirmer, en faisant allusion aux fameux versets coraniques sur la crucifixion :

Ils ont dit : « Oui, nous avons tué le Messie, Jésus, fils de Marie, le Prophète de Dieu ». Mais ils ne l'ont pas tué ; ils ne l'ont pas crucifié ; cela leur est seulement apparu ainsi (*shubbiha lahum*). Ceux qui sont en désaccord à son sujet restent dans le doute ; ils n'en ont pas une connaissance certaine ; ils ne suivent qu'une conjecture ; ils ne l'ont certainement pas tué, mais Dieu l'a élevé vers lui (*rafa'ahu llāhu ilayhi*). Dieu est puissant et juste (Cor. 4 : 157-158)².

Par conséquent, les corps de Jésus et d'al-Ḥusayn étaient comme des chemises, des enveloppes charnelles dont le propriétaire pouvait se dépouiller à tout moment. Leurs ennemis – respectivement les Juifs et les Omeyyades –,

1. Al-Mufaḍḍal al-Ju'fī (attribué à), *Kitāb al-Haft al-sharīf*, éd. M. Ghālib, Beyrouth 1964, p. 96.
2. Tout au long de cet article, les versets coraniques sont cités d'après la traduction de D. Masson, *Le Coran*, Paris 1967.

ignorant la nature réelle des prophètes et des imams, sont dans l'illusion d'avoir tué les envoyés de Dieu, alors qu'en réalité, ils n'ont détruit que leurs « vêtements » matériels.

Historiquement, il est impossible d'établir si cet enseignement remonte réellement aux imams shi'ites, en particulier à Ja'far al-Šādiq. Le fait est qu'il appartient à un ensemble de « révélations secrètes » du sixième imam à al-Mufaḍḍal b. 'Umar al-Ju'fī. Ces traditions, souvent transmises par l'intermédiaire de Muḥammad b. Sinān, un contemporain des imams Ja'far al-Šādiq, Mūsā al-Kāẓim (m. 183/799) et 'Alī al-Riḍā (m. 203/818), ont été recueillies en des traités postérieurs qui ont été transmis simultanément par les Nuṣayris et les Ismaéliens : le *Kitāb al-Haft al-sharīf* (ou *al-Haft wa-l-aẓilla*), le *Kitāb al-Širāṭ* et le *Kitāb al-Ashbāḥ wa-l-aẓilla*. Des traditions similaires, présentées comme l'enseignement secret du cinquième imam Muḥammad al-Bāqir (m. vers 114/732) à un autre membre du clan al-Ju'fī, Jābir b. Yazīd al-Ju'fī, forment le noyau primitif de ce qui deviendra plus tard le traité persan intitulé *Umm al-Kitāb*³.

Loin de refléter une doctrine homogène, cette « Mufaḍḍal-Tradition » reconnaît, d'une façon ou d'une autre, une nature divine aux prophètes et aux imams. Conçue de façons diverses, cette nature divine se manifeste continuellement sur terre, au cours des nombreux cycles que compte l'histoire du monde, en revêtant un corps humain qui lui sert de « voile » (*ḥijāb*, *satr*), de « moule » (*qālab*), de « chemise » (*qamīṣ*) ou d'« enveloppe » (*ghilāf*). Parmi d'autres doctrines caractéristiques de la « Mufaḍḍal-Tradition » (comme la métempsycose et surtout la *masūkhiyya* ou transmigration des âmes humaines en des corps animaux, végétaux et minéraux), la divinisation des prophètes et des imams est sévèrement condamnée comme *ghuluww* – « exagération en matière de religion »⁴ – non seulement par les sunnites, mais aussi par la plupart des shi'ites duodécimains qui accusent al-Mufaḍḍal et les siens d'avoir poussé l'impiété jusqu'à falsifier les propos des imams, raison pour laquelle ils auraient été excommuniés sans la moindre complaisance par les imams eux-mêmes⁵.

3. L'histoire compliquée de cette « Mufaḍḍal-Tradition », avec ses multiples ramifications, a été reconstituée par H. Halm en une suite de deux articles hautement innovants : « Das "Buch der Schatten". Die Mufaḍḍal-Tradition der *Ġulāt* und die Ursprünge des Nuṣairiertums (I) », *Der Islam* 55 (1978), p. 219-266 ; *id.* (II), *Der Islam* 58 (1981), p. 15-86.
4. D. De Smet, « Exagération », dans M. A. Amir-Moezzi (éd.), *Dictionnaire du Coran*, Paris 2007, p. 292-295.
5. Dans le Hadīth shi'ite duodécimain, innombrables sont les traditions relatives au *takfīr* prononcé par les imams contre tel ou tel disciple trop « enthousiaste ». Cela n'empêche certains traditionnistes, comme al-Kashshī (m. vers 340/950) et al-Kulaynī (m. 329/940), de citer des traditions d'al-Mufaḍḍal ; voir H. Halm, « Buch der Schatten (I) », p. 228-235. Dans le shi'isme duodécimain, la notion de *ghuluww* est toute relative, tout comme son application à la thèse de la divinité de l'imam ; voir M. A. Amir-Moezzi, *La religion discrète*, Paris 2006, p. 89-108.

Les hérésiographes, en premier lieu les shi'ites al-Nawbakhtī (m. vers 300/912-3) et al-Qummī (m. vers la même date), présentent les courants «ultra-shi'ites» (dans le sens de *ghulāt*, «ceux qui exagèrent dans la religion») des Ḥarbiyya (disciples d'Ibn Ḥarb), des Khaṭṭābiyya (sectateurs d'Abu l-Khaṭṭāb) et des Mukhammisa (les «quintuples» qui reconnaissent une pentade de divinités) comme étant directement inspirés par le type d'hérésies qu'al-Mufaḍḍal a prétendu avoir recueilli de la bouche des imams⁶. Or, ces mouvements du 2^e/viii^e siècle (en particulier les Khaṭṭābiyya) sont souvent considérés, sans doute avec raison, comme des précurseurs de l'ismaélisme, qui n'entrera en scène qu'au siècle suivant⁷. Il est bien connu que les hérésiographes ont tendance à fabriquer des sectes, en fragmentant des mouvements plus ou moins homogènes pour en faire autant d'hérésies distinctes, voire rivales, avec un «hérésiarque» à la tête de chaque fraction. Ainsi, au cours des premiers siècles de l'islam, ils font surgir une multitude de sectes shi'ites qui professent des doctrines similaires, tout en étant en désaccord sur l'identité de l'imam légitime. Face à cette fragmentation délibérée des hérésiographes, les sources shi'ites elles-mêmes plaident plutôt en faveur d'une certaine continuité entre les divers mouvements.

Les travaux de Mohammad Ali Amir-Moezzi ont démontré que, malgré l'installation d'une «orthodoxie rationaliste» après l'occultation définitive du douzième imam et l'avènement de la dynastie shi'ite des Buyides, certains auteurs duodécimains sont restés fidèles à la tradition ancienne, «ésotérique», et ce jusqu'à notre époque⁸. L'ismaélisme a connu sous les Fatimides un phénomène analogue de standardisation aux normes de l'islam dominant, mais en une moindre mesure que les Duodécimains, puisqu'elle fut surtout l'œuvre d'une seule personne : le Qāḍī al-Nu'mān (m. 363/974), la figure-phare de l'orthodoxie fatimide. Nonobstant les différences doctrinales d'un courant à l'autre, l'ismaélisme présente une continuité, à travers ses ramifications multiples, avec les traditions attribuées aux premiers imams par des «exagérateurs» du type d'al-Mufaḍḍal. Or, il me semble que cette continuité n'a pas encore été mesurée à sa juste valeur.

Il est en effet généralement admis qu'un ouvrage comme le *Kitāb al-Haft* n'a aucun rapport apparent avec la doctrine ismaélienne, tout comme l'*Umm al-Kitāb*, dont le noyau remonterait à la secte des Mukhammisa et qui n'aurait

6. H. Halm, «Buch der Schatten (II)», p. 19-25 ; 58-64 ; Id., *Die islamische Gnosis. Die extreme Schia und die 'Alawiten*, Zurich – Munich 1982, p. 69-78 ; 199-230.

7. Al-Nawbakhtī, *Firaq al-Shi'a*, éd. M. Š. Āl Baḥr al-'Ulūm, Najaf 1936, p. 69 : « Les Ismaéliens, ce sont les Khaṭṭābites, les disciples d'Abu l-Khaṭṭāb » ; *Umm al-Kitāb*, éd. W. Ivanow, *Der Islam* 23 (1936), § 52-53, p. 97 : « La doctrine ismaélienne a été fondée par les disciples d'Abu l-Khaṭṭāb » ; cf. F. Daftary, « The Earliest Ismā'īlīs », *Arabica* 38 (1991), p. 216-226.

8. M. A. Amir-Moezzi, *Le guide divin dans le shi'isme originel*, Lagrasse 1992 ; Id. *Religion discrète*.

subi qu'un léger remaniement par une main ismaélienne tardive⁹. Cependant, tout en appartenant également à la littérature nuṣayrie, le *Kitāb al-Haft* est transmis par les Ismaéliens nizārites de Syrie et c'est de leurs bibliothèques que proviennent les manuscrits ayant servi à l'édition du texte. Le fait que les Nizārites considèrent le *Kitāb al-Haft* comme un ouvrage ismaélien s'expliquerait par le « syncrétisme nuṣayri-ismaélien » introduit par le chef nizārite Rashīd al-Dīn Sinān – le terrifiant « Vieux de la Montagne » des Croisés. Celui-ci ayant acquis au cours du 6^e/XII^e siècle les principales forteresses nuṣayries de Syrie et mis la main sur leurs bibliothèques, un grand nombre de Nuṣayris serait passé dans le camp des Ismaéliens, qui à leur tour auraient subi leur influence¹⁰. Je vois mal, en revanche, comment expliquer par ce même syncrétisme le fait que la branche ismaélienne rivale – celle des Ṭayyibites, active au Yémen et en Inde, donc loin des Nizārites et des Nuṣayris de Syrie – revendique elle aussi le *Kitāb al-Haft* comme appartenant à sa tradition, tout en accordant une grande autorité à al-Mufaḍḍal et aux autres membres de la famille al-Ju'fī¹¹. De surcroît, le *Kitāb al-Ashbāḥ wa-l-adhillā*, texte apparenté au *Kitāb al-Haft* et qui fait également partie du « patrimoine nuṣayri », a lui aussi été transmis par les Ṭayyibites¹². Enfin, un certain consensus existe aujourd'hui autour de l'origine de l'*Umm al-Kitāb* : il s'agit d'un produit des milieux *ghulāt* de Kūfa, proche du *Kitāb al-Haft* et autres textes similaires. Mais sa présence en Asie Centrale, parmi des communautés nizārites qui le considèrent comme un texte sacré, n'a toujours pas reçu d'explication satisfaisante¹³.

De prime abord, on pourrait résumer l'histoire doctrinale de l'ismaélisme en trois phases successives :

9. Ainsi, p. ex., F. Daftary, *Ismaili Literature. A Bibliography of Sources and Studies*, Londres – New York 2004, p. 163 (« It [le *Kitāb al-Haft*] does not contain any Ismaili ideas »), p. 165 (« The *Umm al-Kitāb*, which does not contain any Ismaili doctrines »).
10. H. Halm, « Buch der Schatten (I) », p. 263-265 ; F. Daftary, *Ismaili Literature*, p. 163. L'existence d'un phénomène d'osmose entre les communautés chiites minoritaires de la région syro-libanaise – Nizārites, Nuṣayris, Druzes et Duodécimains – est un fait attesté, mais il demeure insuffisamment étudié.
11. H. Halm, « Buch der Schatten (I) », p. 265 n. 281.
12. Le texte a été récemment édité par M. Asatryan, « An Early Shī'ī Cosmology. *Kitāb al-ashbāḥ wa-l-aẓilla* and its Milieu », *Studia Islamica* 110 (2015), p. 1-80, à base de deux manuscrits appartenant à l'*Institute of Ismaili Studies* de Londres. La présence de cet écrit dans les bibliothèques ṭayyibites est confirmée par le répertoire de W. Ivanow, *Ismaili Literature. A Bibliographical Survey*, Téhéran 1963, p. 97, n° 370, qui note au sujet de ce texte : « a work definitely belonging to the Yamanite period ».
13. Bien qu'il existe une littérature assez abondante sur l'*Umm al-Kitāb*, rien de vraiment nouveau a été découvert sur la transmission du texte et sa présence chez les Nizārites du Pamir depuis W. Ivanow, « Notes sur l'"Ummu'l-Kitāb" des Ismaéliens de l'Asie Centrale », *Revue des Études Islamiques* 6 (1932), p. 419-426.

(1) Origine lointaine dans les mouvements dits «*ghulāt*» de Kūfa, Baṣra et environs, dont témoignent l'*Umm al-Kitāb*, le *Kitāb al-Haḥḥ* et textes apparentés (comme le *Kitāb al-Ashbāḥ wa-l-adhillā* et le *Kitāb al-Širāṭ*) ; ces écrits sont tantôt taxés de «pré-ismaéliens» ou «proto-ismaéliens», tantôt de «pré-ṇuṣayris»¹⁴. Il en résulte une origine commune de l'ismaélisme, du ṇuṣayrisme et de la tradition duodécimaine «non-rationaliste». Des thèses ultra-chiïtes du type de celles contenues dans les ouvrages cités sont publiquement professées par des mouvements *ghulāt* comme la Khaṭṭābiyya et la Mukhammisa, considérés comme des précurseurs de l'ismaélisme.

(2) Apparu au cours de la seconde moitié du 3^e/IX^e siècle, l'ismaélisme rompra progressivement avec cet héritage «extrémiste» en faveur d'une doctrine plus «modérée», plus respectable donc aux yeux du public musulman. La modération se fait dans la *da'wa* orientale (Iran et Asie Centrale) par l'adoption massive du néoplatonisme islamisé des *falāsifa* ; dans la *da'wa* occidentale, fatimide (Maghreb, Égypte, Syrie), elle est une nécessité de fait, une condition pour pouvoir établir un Empire shi'ite dont la plupart des sujets n'étaient pas Ismaéliens (création du droit fatimide par le Qāḍī al-Nu'mān, le premier – et apparemment aussi l'unique et le dernier – juriste ismaélien).

(3) La décadence et la chute de l'Empire fatimide (en 567/1171) sonnent le glas de l'«orthodoxie ismaélienne» : apparaissent deux branches rivales, les Nizārites et les Ṭayyibites, qui retournent d'une façon ou d'une autre aux anciennes thèses «extrémistes». Les anciens recueils de traditions d'al-Mufaḍḍal et autres *ghulāt* sont remis à l'honneur, grâce au «syncrétisme» entre les ṇuṣayris et les Nizārites de Syrie, alors qu'il s'avère plus difficile d'expliquer le phénomène analogue pour les Nizārites d'Iran et d'Asie Centrale, ainsi que pour les Ṭayyibites yéménites et indiens.

Si cette vision de l'histoire de l'ismaélisme n'est pas fausse en soi, elle a tendance à trop fragmenter les diverses phases et courants, de sorte que la continuité sous-jacente n'apparaît pas suffisamment. À défaut de reconnaître cette continuité, il est difficile de situer la doctrine ismaélienne dans son contexte historique précis et de rendre compte de certains faits qui troublent une périodisation trop rigide. Pour ne citer que deux exemples, un texte d'époque fatimide, le *Kitāb al-Kaṣḥf* attribué à Ja'far b. Maṇṣūr al-Yaman (m. vers 346/957), contient deux traités dont la thématique et la terminologie rappellent fortement la tradition ṇuṣayrie¹⁵. Plutôt que de postuler un syncrétisme

14. La thèse de la littérature proto-ismaélienne est, entre autres, défendue par l'éditeur du *Kitāb al-Širāṭ*, L. Capezzone, «Una nuova fonte per lo studio dell'eterodossia islamica : il *Kitāb al-Širāṭ* attribuito a Mufaḍḍal b. 'Umar al-Ġu'fī», *Rivista degli Studi Orientali* 67 (1993), p. 266-269 ; *Id.*, «Il *Kitāb al-Širāṭ* attribuito a Mufaḍḍal ibn 'Umar al-Ġu'fī», *Rivista degli Studi Orientali* 69 (1995), p. 295-304 (L. Capezzone inclut parmi les textes proto-ismaéliens certains traités du corpus alchimique attribué à Jābir b. Ḥayyān).

15. H. Halm, «Buch der Schatten (II)», p. 83-84.

nuṣayri-ismaélien dès le 4^e/x^e siècle, la similitude s'explique par l'utilisation de sources communes, comme le *Kitāb al-Haft* et textes apparentés, qui apparemment circulaient en milieu ismaélien depuis le début. Ceci est confirmé par un second exemple : les Épîtres druzes écrites sous le règne du calife fatimide al-Ḥākim (386/996-411/1021) véhiculent un ensemble de thèses empreintes de *ghuluww*, mais dûment intégrées dans un cadre ismaélien. Nous aurons l'occasion d'y revenir.

L'étude de cette continuité reste en grande partie à faire. Dans le présent article, je voudrais y apporter une contribution modeste en concentrant mon attention sur la manière dont les auteurs ismaéliens conçoivent la relation entre les deux natures, humaine et divine, des prophètes et des imams. Au centre de cette thématique se situe la mort corporelle – par définition violente – des messagers divins, dont le prototype est la crucifixion de Jésus telle qu'elle est décrite dans le Coran. Sur ce point, les Ismaéliens de différents courants et époques s'inscrivent dans la tradition de leurs ancêtres, les présumés *ghulāt*, qui véhiculent à leur tour une certaine christologie de type « docétiste ». Je commencerai par les *ghulāt*, enchaînerai avec les Ismaéliens, pour finir sur la christologie docétiste des ébionites et des manichéens, qui semble être une source majeure de l'islam shi'ite.

Les ombres (*aẓilla*), les silhouettes (*ashbāḥ*), les esprits (*arwāḥ*) et les corps

Au cours de ses entretiens avec al-Mufaḍḍal b. 'Umar al-Ju'fī, l'imam Ja'far al-Ṣādiq révèle à son disciple que la génération de notre monde terrestre est le produit d'une longue dégénérescence, marquée par les révoltes successives des créatures contre les commandements de leur Créateur. La première chose que Dieu – Lumière pure – créa à partir de sa volonté (*mashī'a*) est la lumière ombragée (*al-nūr al-ẓillī*), qui se divisa ensuite en de nombreuses ombres (*aẓilla*). Celles-ci reçurent pour vêtement (*libās*) des « silhouettes » (*ashbāḥ*)¹⁶, à savoir des corps lumineux, animés par des esprits (*arwāḥ*). Ces « silhouettes » habitaient les sept cieux, chaque ciel étant présidé par son propre Adam. Caché derrière un voile (*hijāb*) de lumière, Dieu s'adressa

16. Il n'est pas évident de rendre le terme *shabḥ*, pluriel *ashbāḥ*, en une langue occidentale : « corps d'une personne qu'on aperçoit de loin » (Kazimirski) ; « indistinct shape, apparition, phantom, ghost, specter, spirit... » (Wehr). M. Asatryan, « An Early Shī'i Cosmology », traduit par « phantoms », H. Halm par « Schemen », M. A. Amir-Moezzi (*Guide divin*, p. 81-82) par « silhouettes ». Cette dernière solution, qui a l'avantage d'échapper à l'ambiance *halloween*, sera adoptée ici.

directement aux « silhouettes », pour leur transmettre ses enseignements et ses ordres. Ayant transgressé les commandements divins, les « silhouettes » tombèrent sur terre et revêtirent des corps opaques¹⁷.

Désormais caché derrière un voile impénétrable, Dieu n'entretient plus aucun contact direct avec les créatures¹⁸. Par miséricorde, il leur envoie toutefois des émissaires (*rusul*), dont le premier est Muḥammad. Ces émissaires sont des « ombres » qui se couvrent d'abord d'un « voile spectral » (*al-ḥijāb al-shabḥī*), puis d'un « voile spirituel » (*al-ḥijāb al-rūḥī*), avant de revêtir un corps de chair et de sang¹⁹. Bien que le texte ne le spécifie pas de façon explicite, on peut déduire du *Kitāb al-Haft* que Muḥammad – « ombre » et « silhouette » préexistant à la génération de notre monde corporel – s'y manifeste en une lignée ininterrompue d'« amis de Dieu » (*awliyā' Allāh*), à savoir les prophètes et les imams.

En effet, interrogé par al-Mufaḍḍal sur la manière dont naissent les prophètes et les imams, Ja'far al-Ṣādiq enseigne qu'ils ne sont pas générés par une femme : leur « mère » est un homme, à savoir un ange²⁰.

Lorsque Dieu veut faire apparaître l'imam extérieurement (*fi l-ẓāhir*) afin d'éduquer (*ta'dīb*) les créatures, il envoie un esprit (*rūḥ*) qui était auprès de lui et le fait entrer dans l'enfant qui est purifié de toute souillure [...]. La naissance de l'imam et sa mort ne sont pas une naissance ni une mort. Elles sont plutôt pareilles à un homme qui met une chemise et l'enlève quand il le veut²¹.

Par conséquent, étant tous des « amis de Dieu », les fins tragiques d'al-Ḥusayn, de 'Alī, de Zacharie, de Jean-Baptiste et de Jésus sont identiques : leurs ennemis se sont imaginé de les avoir tués, alors qu'en réalité leur mort ne fut qu'apparente. Ce que le Coran rapporte au sujet de la crucifixion de Jésus (4 : 157-158), s'applique à tous les « amis de Dieu », en particulier à la mort d'al-Ḥusayn à Karbalā'²². Ja'far raconte alors à al-Mufaḍḍal les événements du jour de *'āshūrā'*. Avant le début de la bataille, al-Ḥusayn appelle auprès de lui Gabriel, qui aussitôt professe la divinité de l'imam : « Tu es Dieu en

17. Al-Mufaḍḍal al-Ju'fī (attribué à), *Kitāb al-Haft*, p. 15-24. Une doctrine analogue (avec des variantes) est exposée dans le *Kitāb al-Ashbāḥ wa-l-aẓillā* et dans le *Kitāb al-Ṣirāṭ*.

18. Nous reconnaissons ici le thème, crucial dans l'ismaélisme, de l'alternance d'un cycle de manifestation (*dawr al-kashf*) et d'un cycle d'occultation (*dawr al-satr*) ; voir D. De Smet, *La philosophie ismaélienne. Un ésotérisme chiite entre néoplatonisme et gnose*, Paris 2012, p. 103-104.

19. Al-Mufaḍḍal al-Ju'fī (attribué à), *Kitāb al-Haft*, p. 27-28.

20. Al-Mufaḍḍal al-Ju'fī (attribué à), *Kitāb al-Haft*, p. 87.

21. Al-Mufaḍḍal al-Ju'fī (attribué à), *Kitāb al-Haft*, p. 90. Le thème de la naissance miraculeuse des prophètes et des imams sera élaboré de façon considérable dans l'ismaélisme ṭayyibite, avec des nettes réminiscences à la tradition d'al-Mufaḍḍal ; voir D. De Smet, « La naissance miraculeuse de l'imam ismaélien. Nourritures célestes et corps camphrés », *Acta Orientalia Belgica* 28 (2015), p. 323-333 (il faut ajouter à ce dossier le chapitre XXV du *Kitāb al-Haft*, p. 68-70 : avant de s'unir à son épouse, le père de l'imam [ici du croyant] doit se nourrir de fruits purs).

22. Al-Mufaḍḍal al-Ju'fī (attribué à), *Kitāb al-Haft*, p. 91-93.

dehors duquel il n'y a pas de Dieu, le vivant, le subsistant, qui donne la vie et la mort... ». Al-Ḥusayn montre à Gabriel les responsables du complot : ils s'apprêtent à tuer leur Seigneur, mais ils n'en seront pas capables, tout comme auparavant les adversaires de Jésus, de Jean-Baptiste et de 'Alī ont tenté en vain de tuer leur Seigneur. En effet, au moment où al-Ḥusayn est encerclé par les troupes ennemies, il quitte son corps et, avec l'aide de Gabriel, s'élève dans les cieux²³.

Al-Mufaḍḍal apprend enfin avec stupéfaction que Gabriel n'est autre qu'Abu l-Khaṭṭāb, qui assiste à l'entretien secret avec Ja'far al-Šādiq. Il a été le serviteur d'Adam, de Noé, d'Abraham, de Moïse, de Jésus et de Muḥammad ; il a vécu dans l'entourage de chaque imam, à chaque époque, sous des formes et des noms différents²⁴.

On pourrait résumer la doctrine véhiculée par le *Kitāb al-Haft* de la manière suivante. La divinité des prophètes et des imams – les « amis de Dieu » – est une « ombre » qui, avec sa « silhouette » ou corps lumineux pré-existe au monde corporel. Ce principe divin n'est pas Dieu lui-même, mais un être créé. Appelée tantôt Muḥammad, tantôt un « ange », cette ombre spectrale descend dans les corps purs des prophètes et des imams, qui ne sont pas générés comme des hommes ordinaires. De même, leur mort se distingue de celle des simples mortels : le principe divin peut quitter son corps quand il le veut et toute tentative de tuer ce principe est vouée à l'échec, car il réapparaîtra aussitôt en un autre corps. Conjointement, une hypostase subalterne, le « serviteur » Gabriel, se manifeste de cycle en cycle, en prenant des formes et des noms différents. À l'époque d'al-Mufaḍḍal, le principe divin est présent en Ja'far al-Šādiq, tandis que Gabriel revêt l'apparence d'Abu l-Khaṭṭāb.

Ce même Abu l-Khaṭṭāb apparaît dans l'*Umm al-Kitāb*, ouvrage qui présente des similitudes avec le *Kitāb al-Haft*, mais s'en distingue pour autant qu'il reconnaît cinq principes divins préexistant à la création du monde. De Dieu, la Lumière suprême, procèdent cinq membres (*jawāriḥ*) lumineux : Muḥammad, 'Alī, Fāṭima, al-Ḥasan et al-Ḥusayn. Au cours des drames cosmiques qui rythment la genèse de l'univers, cette pentade se manifeste sous des apparences diverses, pour finalement revêtir des corps humains lorsque sera généré notre monde terrestre, d'où elle ne sera jamais absente. Les corps des prophètes et des imams ne sont que des figures (littéralement des « temples », *hayākil*, sing. *haykal*) ou des moules (*qawālib*, sing. *qālab*) qui abritent les membres de la pentade²⁵.

23. Al-Mufaḍḍal al-Ju'fī (attribué à), *Kitāb al-Haft*, p. 97, 100.

24. Al-Mufaḍḍal al-Ju'fī (attribué à), *Kitāb al-Haft*, p. 101-102.

25. *Umm al-Kitāb*, § 39-42, 70-72, 81-83, 101-103, 116-118 ; H. Halm, *Islamische Gnosis*, p. 132-134, 142, 145, 150-151, 154.

La préexistence des prophètes et des imams sous la forme d'«ombres» et de «silhouettes» est un thème récurrent du shi'isme ancien. Ainsi, al-Mughīra b. Sa'īd, un *ghālī* dans l'entourage du cinquième imam Muḥammad al-Bāqir, aurait prétendu que Dieu créa d'abord (c'est-à-dire avant le monde matériel) les ombres des hommes, dont le premier était Muḥammad. Puis (après la création de l'homme corporel), «Dieu envoya Muḥammad à tous les hommes, bien qu'il ne fût qu'une ombre»²⁶. Certains recueils de hadith shi'ites rapportent des traditions analogues, selon lesquelles les imams auraient déclaré avoir été des ombres ou des silhouettes de lumière bien avant la création du monde²⁷. Comme le montre bien la doctrine attribuée à al-Mughīra, les «ombres» et les «silhouettes» se réfèrent tantôt aux hommes avant leur chute, lorsque, êtres de pure lumière, ils vivaient dans un corps de lumière à proximité de Dieu ; tantôt elles indiquent l'essence divine archétypique qui vient habiter les prophètes et les imams.

Le corps matériel comme enveloppe ou comme illusion ?

«Ombres» et «silhouettes», en descendant sur terre, revêtent des corps matériels : les hommes suite à leur chute, les prophètes et les imams parce qu'ils sont envoyés aux hommes déchus afin de leur montrer la voie du retour. Le corps récepteur de ces «ombres» et «silhouettes» est souvent conçu dans le shi'isme ancien comme un moule ou une enveloppe.

Ainsi, Ibn Ḥarb, chef des Kaysānites vers 131/748, est accusé par les hérésiographes d'avoir professé la doctrine de l'exagération (*ghuluww*), des ombres (*azilla*) et des cycles (*adwār*). Il aurait soutenu la divinité du Prophète, de 'Alī et des autres imams, en ce sens que l'Esprit saint (*rūḥ al-quḍus*), préexistant et éternel, aurait transmigré d'un messenger à l'autre. Au cours des sept cycles que compte l'histoire du monde – chaque cycle étant inauguré par un Adam distinct – l'âme des croyants passe en des corps de plus en plus purs, jusqu'à devenir des anges au corps subtil et éthéré, tandis que les infidèles reviennent en des corps animaux d'une impureté croissante, dans lesquels ils sont torturés²⁸. En ce contexte de métempsychose, Ibn Ḥarb et les siens auraient soutenu au sujet des corps :

26. Al-Ash'arī, *Maqālāt al-islāmiyyīn*, éd. H. Ritter, Wiesbaden 1980, p. 8.

27. M. A. Amir-Moezzi, *Guide divin*, p. 81-83. Sur le thème des *azilla* et des *ashbāh*, voir M. Asatryan, «Early Shī'ī Cosmology», p. 6-7 ; P. Crone, *The Nativist Prophets of Early Islamic Iran. Rural Revolt and Local Zoroastrianism*, Cambridge 2012, p. 209-215.

28. Nāshī' al-Akbar, *Uṣūl al-niḥāl*, éd. J. van Ess, *Frühe mu'tazilitische Hārestographie*, Beyrouth 1971, p. 36-39 ; al-Nawbakhtī, *Firaq al-Shī'a*, p. 36-38. Nous retrouvons ici le canevas de ce qui deviendra plus tard l'eschatologie de l'ismaélisme ṭayyibite : métamorphose (*maskh*) des infidèles en des corps animaux hideux et retour des croyants en des corps humains sublimés (*naskh*) ; voir D. De Smet, *Philosophie ismaélienne*, p. 157-162.

Les corps ne sont que des moules (*qawālib*) et des habitations (*masākin*), comparables aux vêtements que les hommes portent : ils les usent, puis les ôtent pour en revêtir d'autres. [Les corps sont également] comparables aux maisons que les hommes construisent : lorsqu'ils les quittent pour en construire d'autres, [les anciennes] tombent en ruine²⁹.

Une doctrine analogue est attribuée par les hérésiographes à la secte des Mukhammisa, disciples d'Abu l-Khaṭṭāb. Tout en reprenant le thème de la double transmigration (descendante par le *maskh* et ascendante par le *naskh*), il devient clair maintenant que la notion du corps comme «vêtement» ou «maison» de l'âme ne s'applique en fait qu'aux bienheureux :

Ils prétendent que l'âme du «croyant gnostique» (*al-mu'min al-'ārif*) parmi eux ne transmigre pas en une autre chose [*i.e.* ne s'incarne pas en d'autres corps], mais revêt sept corps, comme sept chemises (*aqmīša*) que l'on possède. Si une chemise devient trop petite, on en met une autre [...]. En chaque cycle (*dawr*), le croyant revêt une chemise, c'est-à-dire un moule (*qālab*) qui est différent du moule précédent. Chaque cycle compte dix mille ans et il y a sept cycles. Lorsque les sept cycles sont révolus, une ère (*kawr*) de 70 000 ans [est close]. En 70 000 ans, [le croyant] est devenu un gnostique (*'ārif*) : le voile est levé pour lui et l'habillement (*talbīs*) lui est ôté, de sorte qu'il perçoit Dieu, qui est Muḥammad, en son essence lumineuse (*bi-dhātihi al-nūrāniyya*) et non plus en son humanité charnelle (*al-bashariyya al-laḥmāniyya*)³⁰.

En d'autres termes, l'âme des maudits est «incarnée» dans les corps animaux et mélangée à eux : elle est ainsi torturée par un contact direct avec les corps impurs dans lesquels elle transmigre. En revanche, le rapport entre l'âme du croyant et son corps est beaucoup plus lâche : le corps lui sert comme simple vêtement, comme «chemise». Lorsque son processus de purification sera achevé, cette âme ne devra plus porter aucun vêtement matériel, mais deviendra pareille aux «ombres» et «silhouettes» dans le monde intelligible. Elle aura alors directement accès à la divinité de Muḥammad, sans devoir passer par son «humanité charnelle», retrouvant sa situation initiale, antérieure à la catastrophe cosmique qui entraîna sa chute dans la matière.

Les messagers divins, afin d'apporter aux croyants la science salvatrice, parcourent exactement le chemin inverse : en tant que «ombres» et «silhouettes», ils prennent une apparence corporelle en descendant ici-bas :

Les Mukhammisa sont les disciples d'Abu l-Khaṭṭāb. On les appelle *mukhammisa* parce qu'ils soutiennent que Dieu est Muḥammad et qu'il est apparu en cinq silhouettes (*ashbāḥ*) et en cinq formes différentes. Il apparut ainsi sous la forme de Muḥammad, 'Alī, Fāṭima, al-Ḥasan et al-Ḥusayn. Ils prétendent que

29. Al-Nawbakhtī, *Firaq al-Shī'a*, p. 37.

30. Al-Qummī, *Kitāb al-Maqālāt wa-l-firaq*, éd. M. J. Mashkūr, Téhéran 1963, p. 59.

quatre de ces cinq ne sont que des vêtements dont il s'est revêtu (*taltabis*) et qu'ils n'ont pas de réalité, tandis que l'essence (*ma'nā*) est la personne (*shakhṣ*) et la forme de Muḥammad, parce qu'il est la première personne à être apparue et le premier Énonciateur (*nāṭiq*) à avoir parlé. Sans interruption, il est présent parmi ses créatures en son essence (*bi-dhātihī*), il prend n'importe quelle forme à sa guise et se manifeste à ses créatures sous des formes diverses, que ce soit sous la forme d'hommes et de femmes, de vieillards ou de jeunes, d'adultes ou d'enfants. Il apparaît tantôt comme père, tantôt comme fils, bien qu'il n'ait pas engendré et n'ait pas été engendré [cf. Cor. 112 : 3], et il apparaît aussi bien dans l'époux que dans l'épouse. Il ne se montre en son humanité (*bi-insāniyyatihi wa bashariyyatihi*) qu'afin que ses créatures se familiarisent (*anisa*) avec lui et qu'elles n'aient pas peur de leur Seigneur³¹.

Dès lors, la question se pose : les formes multiples que Muḥammad revêt continuellement, sans aucune interruption, tout au long de l'histoire du monde, appartiennent-elles à des corps humains « réels » ou s'agit-il plutôt de simples mirages, de « fantômes » que les contemporains voient sous l'effet d'une hallucination ? Certains récits d'hérésiographes semblent pencher pour la seconde possibilité. Ainsi, par exemple, al-Ash'arī rapporte au sujet d'une fraction au sein de la Khaṭṭābiyya :

Ils prétendent que Ja'far b. Muḥammad [*i.e.* Ja'far al-Ṣādiq, le sixième imam] est Dieu et qu'il n'est pas celui qu'on voit, car avec cette forme, il ne fait que présenter un simulacre aux hommes (*tashabbaha lil-nās bi-hādhīhi l-ṣūra*)³².

On aura reconnu dans cette formule une allusion au fameux *shubbiha lahum* de Cor. 4 : 157, niant la réalité de la crucifixion de Jésus : celle-ci « ne leur est seulement apparue ». Et en effet, comme nous l'avions déjà remarqué au début de cet article, la question de la réalité du corps des prophètes et des imams est surtout soulevée au sujet de leur mort tragique, dont la crucifixion de Jésus et le massacre d'al-Ḥusayn à Karbalā' sont les exemples emblématiques.

À en croire les hérésiographes, 'Abd Allāh b. Saba', un compagnon de 'Alī, aurait été le premier *ghālī* (voire l'initiateur du shi'isme tout court, selon certains récits sunnites), ayant proclamé la divinité de 'Alī et refusé à reconnaître la réalité de son meurtre en l'an 40/661 :

[Après le meurtre de 'Alī, ses partisans se divisèrent en trois partis]. Le premier disait que 'Alī n'a pas été tué et qu'il n'est pas mort ; qu'il ne sera pas tué et qu'il ne mourra point, avant qu'il mène les Arabes avec son bâton et qu'il remplira la terre de justice et d'équité comme elle est actuellement remplie d'oppression et de tyrannie³³.

31. Al-Qummī, *Maqālāt*, p. 56.

32. Al-Ash'arī, *Maqālāt*, p. 12.

33. Al-Nawbakhtī, *Firaq al-Shi'a*, p. 22.

[Lorsqu'un messenger apprit à 'Abd Allāh b. Saba', exilé à al-Madā'in par 'Alī, la mort de ce dernier, 'Abd Allāh lui aurait répondu] Tu mens ! Même si tu nous apportais son cerveau en soixante-dix sachets et que tu amenais soixante-dix témoins de son meurtre, nous saurions qu'il n'est pas mort et qu'il n'a pas été tué et qu'il ne mourra pas avant qu'il régnera sur la terre³⁴.

La croyance en la survie de l'imam, qui au lieu de mourir est entré en un état d'occultation (*ghayba*) d'où il ne sortira que lors de son retour triomphal (*raj'a*) comme Mahdī, est récurrente dans l'histoire du shi'isme tout au long des premiers siècles de l'islam³⁵. Elle sera pleinement élaborée par les théologiens duodécimains après la grande *ghayba* du douzième imam en 329/941. La plupart des traditions duodécimaines relatives à la *ghayba* suggèrent que l'imam-mahdī survit, caché quelque part sur terre, dans une grotte ou un endroit souterrain : il fait partie des *mu'ammārūn*, ceux dont Dieu prolonge la vie de façon miraculeuse³⁶. Cependant, une version alternative soutient que Dieu éleva l'imam vers lui (allusion au *rafa'ahu llāhu ilayhi* de Cor. 4 : 158), corps et âme ; il le garde au ciel pour le faire redescendre sur terre le moment venu. Selon le théologien ash'arite al-Baghdādī (m. 429/1037), c'est précisément cette thèse qu'enseignait 'Abd Allāh b. Saba', en reconnaissant dans 'Alī le sauveur eschatologique :

Lorsque 'Alī fut tué, Ibn Saba' prétendit que le tué n'était pas 'Alī, mais un démon (*shayṭān*) qui a pris pour les hommes la forme de 'Alī (*taṣawwara lil-nās ṣūrat 'Alī*). Quant à 'Alī, il est monté (*ša'ada*) vers le ciel, tout comme Jésus, le fils de Marie, y est monté. Il dit : comme les juifs et les chrétiens mentent dans leurs affirmations concernant le meurtre de Jésus, de même les adversaires [de 'Alī] (*nawāṣib*) et les Khārijites mentent dans leurs prétentions relatives au meurtre de 'Alī. Les juifs et les chrétiens ont seulement vu une personne crucifiée qu'ils ont prise pour (*shabbahūhu*) Jésus ; de même, ceux qui disent que 'Alī a été tué ont vu un mort qu'ils ont pris pour 'Alī, croyant ainsi que c'était [réellement] 'Alī. Or, 'Alī est monté au ciel. Il redescendra vers ce monde et se vengera sur ses ennemis³⁷.

Al-Baghdādī attribue à 'Abd Allāh b. Saba' l'interprétation de Cor. 4 : 157-158 qui prédomine en islam (sauf dans l'ismaélisme, comme nous le verrons) : le corps vivant de Jésus a été élevé par Dieu vers le ciel ; quelqu'un a été crucifié à sa place, un disciple ou un quidam, auquel Dieu a donné l'apparence physique de Jésus, ou encore, Dieu a causé une hallucination collective, de

34. Al-Nawbakhtī, *Firaq al-Shī'a*, p. 23.

35. S. Anthony, *The Caliph and the Heretic. Ibn Saba' and the Origins of Shi'ism*, Leyde – Boston 2012, p. 195-225.

36. D. De Smet, « Dieu leur prête longue vie : les *mu'ammārūn* dans l'imamologie chiite », *Acta Orientalia Belgica* 13 (2000), p. 163-174.

37. Al-Baghdādī, *al-Farq bayn al-firaq*, éd. M. 'Abd al-Ḥamīd, Le Caire, s.d., p. 223-224.

sorte que les personnes présentes ont cru voir Jésus sur la croix³⁸. Cette exégèse s'expliquerait par le souci d'évacuer des versets coraniques toute ambiguïté au sujet de la nature de Jésus : le miracle de la croix ne serait alors nullement une preuve de la divinité du Messie, mais plutôt de la toute-puissance de Dieu.

Or, il est peu probable que tel soit le sens de la doctrine attribuée à 'Abd Allāh b. Saba', réputé pour avoir professé la divinité de 'Alī. Il faudrait plutôt la rapprocher de l'enseignement d'un certain Mu'ammār, un disciple d'Abu l-Khaṭṭāb, prônant que l'esprit de Dieu transmigre incessamment de prophète en prophète et d'imam en imam :

[Les Mu'ammariyya, partisans d'al-Mu'ammār] prétendent que les moules (*qawālīb*) et les maisons (*buyūt*) de cet esprit ne meurent pas, ni ne disparaissent ; ils ne se décomposent pas et ne sont pas détruits. Au contraire, ils se transforment en anges et s'élèvent vers le ciel, sans mourir, car ils s'élèvent avec leurs corps et leurs esprits. [Les Mu'ammariyya] appliquent les noms [des prophètes et imams] uniquement aux corps et aux moules, tandis qu'ils ne nomment l'esprit que par deux noms : *Allāh* et *al-khāliq* (« le créateur »). Tous les autres noms sont ceux des corps et des maisons dans lesquels habite (*taskun*) cet esprit³⁹.

Nous retrouvons ici un thème récurrent dans les milieux *ghulāt* : un principe divin (appelé différemment selon les courants et les auteurs) se manifeste continuellement sur terre dans les corps des prophètes et des imams ; ces corps ne sont que des moules dans lesquels « habite » le principe divin, sans que celui-ci ne s'y incarne, comme nous habitons une maison sans être physiquement unie à elle. Le corps, conçu comme une chemise que la divinité peut échanger à sa guise, comme nous jetons l'enveloppe d'une lettre, est tantôt présenté comme une chimère, un semblant de corps, tantôt comme un corps humain d'une pureté exceptionnelle, « angélique », tantôt comme le corps d'un mortel quelconque. Ces trois positions se retrouvent dans l'ismaélisme, qui à bien des regards est l'héritier de la tradition d'al-Mufaḍḍal b. 'Umar al-Ju'fī, des Khaṭṭābiyya et des Mukhammisa.

38. Pour un aperçu des différentes positions dans le *tafsīr* sunnite et duodécimain, voir H. Busse, « Jesu Errettung vom Kreuz in der islamischen Koranexegese von Sure 4 : 157 », *Oriens* 36 (2001), p. 164-179 ; D. De Smet, « Crucifixion », dans M. A. Amir-Moezzi (éd.), *Dictionnaire du Coran*, p. 197-199.

39. Al-Qummī, *Maqālāt*, p. 54.

La mort du *nāsūt* selon l'ismaélisme

Dans un article paru en 1932, Louis Massignon remarque que les Ismaéliens se distinguent de la plupart des autres musulmans en admettant que Jésus a réellement été crucifié⁴⁰. Il se réfère à un passage des *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'*, souvent cité depuis lors :

Le roi des Banū Isrā'īl ordonna de le crucifier. Son *nāsūt* fut crucifié, ses mains furent clouées sur les branches de la croix et il resta en croix du matin jusqu'au soir. Il demanda de l'eau et on lui servit du vinaigre ; il fut transpercé d'un coup de lance ; puis, il fut enterré à l'emplacement de la croix⁴¹.

Les Épîtres des Frères de la Pureté contiennent un autre passage sur la crucifixion, moins connu que le précédent, mais qui me semble intéressant à bien des égards :

Parmi les opinions corrompues et les croyances douloureuses pour les âmes qui y croient, figure l'opinion de celui qui pense que son Créateur et son Dieu est l'Esprit de sainteté (*rūḥ al-quḍus*) que les juifs ont tué et dont ils ont crucifié le *nāsūt*, tandis que son *lāhūt*, voyant les souffrances qui se sont abattues sur le *nāsūt*, est parti, en abandonnant [le *nāsūt*].

Ceux qui adhèrent à cette opinion, expliquent les Ikhwān, passent leur vie à être en colère contre le meurtrier et à pleurnicher sur le sort de sa victime, tourmentant ainsi leurs âmes et leurs cœurs. Ils sont dans la même situation que ceux qui croient que l'imam s'est caché par peur de ses ennemis : leur vie durant, ils attendent en vain l'apparition de leur imam et ils meurent, frustrés de ne l'avoir point vu⁴².

-
40. L. Massignon, « Le Christ dans les Évangiles selon Ghazālī », *Revue des Études islamiques* 4 (1932), repris dans C. Jambet (dir.), *Louis Massignon, Écrits mémorables*, Paris 2009, II, p. 101-104. Sur la position ismaélienne concernant la crucifixion de Jésus, voir A. Straface, « Influenze neoplatoniche nell'interpretazione ismā'īlita di *ṣubbiha lahum* (Cor. IV, 157) », dans R. B. Finazzi et A. Valvo (éd.), *Pensiero e istituzioni del mondo classico nelle culture del Vicino Oriente*, Alessandria 2001, p. 265-275 ; Ead., « A proposito di Cor. IV, 157 : una nota aggiuntiva all'interpretazione ismā'īlita di *ṣubbiha lahum* », *Annali Istituto Orientale Napoli* 64 (2004), p. 215-219 ; Ead., « An Ismā'īlī Interpretation of *ṣubbiha lahum* (Qur. IV, 157) in the *Kitāb Ṣaḡarat al-yaqīn* », dans B. Michalak-Pikulska et A. Pikulski (éd.), *Authority, Privacy and Public Order in Islam. Proceedings of the 22nd Congress of l'Union Européenne des Arabisants et Islamisants*, Louvain 2006, p. 95-100 ; T. Lawson, *The Crucifixion and the Qur'an*, Oxford 2009, p. 75-89.
41. Ikhwān al-Ṣafā', *Rasā'il*, Beyrouth 1958, IV, p. 31 ; cf. Y. Marquet, « Les Iḥwān al-Ṣafā' et le christianisme », *Islamochristiana* 8 (1982), p. 146.
42. Ikhwān al-Ṣafā', *Rasā'il*, III, p. 523 ; cf. A. Straface, « Influenze », p. 270.

Ce texte se prête certes à des lectures multiples. L'auteur s'attaque manifestement à la doctrine shi'ite de l'occultation de l'imam – mais de quel imam s'agit-il⁴³? – en invoquant comme argument qu'au lieu d'apaiser l'âme et le cœur, cette croyance mène à la frustration. Pareil pour les chrétiens qui croient qu'en crucifiant le corps de Jésus, les juifs ont tué le principe divin (l'Esprit de Sainteté) qui y résidait. En d'autres termes, en divinisant le corps de Jésus (son *nāsūt*), les chrétiens passent leur vie à maudire les meurtriers (les juifs) et à pleurer sur le sort de Jésus, approchant leur propre mort avec aussi peu de sérénité que les shi'ites qui adhèrent à la doctrine de l'occultation de l'imam, lui aussi victime de ses ennemis. Dès lors, on pourrait déduire que pour les Ikhwān, la divinité de Jésus ne réside aucunement dans son corps : son « humanité » (*nāsūt*) n'est pas divine ; il n'y a pas d'incarnation, le corps n'étant qu'une enveloppe qui abrite le principe divin, sans qu'il n'y ait mélange entre les deux natures. Ceci est du moins la doctrine défendue par les auteurs ismaéliens.

Tournons-nous tout d'abord vers Abū Ḥātim al-Rāzī (m. 322/934), chef de la *da'wa* ismaélienne de Rayy, célèbre pour avoir mené une controverse avec le médecin et philosophe Abū Bakr al-Rāzī (m. 313/925), dont le *Kitāb A'lām al-nubuwwa* est le reflet. Parmi les nombreuses invectives que le philosophe « libre-penseur » avait lancées contre le Coran et les autres livres révélés, figure la constatation que le Coran nie la crucifixion de Jésus, alors que les juifs et les chrétiens l'admettent. Abū Ḥātim répond que cela n'est vrai qu'en apparence, si on prend le texte coranique (4 : 157-158) au pied de la lettre, en oubliant que le Coran est une « image formée par Dieu » (*mathal ḍarabahu Allāh*) dont les « gens de science » (*ahl al-'ilm*) connaissent l'exégèse (*ta'wīl*). Les versets en question signifient en réalité que les juifs ont tué le corps de Jésus, mais qu'ils n'ont pas réussi à tuer son âme, qui s'est élevée auprès de Dieu. Compris en ce sens, le Coran ne fait que confirmer l'Évangile, ce qu'Abū Ḥātim entend prouver à l'aide de trois passages évangéliques :

Évangile de Jean : Le Messie est mort par le corps, mais il est vivant par l'esprit (*rūh*)⁴⁴.

Évangile de Luc : Je vous dis, mes amis, ne craignez pas ceux qui tuent le corps et ne sont pas capables de faire autre chose. Je vous dirai de qui avoir peur : de celui qui tue le corps, tout en ayant le pouvoir de le jeter dans le feu de l'enfer... (cf. Luc 12 : 4).

Évangile de Mathieu : Ce que vous avez entendu avec vos oreilles, proclamez-le sur les toits. N'ayez pas peur de ceux qui tuent le corps, mais sont

43. En supposant que les Ikhwān aient été Ismaéliens, on pourrait citer ce texte en faveur de la thèse que les *Rasā'il* ont été rédigées à l'époque fatimide : il contiendrait alors une attaque contre les Carmathes qui croyaient à l'occultation de leur septième imam Muḥammad b. Ismā'īl, ou contre la doctrine de la *ghayba* des Duodécimains.

44. Ce passage semble plutôt tiré de 1 Pierre 3 : 18.

incapables de tuer l'âme. Craignez plutôt celui qui a le pouvoir de damner l'âme et de jeter le corps en enfer (cf. Mathieu 10 : 27-28).

Selon Abū Ḥātim, ces textes s'accordent avec Cor. 4 : 157-158 : les ennemis de Jésus ont certes crucifié son corps, mais ils ne l'ont pas tué « réellement » (*yaqīnan*), en ce sens que son âme demeure vivante auprès de Dieu et demandera compte aux adversaires pour leurs méfaits⁴⁵.

Abū Ḥātim al-Rāzī reprend la question de la contradiction apparente entre l'Évangile et le Coran au sujet de la crucifixion dans son *Kitāb al-Iṣlāḥ*, un ouvrage de polémique contre le *Kitāb al-Maḥṣūl* du dā'ī ismaélien Muḥammad al-Nasafī. Celui-ci aurait soutenu que « le cinquième [Énonciateur, i.e. Jésus] ressemble au septième [i.e. Muḥammad b. Ismā'īl], parce qu'il est en occultation (*ghāba*) et a été élevé vers le ciel. Puis, il reviendra, tout comme le septième est caché et reviendra »⁴⁶. Le *Kitāb al-Maḥṣūl* étant perdu, nous ignorons ce qu'al-Nasafī a voulu dire exactement. La réponse d'Abū Ḥātim revient à dissocier nettement les deux cas : contrairement à Muḥammad b. Ismā'īl, Jésus n'est pas le sauveur eschatologique et les versets 4 : 157-158 ne peuvent être interprétés comme si Jésus fut élevé vers le ciel avec son corps. Juifs et chrétiens affirment que Jésus a été tué en personne, tandis que l'interprétation exotérique de ces versets (*fī ṣāḥir al-tanzīl*) soutient qu'un sosie a été crucifié à sa place. Abū Ḥātim s'embarque alors dans un long *ta'wīl* (volontairement ?) obscur que je tenterai de résumer de la façon suivante.

Une compréhension correcte des versets suppose, selon Abū Ḥātim, que l'on fasse une distinction entre 'Īsā et al-Masīḥ : celui qui mourut sur la croix est Jésus, celui qui fut élevé vers le ciel est le Messie. Or, le terme *al-masīḥ* peut signifier à la fois « celui qui donne l'onction » (*al-māsiḥ*) et « celui qui la reçoit » (*al-mamsūḥ*). Le Messie purifie les âmes par la science et est lui-même purifié par la science qu'il reçoit d'un échelon supérieur (il est, en quelque sorte, le « sauveur sauvé »). Par conséquent, le *Masīḥ* dont parle le Coran n'est autre que le Fondement (*asās*), l'imam, 'Alī. Les juifs symbolisent les adversaires, les antagonistes (*aḍḍād*) de la *da'wa* ismaélienne : en tuant la personne des imams ('Alī, al-Ḥusayn, etc., symbolisés par la figure de 'Īsā), ils ont voulu en vain détruire l'imamat. Le principe de l'imamat présent en chaque imam « fut élevé au ciel auprès de Dieu », c'est-à-dire rejoint la source ultime de la science, qui n'est autre que l'Intellect, symbolisé par « Dieu » ou le Prophète-Énonciateur. Abū Ḥātim cite à cet effet un hadith du Prophète qui s'exclame envers 'Alī : « Ah, si ce n'était pas vrai qu'un groupe de ma communauté dit à

45. Abū Ḥātim al-Rāzī, *A'lām al-nubuwwa*, éd. Š. al-Šāwī et G. R. A'wānī, Téhéran 1994, p. 168-170.

46. Abū Ḥātim al-Rāzī, *Kitāb al-Iṣlāḥ*, éd. Ḥ. Mīnūchehr, Téhéran 2004, p. 243.

ton sujet ce que les chrétiens disent au sujet du Messie ! ». Ce fait est aussitôt confirmé par Abū Ḥātim : certains *ghulāt* soutiennent envers 'Alī les mêmes thèses que les chrétiens envers Jésus⁴⁷.

En appliquant Cor. 4 : 157-158 à 'Alī et aux imams ismaéliens, cette exégèse se distingue des autres (le *ta'wīl* procède à des niveaux multiples, selon un principe général de l'exégèse shi'ite). Toutefois, nous y retrouvons toujours la même idée : le corps de Jésus, des prophètes et des imams a été réellement tué par les adversaires, mais ceux-ci n'ont pu atteindre le principe divin qu'il abritait.

Un certain Abū Tammām, probablement un disciple de Muḥammad al-Naṣafī – le *dā'ī* qu'Abū Ḥātim réfuta en son *Kitāb al-Iṣlāḥ* – nous a transmis un ouvrage singulier, dont le titre a été reconstitué comme étant le *Kitāb al-Shajara*⁴⁸. Sa singularité réside notamment dans le fait qu'il présente une remarquable continuité avec les écrits « ultra-shi'ites » du siècle précédent, en particulier le *Kitāb al-Haft* et l'*Umm al-Kitāb*. Cela vaut, entre autres, pour le thème qui nous occupe à présent.

L'auteur établit une distinction entre la forme compacte corporelle (*al-ṣūra al-kathīfa al-jusmāniyya*) et la forme subtile spirituelle (*al-ṣūra al-laṭīfa al-rūḥāniyya*). La première est constituée par le mélange des quatre qualités (le chaud, le froid, le sec et l'humide), tandis que la seconde est issue de la réunion de quatre âmes (*arwāḥ*) : végétative, sensitive, parlante (*nāṭiqā*) et intellectuelle (*'āqila*). D'après ce que rapportent les sages (*al-ḥukamā'*), l'inspiré (*al-mu'ayyad*) – c'est-à-dire le messenger divin qui reçoit l'inspiration et le soutien (*ta'yīd*) de l'Intellect – peut, sans la moindre difficulté, se séparer de son moule (*qālab*) corporel quand il le veut, et en revêtir un autre à sa guise. Concrètement, s'il désire établir en ce monde une nouvelle loi en tant qu'Énonciateur (*nāṭiq*) ou conserver la loi existante et en enseigner l'exégèse en tant que Dépositaire (*waṣī*) ou imam, une forme corporelle est générée pour lui. Il entre dans ce moule et le quitte quand il le veut pour retourner vers le monde supérieur.

47. Abū Ḥātim al-Rāzī, *Kitāb al-Iṣlāḥ*, p. 243-246. Il n'est pas facile d'entrevoir le sens précis de telles affirmations au sujet des *ghulāt*. D'une manière générale, les auteurs ismaéliens qualifient de *ghuluww* trois thèses distinctes : (1) donner la primauté à 'Alī et à l'imamat sur Muḥammad et la prophétie ; (2) soutenir que l'imam ou le prophète est la manifestation de l'essence même de Dieu, et non d'un principe créé (une lumière, l'Intellect, etc.) ; (3) soutenir, comme les chrétiens, que ce principe divin s'incarne dans une personne humaine et que, par conséquent, il y a mélange entre la nature divine et humaine. Dès lors, les Nuṣayris, accusés de professer les deux premières thèses, figurent comme les prototypes des *ghulāt* dans la littérature ismaélienne ; voir D. De Smet, « *Kufr et takfīr* dans l'ismaélisme fatimide. Le *Kitāb Tanbīh al-hādī* de Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī », dans C. Adang, H. Ansari, M. Fierro et S. Schmidtke, *Accusations of Unbelief in Islam. A Diachronic Perspective on Takfīr*, Leyde – Boston 2015, p. 92-97.

48. Sur cet ouvrage, son auteur et l'imbroglio causé par les deux éditions de 'Ārif Tāmīr, voir P. Walker, « Abū Tammām and his *Kitāb al-Shajara* : a New Ismaili Treatise from Tenth-century Khurasan », *Journal of the American Oriental Society* 114 (1994), p. 343-352.

Toutefois, cette transmigration volontaire a ses limites. La forme spirituelle qui entre dans le moule corporel possède le statut d'un *jinn* en acte. Si toutefois (par l'exercice de sa fonction?), elle se transforme en un ange en acte, le moule ne peut plus la contenir : le vase craque et la forme s'échappe. Tel fut le cas du Résurrecteur (Muḥammad b. Ismā'īl?) et de Jésus. Bien avant l'accomplissement de sa mission, la forme spirituelle de Jésus s'était transformée à l'intérieur du moule corporel en un ange en acte, de sorte que ce moule était incapable de la retenir plus longtemps. Selon l'apparence des choses (*fī ḡāhir al-amr*), Dieu l'a élevé vers le ciel à partir du lieu où il s'était caché par peur des juifs. Lorsque ceux-ci ont pénétré en ce lieu, ils ont trouvé son moule et l'ont crucifié⁴⁹.

L'auteur du *Kitāb al-Shajara* s'engage alors dans une exégèse de Cor. 4 : 157-158. Selon lui, le texte coranique dit avec raison que les juifs n'ont tué ni crucifié *al-Masīḥ* : ce nom se réfère à la forme spirituelle qui est dépourvue de (*masaḥa min*) corps charnel. En revanche, 'Īsā est le nom du moule corporel du Messie : il dérive de 'īs, « chameau », mot indiquant un animal corporel et non un être spirituel. Les juifs, et les chrétiens à leur suite, ont confondu 'Īsā et al-Masīḥ, étant persuadés que le Messie est mort sur la croix. Dès lors, ils ignorent que la forme spirituelle, loin d'avoir été tuée, a rejoint son origine céleste dans le monde intelligible. En aucun cas, le Messie ne s'est élevé dans le ciel avec son enveloppe corporelle⁵⁰.

Le *Kitāb al-Shajara* est un ouvrage issu de la *da'wa* carmathe, anti-fatimide, opérant en Iran et en Asie Centrale. Nous y avons relevé l'idée que la forme spirituelle des prophètes et des imams se développe à l'intérieur de leurs enveloppes corporelles pour devenir des anges en acte. Or, cette même doctrine se retrouve dans un traité plus ou moins contemporain, issu de la *da'wa* occidentale (Syrie, Yémen, Maghreb) au service des Fatimides : le *Kitāb Ta'wīl al-zakāt* de Ja'far b. Maṣṣūr al-Yaman (m. vers 346/957).

Pour Ja'far, la forme spirituelle du *rasūl* n'est pas un *jinn* en acte, comme dans le *Kitāb al-Shajara*, mais un ange en puissance. Les envoyés de Dieu sont des anges corporels (*malā'ika jasmāniyyūn*), à cause des moules (*qawālib*) dans lesquels ils apparaissent. Mais lorsqu'ils se séparent de leurs formes corporelles, ils deviennent aussitôt des anges en acte, des anges spirituels (*malā'ika rūḥāniyyūn*). Les prophètes et les imams sont donc des anges qui, envoyés ici-bas, reçoivent des vêtements humains. Cette thèse se trouverait clairement énoncée dans le Coran : « Si nous avions fait de lui un ange, nous

49. 'Abdān, *Kitāb Shajarat al-yaqīn*, éd. 'Ā. Tāmir, Beyrouth 1982, p. 69-71 ; Shihāb al-Dīn Abū Firās al-Maynaqī, *Kitāb al-Īdāh*, éd. 'Ā. Tāmir, Beyrouth 1965, p. 69-70.

50. 'Abdān, *Shajarat*, p. 71-72 ; al-Maynaqī, *Īdāh*, p. 70-72 ; voir la traduction anglaise et l'analyse de ce passage dans A. Straface, « An Ismā'īlī Interpretation », p. 95-100.

lui aurions donné une apparence humaine ; nous les aurions vêtus comme se vêtent les hommes» (*wa law ja'alnāhu malakan la-ja'alnāhu rajulan wa la-la-basnā 'alayhim mā yalbisūna*) (Cor. 6 : 9).

L'auteur établit alors un lien subtil, mais hautement significatif pour notre propos, entre ce verset et le verset de la crucifixion (4 : 156). En descendant ici bas, l'ange est vêtu d'une apparence humaine : c'est le *talbīs* («habillement», mais aussi «dissimulation»). Les juifs, en crucifiant le «costume» du Messie, ont assimilé l'habit à la forme spirituelle : *shubbiha lahum*, ce qui signifie qu'ils sont coupables de *tashbīh*, d'associationnisme, ayant associé la nature divine à la nature humaine. En d'autres termes, ils ont confondu l'enveloppe extérieure avec l'ange qu'elle renferme⁵¹.

Il ressort de ce qui précède que les auteurs ismaéliens de mouvance carmathe et fatimide s'inscrivent dans la continuité avec la «tradition d'al-Mufaḍḍal» analysée dans la première partie de cet article. Le corps des prophètes et des imams est considéré comme un simple moule, une enveloppe contenant un principe divin qui, tout au long de l'histoire, se manifeste sous des apparences et des noms divers. Toutefois, il est frappant que ces Ismaéliens évitent des expressions qui pourraient prêter à équivoque. Ainsi, au lieu d'utiliser des termes comme *nāsūt* et *lāhūt*, ils optent pour un vocabulaire plus neutre : corps et âme ou forme matérielle et forme spirituelle. Plutôt que d'appeler le principe divin – qui, rappelons-le, est toujours un être créé ou émané, et non l'essence divine elle-même – Muḥammad, 'Alī ou Fāṭima, ils préfèrent le désigner comme un Intellect cosmique ou un ange en acte. Mais peu importent les noms, il s'agit toujours de la même doctrine. Puis soudain, pour des raisons qui demeurent inexpliquées, l'ancien arsenal de termes et de notions, y compris les traditions attribuées à al-Mufaḍḍal et autres membres du clan al-Ju'fī, fait son entrée en masse dans l'ismaélisme ṭayyibite du Yémen, à partir du *Kitāb Kanz al-walad* d'Ibrāhīm al-Ḥāmidī (m. 557/1162).

Il suffit pour s'en convaincre de consulter le *Kitāb Zahr al-ma'ānī* d'Idrīs 'Imād al-Dīn (m. 872/1468), une somme de doctrine ésotérique ṭayyibite dont est extrait le passage du *Ta'wīl al-zakāt* analysé ci-dessus. Idrīs rapporte un entretien du cinquième imam Muḥammad al-Bāqir avec son disciple Jābir b. Yazīd al-Ju'fī (sous le nom duquel est transmis, entre autres, l'*Umm al-Kitāb*)⁵². L'imam soutient que l'Envoyé (*rasūl*) est le Devançant (*sābiq*) – c'est-à-dire le premier être créé, l'Intellect – ou Muḥammad, dont l'essence réelle (la *ḥaqīqa*) ne cesse jamais d'exister. Cette essence est immuable et imperceptible aux yeux des infidèles, comme le dit le Coran : «ils tournent leurs regards vers

51. Ja'far b. Maṣṣūr al-Yaman, *Ta'wīl al-Zakāt*, cité dans Idrīs 'Imād al-Dīn, *Kitāb Zahr al-ma'ānī*, éd. M. Ghālib, Beyrouth 1991, p. 111-112.

52. L'édition de Ghālib (Idrīs, *Zahr*, p. 179) mentionne un certain Khālid b. Zayd al-Ju'fī comme rapporteur de l'enseignement d'al-Bāqir. N'ayant pu identifier ce personnage, je suppose qu'il s'agit d'une erreur pour Jābir b. Yazīd al-Ju'fī.

toi, mais ils ne te voient pas» (7 : 198) ; elle n'est pas sujette à la mort, ni à la maladie. Le seul malheur qui puisse lui arriver est le *tashbīh* : être assimilée par les ignorants au *nāsūt*, à son enveloppe corporelle qui, malgré sa noblesse, est soumise à la corruption comme n'importe quel corps. Par conséquent, le *lāhūt* de Muḥammad est à l'abri de la mort, tandis que son *nāsūt* est mortel. Ce qui vaut pour Muḥammad, continue al-Bāqir, vaut également pour Fāṭima. Toutes les calamités qui lui sont advenues ne l'ont été qu'en apparence (*'ala l-khayāl*) : elles ont touché le voile (*ṣatr*) qui cache sa divinité (*lāhūt*). Pareil pour les autres membres de la pentade, 'Alī, al-Ḥasan et al-Ḥusayn. Idrīs confirme alors les dits de l'imam en citant Cor. 4 : 157 : ce qui a été crucifié et tué est le *nāsūt* de Jésus, qui a été indûment associé au *lāhūt*⁵³.

Reprenant la distinction entre la forme spirituelle (*ṣūra rūḥāniyya*) et la forme corporelle (*ṣūra ghlāfiyya*, littéralement «la forme relative à l'enveloppe») de l'imam, al-Ḥamidī cite un vers attribué à 'Alī : «Il n'y a pas d'inhérence (*ḥulūl*) de Dieu en nous, mais nous sommes comme une ombre qui apparaît dans la lueur»⁵⁴. Par conséquent, les corps des imams, aussi nobles soient-ils, sont de simples enveloppes, des voiles, des lieux (*maqāmāt*) dans lesquels se manifeste la divinité voilée, qu'al-Ḥamidī identifie au «premier instauré» (*al-mubda' al-awwal*), à savoir le premier Intellect. Ainsi s'explique, selon lui, Cor. 4 : 157-158. Ces vers expriment la différence entre «l'apparence» (*al-shibh* ; cf. *shubbiha* en 4 : 157) et «l'élevé» (*al-marfū'* ; cf. *rafa'ahu* en 4 : 158) : «l'apparence» désigne l'enveloppe (*ghilāf*), l'apparent (*zāhir*) par lequel se manifeste le caché (*bāṭin*), tandis que «l'élevé est cette forme lumineuse sur laquelle le temps n'a pas de prise»⁵⁵.

Le rejet du *ḥulūl*, l'inhérence ou l'incarnation du principe divin dans un corps humain, revient sans cesse sous la plume des auteurs ismaéliens, qui qualifient cette doctrine de *ghuluww*. Pour ne citer qu'un exemple, Muḥammad b. Ṭāhir al-Ḥārithī (m. 584/1188) compare l'enveloppe corporelle de l'imam à une maison que le propriétaire habite sans se mélanger à elle. Comme tout corps humain, le *nāsūt* des prophètes et des imams possède une âme végétative et une âme animale, indispensables pour maintenir le corps en vie. En revanche, le *lāhūt* pénètre dans ce corps ; il prend possession des «lieux», y établit sa résidence sans pour autant s'attacher au substrat corporel⁵⁶.

Un traité tayyibite anonyme, les «Trente-neuf questions et réponses», datant probablement du ^{xix}e siècle, résume parfaitement la relation entre le *nāsūt* et le *lāhūt* des prophètes et des imams. Le disciple interroge le maître

53. Idrīs, *Zahr*, p. 179-180.

54. Al-Ḥamidī, *Kitāb Kanz al-walad*, éd. M. Ghālib, Wiesbaden 1971, p. 196.

55. Al-Ḥamidī, *Kanz*, p. 198.

56. Al-Ḥārithī, *al-Anwār al-laṭīfa*, Ms. arabe 761, *Institute of Ismaili Studies*, Londres, fols. 167r-169v. Sur la manière dont le *lāhūt* entre dans le *nāsūt* au moment où l'imam reçoit l'investiture de son prédécesseur, voir D. De Smet, «Naissance miraculeuse», p. 329-331.

au sujet de Cor. 4 : 157 et d'un vers contenu dans un certain *Kitāb al-Maqtal*, un livre sur le massacre d'al-Ḥusayn à Karbalā' : « Tu n'as pas été tué, mais tes membres sont apparus à eux (*shubbiḥat lahum minka l-jawāriḥ*), ô fils du cavalier héroïque ». D'où la question : que signifie ce *tashbīḥ* ? Le maître répond :

Les âmes subtiles et les nobles temples lumineux [*i.e.* le *lāhūt*] ne peuvent être tués, ni crucifiés, ni mourir [...]. Le meurtre et la crucifixion n'adviennent qu'à ces corps enveloppes, de chair et de sang, qui sont l'apparence (*shibh*) et l'image (*mithāl*) de ces temples lumineux et subtils⁵⁷.

Du corps camphré au *corpus phantasticum*⁵⁸ de l'imam

Pour pouvoir accueillir le « temple lumineux » qui est la divinité des prophètes et des imams, il faut un corps d'une pureté et d'une blancheur absolues, un « corps camphré » (*jism kāfūrī*). Les auteurs ṭayyibites décrivent longuement comment ce corps est conçu par les parents de l'imam, se développe dans le ventre de sa mère, puis naît d'une façon miraculeuse⁵⁹. Néanmoins, il s'agit bien d'un corps de chair et de sang, vulnérable aux attaques extérieures, soumis à la douleur, à la maladie et à la mort. En général, les Ismaéliens ne doutent guère de la réalité de la crucifixion de Jésus et du massacre d'al-Ḥusayn : leur *nāsūt* a bien été tué par leurs ennemis. Les spéculations islamiques sur le sosie crucifié à la place de Jésus ou sur l'hallucination causée par Dieu pour confondre la foule présente sur le lieu de l'exécution, ne se retrouvent pas – à quelques exceptions près – dans la littérature ismaélienne. Pour les Ismaéliens, il incombe de ne pas confondre le *nāsūt* mortel avec le *lāhūt* immortel.

Toutefois, au sein du Ṭayyibisme, certaines traditions présentent le corps de l'imam comme un mirage, une illusion, un « fantôme ». Cette conception semble résulter des nombreux récits sur les pouvoirs extraordinaires des imams. Ceux-ci peuvent prendre les apparences humaines qui leur conviennent et se soustraire aux regards des hommes comme ils l'entendent. Lors de la bataille de Khaybar, par exemple, 'Alī a été aperçu au même moment à différents endroits ; Muḥammad en fit de même à la bataille de Uḥud⁶⁰.

57. R. Strothmann, *Gnosis-Texte der Ismailiten*, Göttingen 1943, p. 121.

58. L'expression *corpus phantasticum* est employée par Tertullien dans sa polémique contre Marcion (*Adv. Marc.*, III, 8-11) ; voir A. Fortescue, « Docetism », dans J. Hastings (éd.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. IV, Édimbourg 1911, p. 834.

59. Voir D. De Smet, « Naissance miraculeuse », p. 325-329.

60. R. Strothmann, *Gnosis-Texte*, p. 120, 122, 127.

À la question de savoir si les corps des imams sont soumis, ou non, aux vicissitudes du monde de la génération et de la corruption, ainsi qu'aux attaques des adversaires, le *dā'ī* ṭayyibite 'Alī b. Ḥanzala (m. 626/1229) donne une réponse qui va à l'encontre de ce que nous avons relevé jusqu'à présent. Selon lui, les imams manifestent leur *nāsūt* comme ils le veulent, quand ils le désirent et sous la forme qui leur convient : au choix, ils prennent l'apparence d'un enfant, d'un adulte, ou d'un vieillard ; ils apparaissent tantôt indigents, pauvres ou malades, tantôt pleins de vigueur et de force. Ainsi, ils ont le pouvoir de simuler la mort comme causé par la maladie, le poison ou le meurtre. « Ils font apparaître aux yeux du spectateur une forme après l'autre ». Cor. 4 : 157-158 ne ferait que confirmer cela, tout comme les récits sur les apparitions simultanées en différents endroits, de Muḥammad et des imams⁶¹.

Une telle position, qui attribue aux prophètes et imams un « corps de fantaisie », une image suscitée dans la faculté de représentation du spectateur, mais à laquelle ne répond aucune réalité matérielle et biologique, est exceptionnelle dans la tradition ismaélienne. Toutefois, des conceptions de ce genre ont dû circuler dans les milieux ismaéliens, comme en témoigne le mouvement dissident des Druzes, issu de l'ismaélisme fatimide.

Les épîtres de Ḥamza b. 'Alī (m. vers 412/1022) et de son disciple Ismā'īl al-Tamīmī incluses dans les *Rasā'il al-Ḥikma* – le corpus des textes sacrés de la religion druze – excluent catégoriquement que la divinité puisse s'incarner dans un corps humain. Par ce rejet du *ḥulūl* les auteurs druzes s'inscrivent dans la pure tradition ismaélienne. Mais ils s'en écartent lorsqu'ils nient au calife al-Ḥākim, qu'ils considèrent comme une manifestation de la divinité, toute fonction corporelle. Ainsi, le corps d'al-Ḥākim n'est pas un corps « réel », puisqu'il échappe à tout besoin et entrave physiques : il ne succombe pas à la fatigue, ni à la maladie ; il n'a ni chaud, ni froid et ne transpire jamais ; il n'a pas besoin de boire, de manger, d'uriner ou d'aller à selle ; comme le dit le Coran (112 : 3), « il n'engendre pas, il n'est pas engendré », il n'a ni père, ni mère, ni enfants ; il n'est pas né et ne meurt pas. Aussi, al-Tamīmī compare-t-il l'apparence d'al-Ḥākim à une image reflétée par un miroir ou à un mirage aperçu dans le désert⁶².

Une conception analogue se retrouve dans la tradition nuṣayrie, mais centrée sur la personne de 'Alī, d'al-Ḥusayn et autres imams de la lignée duodécimaine. N'ayant pas de corps réel, aucun d'eux n'a été tué. Lors de la bataille de Karbalā', un remplaçant fut massacré à la place d'al-Ḥusayn. Les versets Cor. 4 : 157-158 sont souvent invoqués comme preuve scripturaire de

61. 'Alī b. Ḥanzala, *Risālat Ḍiyā' al-ḥulūm wa miṣbāḥ al-'ulūm*, éd. M. Ghālib, *Arba' kutub ḥaqqāniyya*, Beyrouth 1987, p. 97-98.

62. Pour un exposé plus détaillé avec référence aux textes, voir D. De Smet, *Les Épîtres sacrées des Druzes*, Louvain 2007, p. 40-42.

cette doctrine, la mort apparente de Jésus préfigurant celle d'al-Ḥusayn⁶³. Un texte nuṣayrī tardif va jusqu'à maudire quiconque prétend que 'Alī mangeait, buvait, était marié et avait des enfants⁶⁴.

Un docétisme islamisé : variations sur le thème du Vrai Prophète

La doctrine selon laquelle les prophètes et imams shi'ites n'ont ni corps réel, ni véritable nature humaine, mais seulement un corps apparent, illusoire ou fantasmé, est couramment qualifié de « docétiste » dans la littérature secondaire⁶⁵. Il en va de même de la négation de la crucifixion dans Cor. 4 : 157-158 et de l'exégèse de ces versets dans le *tafsīr* sunnite et shi'ite duodécimain : un autre a été crucifié à la place de Jésus, soit un sosie, soit un homme dans lequel, par une sorte d'hallucination collective, on a reconnu les traits du Christ⁶⁶. Sans vouloir entrer dans la polémique – stérile à mes yeux – sur la légitimité d'appliquer à l'islam le terme de « docétisme » forgé par les hérésiographes chrétiens pour désigner un certain type de christologie jugée hérétique⁶⁷, il ressort des textes analysés au cours de cet article que le docétisme extrême du « corps fantôme » n'apparaît que de façon marginale dans l'ismaélisme et les courants *ghulāt* qui le précèdent (il est surtout présent chez les Druzes et les Nuṣayris). En revanche, nous y rencontrons une forme atténuée de docétisme, qui admet la réalité de la nature humaine des prophètes et des imams, mais rejette catégoriquement l'idée de l'incarnation, de l'« union hypostatique » : le principe divin ne peut en aucun cas se mélanger à un corps matériel, un corps de chair et de sang. Dès lors, prophètes et imams ont un corps réel, soumis à la douleur, à la maladie et à la mort. Mais ce corps ne sert que de maison, d'enveloppe ou de chemise au principe divin qui y réside sans s'attacher à lui⁶⁸.

63. M. Bar-Asher et A. Kofsky, *The Nuṣayrī-'Alawī Religion. An Inquiry into its Theology and Liturgy*, Leyde – Boston 2002, p. 21-22, 129-134 ; Y. Friedman, *The Nuṣayrī-'Alawīs. An Introduction to the Religion, History and Identity of the Leading Minority in Syria*, Leyde – Boston 2010, p. 81-85.

64. Cité par Y. Friedman, *The Nuṣayrī-'Alawīs*, p. 82.

65. Voir, p. ex., M. Bar-Asher et A. Kofsky, *The Nuṣayrī-'Alawī Religion*, p. 233 (index, s.v. « docetism ») ; Y. Friedman, *The Nuṣayrī-'Alawīs*, p. 318 (*id.*).

66. Pour ne citer que quelques exemples d'une vaste littérature : J. van Ess, « Doketismus », dans H. D. Betz et al. (éd.), *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, II, Tübingen 1999, col. 927 ; R. Poupin, « Exégèses anciennes de la sourate 4/156-157 et christologie coranique », *Études théologiques et religieuses* 71 (1996), p. 65-66 ; H. Busse, « Jesu Errettung vom Kreuz », p. 186-189 ; A. Fortescue, « Docetism », p. 835 ; T. Lawson, *Crucifixion*, p. 2-7.

67. Voir les arguments peu convaincants avancés par S. Anthony, *The Caliph and the Heretic*, p. 197-198.

68. Dans l'hérésigraphie chrétienne, le terme de « docétisme » ne se réfère pas à une doctrine uniforme, mais se décline en une multitude de variantes, allant de positions extrêmes (le corps

Ce principe divin, le *lāhūt* des prophètes et des imams, est généralement conçu comme le premier être qui procède, bien avant la création de l'univers, du Dieu inaccessible et inconnaissable. Tantôt appelé une « lumière ombragée » ou « une ombre et une silhouette », tantôt identifié à Muḥammad ou à 'Alī ou aux cinq *ahl al-bayt* (Muḥammad, 'Alī, Fāṭima, al-Ḥasan et al-Ḥusayn), tantôt désigné comme le Devançant (*al-sābiq*) ou l'Intellect universel (*al-'aql al-kullī*), c'est toujours le même principe divin qui se manifeste sur terre, en une lignée ininterrompue de messagers divins, qui à chaque fois revêtent de nouvelles enveloppes corporelles et prennent des noms différents. Dans le cas de l'ismaélisme, il s'agit des six prophètes énonciateurs (*nuṭaqā'*) – Adam, Noé, Abraham, Moïse, Jésus et Muḥammad –, reliés entre eux par une série d'imams. Malgré la diversité de leurs apparences et de leurs noms, ils manifestent tous un principe divin identique. Cette chaîne de manifestations prendra fin avec l'apparition du sauveur eschatologique, le septième Énonciateur, que les Ismaéliens appellent le Résurrecteur (*al-Qā'im*).

À Henry Corbin revient le mérite d'avoir reconnu dans cette prophétologie et imamologie propres au shi'isme (principalement ismaélien) la doctrine ébionite, judéo-chrétienne, du Vrai Prophète (*verus propheta*), avec la « christologie d'ange » et le docétisme qu'elle implique⁶⁹. Corbin va jusqu'à considérer l'ismaélisme comme l'héritier du judéo-christianisme ou ébionisme, « non pas l'ébionisme tout court, mais l'ébionisme gnostique, en propre l'elkésaïsme, dont on a pu dire qu'il était un manichéisme pré-manichéen »⁷⁰.

La figure du Vrai Prophète occupe une place centrale dans la littérature pseudo-clémentine⁷¹. Le Vrai Prophète, créé par Dieu à son image, n'est autre qu'Adam ou Jésus Christ, conçu comme une hypostase préexistante au

comme fantasme, le *corpus phantasticum* de Jésus) à des thèses plus modérées, voisines de celles défendues par les shi'ites, où le docétisme devient une alternative à l'incarnation ; voir A. Fortescue, « Docetism », p. 832-835 ; P. Crone, *Nativist Prophets*, p. 302-303.

69. Voir, en particulier, H. Corbin, « Épiphanie divine et naissance spirituelle dans la gnose ismaélienne », *Eranos Jahrbuch* 23 (1954), p. 144-152, 193-210 ; cf. S. Mimouni, « La doctrine du *Verus Propheta* de la littérature pseudo-clémentine chez Henry Corbin et ses élèves », dans M. A. Amir-Moezzi, C. Jambet, P. Lory (éd.), *Henry Corbin. Philosophies et sagesse des religions du livre*, Turnhout 2005, p. 165-175.
70. H. Corbin, « Épiphanie », p. 150. Dès le XIX^e siècle, plusieurs islamologues ont relevé des éléments ébionites dans le Coran et dans la conception islamique de la prophétie ; cette thèse a été amplifiée par H. J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judentums*, Tübingen 1949, p. 334-342 (ouvrage fréquemment cité par H. Corbin) : bien qu'il semble totalement ignorer la littérature shi'ite, Schoeps considérait l'islam comme une continuation de l'ébionisme.
71. O. Cullmann, *Le problème littéraire et historique du roman pseudo-clémentin. Étude sur le rapport entre le gnosticisme et le judéo-christianisme*, Paris 1930, p. 1-5 (les écrits pseudo-clémentins), 201-212 (le Vrai Prophète) ; voir en outre A. Le Boulluec, « Jésus selon les *Homélies clémentines* : du Vrai Prophète au Prince de l'âge à venir », dans M. A. Amir-Moezzi, J.-D. Dubois, C. Jullien et F. Jullien (éd.), *Pensée grecque et sagesse d'Orient. Hommage à Michel Tardieu*, Turnhout 2009, p. 365-383.

monde. Tout au long de l'histoire, le Vrai Prophète se révèle dans une série de messagers divins, porteurs de la science salvatrice, sans pour autant s'incarner en eux. Il se montrera une dernière fois dans la personne du Messie, qui est appelé *o estôs*, «celui qui se tient debout»⁷², l'équivalent exact du *al-qā'im* ismaélien.

Depuis les origines du monde, il traverse les âges, en changeant à la fois de forme et de nom jusqu'à ce que, arrivé enfin au temps qui est le sien et oint par la miséricorde de Dieu en récompense de ses travaux et de ses peines, il jouisse pour toujours du repos (*Homélies*, III, 20, traduction Cirillo).

Le Christ qui existait au commencement et pour toujours, s'est manifesté mais sous une forme cachée aux hommes pieux dans chaque génération (*Reconnaissances*, I, 52, 3, traduction Cirillo).

Le Vrai Prophète, courant depuis le commencement des temps dans le monde présent, se hâte lui aussi vers le repos. Il est en effet avec nous tous les jours, et quand cela est nécessaire, il se manifeste et nous corrige, pour conduire à la vie éternelle ceux qui lui obéissent (*Reconnaissances*, II, 22, 3-7, traduction Cirillo)⁷³.

Une doctrine analogue est attribuée par les hérésiographes chrétiens aux Elkhasaïtes, la communauté baptiste dont est issu Mani. Le Christ est une entité préexistante qui se révèle continuellement en passant d'un corps à l'autre, se couvrant à chaque fois de l'enveloppe charnelle qui lui convient le mieux. Le Jésus historique est une de ces enveloppes dans lesquelles s'est révélé le Christ éternel, ce qui n'empêche que Jésus avait une nature purement humaine⁷⁴. Mani reprendra à son compte cette distinction entre le Jésus historique et le Jésus transcendant, tout en compliquant considérablement le système des émanations et des hypostases. Du Dieu suprême, le Père de la Grandeur, procède le Troisième Messager (*Tertius Legatus*), qui produit par émanation Jésus la Splendeur, dont procède à son tour le *Noûs* de Lumière. Comme le Vrai Prophète pseudo-clémentin, le *Noûs* de Lumière s'est manifesté à plusieurs reprises en prenant pour vêtement les corps des différents prophètes, d'Adam à Mani en passant par Jésus. Tout en étant des corps réels, le principe divin y réside comme nous habitons une maison, sans s'y incarner⁷⁵.

Le corpus de textes ismaéliens analysés au cours de cet article, considérablement élargi par rapport au nombre limité de sources accessibles à l'époque de Corbin, confirme les intuitions du grand islamologue français : la prophétologie et l'imamologie de l'ismaélisme s'inscrivent dans le prolongement

72. A. Le Boulluec, « Jésus », p. 369 et note 10.

73. L. Cirillo, « Verus Propheta », dans C. Jambet (éd.), *Henry Corbin* (Cahiers de l'Herne), Paris 1981, p. 242-245 ; cf. P. Crone, *Nativist Prophets*, p. 288-293.

74. L. Cirillo, « Verus Propheta », p. 248-251 ; P. Crone, *Nativist Prophets*, p. 281-286.

75. L. Cirillo, « Verus Propheta », p. 252-253 ; P. Crone, *Nativist Prophets*, p. 296-301.

d'une christologie de type «ébionite», telle qu'elle fut adoptée par des groupes elkhasaïtes et manichéens. Les spéculations de Corbin sur la «christologie d'ange» sont appuyées maintenant par plusieurs textes ismaéliens qui décrivent la nature divine de l'imam sous les traits d'un ange⁷⁶. S'y ajoute la scène du baptême de Jésus dans le Jourdan, décrite par Ja'far b. Manšūr al-Yaman et citée par Idrīs 'Imād al-Dīn : enfant comme tous les autres, Jésus devient le Messie et reçoit une nature divine lorsque, par le baptême, l'Esprit saint descend sur lui, symbolisé par une colombe⁷⁷. Cette christologie «adoptionniste», caractéristique de l'ébionisme⁷⁸, sera développée dans la tradition ṭayyibite, selon laquelle la divinité de l'imam – le «Temple de lumière» – s'infuse dans le corps du jeune imam (sans toutefois se mélanger à lui) au moment même où il reçoit l'investiture de son père⁷⁹.

Ce type de christologie docétiste, qui reprend le thème du Vrai Prophète tout en l'islamisant, n'est pas une invention des auteurs ismaéliens, puisqu'il est déjà présent dans les écrits «proto-ismaéliens» que Corbin n'a pas, ou très peu, pris en considération. La première partie de cet article le montre, notamment à l'aide du *Kitāb al-Haft*. Notons enfin que Patricia Crone, en travaillant sur un autre dossier – celui des mouvements shi'ites iraniens liés à la révolte abbasside – arrive à des conclusions très similaires au sujet des sources ébionites, elkhasaïtes et manichéennes⁸⁰. La conclusion s'impose de plus en plus : le shi'isme a ses racines dans ces milieux «hétérodoxes» de Syrie et de Mésopotamie, situées en marge des églises chrétiennes établies et encore bien vivantes aux premiers siècles de l'islam.

76. Voir *supra*, p. 93, 99, 104, 105.

77. Ja'far b. Manšūr al-Yaman, *Sarā'ir wa asrār al-nuṭaqā'*, éd. M. Ghālib, Beyrouth 1984, p. 211, cité par Idrīs, *Zahr*, p. 134 ; pour une analyse de ce passage, voir D. De Smet, « Marie, Marie-Madeleine, Zacharie, Jean-Baptiste et Simon-Pierre : auxiliaires de Jésus selon la prophétologie shi'ite ismaélienne », dans G. Dye, F. Nobilio (éd.), *Figures bibliques en islam*, Bruxelles – Fernelmont 2011, p. 74-75.

78. P. Crone, *Nativist Prophets*, p. 286.

79. D. De Smet, *Naissance miraculeuse*, p. 329-331.

80. P. Crone, *Nativist Prophets*, p. 281-303.

LA FIGURE DU PROPHÈTE DANS LA RELIGION MANICHÉENNE

Jean-Daniel DUBOIS

EPHE – Paris

La religion manichéenne est née des messianismes juif et chrétien au cours du III^e siècle de notre ère. Elle doit son nom à celui de son prophète fondateur, Mani, né en 216 et mort une soixantaine d'années plus tard, en 277. Après avoir passé son enfance et son adolescence dans une communauté judéo-chrétienne baptiste de Babylonie, près de Séleucie-Ctésiphon, Mani en est exclu et fonde une nouvelle religion, contemporaine de l'accession au pouvoir du premier souverain de l'Iran sassanide, Shabuhr, aux alentours de l'année 240. Il voyage alors en Inde, sur les bords de l'Indus, et de retour en Iran, il installe son Église jusqu'à sa mort en envoyant des missionnaires manichéens aux quatre coins de l'Empire. Le manichéisme parvient dans l'Empire romain grâce aux campagnes militaires des Palmyréniens en Égypte, entre 266 et 270. En quelques dizaines d'années, il rivalise avec le christianisme grâce à la figure de Jésus conçu comme un Intellect-Lumière qui inspire les prophètes depuis les origines de l'humanité jusqu'à la venue d'un autre Paraclet¹, le prophète Mani lui-même. En Occident, le manichéen le plus célèbre est sans conteste Augustin qui a passé neuf ans dans les rangs des auditeurs manichéens, avant de rompre en 383 avec ses coreligionnaires et de polémiquer avec eux tout en devenant prêtre puis évêque d'Hippone, de la fin du IV^e siècle jusqu'à sa mort en 431. En Orient, le manichéisme se répand aussi le long des routes de la soie, jusqu'en Chine où l'on trouve encore au XX^e siècle des traces de sa diffusion. Pour rendre compte du manichéisme, il faut traiter à la fois des sources grecques, latines, coptes, iraniennes, turques et chinoises, sans compter les diverses réfutations et les œuvres des érudits arabes qui ont connu des manichéens. Le manichéisme n'est pas une hérésie du christianisme contrairement à une idée souvent reçue, initiée par Eusèbe de Césarée

1. J. M. F. Van Reeth, « Who is the "Other" Paraclete ? », dans *Studies on the Rise of Islam and Various Other Topics in Memory of John Wansbrough* (dir. C. A. Segovia – B. Lourié) (Orientalia Judaica Christiana, 3), Piscataway, NJ 2012, p. 423-452.

dans son *Histoire ecclésiastique* VII, 31 au début du IV^e siècle, et reprise par des hérésiologues comme Épiphane de Salamine en monde grec, et Augustin en monde latin.

Nous choisissons de présenter la prophétologie du manichéisme telle qu'elle se manifeste dans les premiers écrits du manichéisme. Mani est le Prophète des manichéens, mieux il est le «sceau des prophètes²» qui récapitule les prophètes antérieurs à lui. Nous allons examiner quelques témoignages directs et indirects du manichéisme afin de permettre un regard sur des sources possibles du shi'isme.

I. La mission du Prophète

Au début de sa carrière, le Prophète Mani présente les principes de la religion nouvelle, dans une œuvre rédigée en pehlevi, le *Shabuhragan*, où il explicite sa mission en des termes apocalyptiques. Ibn al-Nadīm en cite un extrait dans son *Catalogue (al-Fihrist)* ; Mani rapporte la parole de l'ange qui proclame son envoi en mission :

À toi la paix, Mani, de ma part et de la part du Seigneur qui m'a envoyé vers toi ! Il t'a élu pour son apostolat, et voilà que ta mission est d'appeler à ta vérité. Tu vas proclamer en son nom l'évangile de la vérité et t'y employer de toute ta force³.

D'après le *Codex manichéen de Cologne (CMC)*, un codex miniature de 192 pages en grec, intitulé «Sur la genèse de son corps», on apprend plus précisément les antécédents de cet appel de l'ange, selon une reconstitution hagiographique de la vie du fondateur. Mani entre à quatre ans dans la religion des baptistes elchasaïtes de Babylonie, d'après le témoignage du disciple Salmaïos (*CMC*, p. 10-11) :

C'est alors que j'entrai dans la religion des baptistes, dans laquelle je grandis. En raison de la jeunesse de mon corps, j'étais protégé par la force des anges de lumière et les très grandes puissances qui étaient chargées de la part de Jésus-Splendeur de veiller sur moi. C'est ainsi que de la quatrième année jusqu'au moment où je parvins à la maturité de mon corps je fus protégé entre les mains des très saints anges et des puissances de sainteté⁴.

-
2. C. Colpe, « Das Siegel der Propheten », *Orientalia Suecana* 33-35 (1984-1986), p. 71-83 ; et *Das Siegel der Propheten. Historische Beziehungen zwischen Judentum, Judenchristentum, Heidentum und frühen Islam*, Berlin 1990.
 3. D'après la traduction de M. Tardieu, *Le manichéisme* (Que sais-je ? 1940), Paris 1997², p. 18-19.
 4. Selon M. Tardieu, *Le manichéisme*², p. 12, à partir de l'édition de L. Koenen – C. Römer, *Der Kölner Mani-Kodex*, Opladen 1988, p. 6-7.

Déjà à l'âge de 12 ans, intervient un premier appel de l'ange, *al-Tawm*, le «Jumeau» de Mani (en grec : son *syzygos*). Puis à vingt-quatre ans, Mani est invité à se séparer de la communauté elchasaïte selon les termes du *CMC*, p. 17-19 :

À l'époque où mon corps eut atteint son développement, à l'improviste descendit et apparut devant moi ce très beau et sublime miroir de moi-même. Quand j'eus vingt-quatre ans, l'année où Dariardaxar (= Ardashir) le roi de Perse soumit la ville de Hatra et où le roi Sapor (= Shabuhr I^{er}), son fils, fut couronné du très grand diadème, au mois de Parmouthi, le huitième jour de la lune, le Seigneur très bienheureux me prit en pitié et m'appela à sa grâce, il m'envoya de là-bas mon jumeau [...]. Lors donc qu'il fut venu, il me délia, me mit à part et me retira du milieu de cette Loi dans laquelle j'avais grandi. C'est ainsi qu'il m'a appelé, choisi et séparé du milieu de ces gens⁵.

Cette présentation de la mission de Mani tend à faire coïncider une triple chronologie, l'avènement politique de Shabuhr comme corégent de son père Ardashir le 12 avril 240, la nouvelle lune et la date anniversaire des vingt-quatre ans de Mani. C'est souligner la visée politique et religieuse du manichéisme qui instaure une nouvelle religion, sous de nouveaux cieux, quand l'Empire sassanide inaugure une nouvelle dynastie. D'emblée, Mani s'attache à établir le manichéisme au niveau de l'Empire. Tout en organisant divers voyages missionnaires de ses disciples, il cherche, à partir de là, à fréquenter certains princes du royaume. Il réussit ainsi à convertir un frère de Shabuhr, Péroz, qui lui permettra d'obtenir une entrevue au palais du Roi des rois en 253. Les manichéens prendront cet événement pour l'équivalent d'un édit de tolérance. À la fin de la vie de Mani le manichéisme est répandu dans tout l'Empire, mais le chef du clergé mazdéen Kirdir, sous Vahram I^{er} le deuxième successeur de Shabuhr, réussit à faire jeter Mani en prison où il meurt en 277 sous le poids des chaînes. Les manichéens interprètent la mort de Mani en prison comme une « crucifixion », analogue à celle de Jésus.

II. La réfutation d'Alexandre de Lycopole

La première réfutation attestée du manichéisme provient d'Égypte. Vers la fin du III^e siècle, quelques années à peine après la mort de Mani⁶, Alexandre de Lycopole est un maître de philosophie qui ne supporte pas de compter des manichéens parmi ses élèves. Il entreprend de réfuter les principaux points de la doctrine manichéenne en soulignant leur absurdité philosophique. Il n'a pas connu Mani de son vivant, et n'entend parler de lui que par des disciples

5. Selon M. Tardieu, *Le manichéisme*², p. 14, à partir de L. Koenen – C. Römer, p. 10-13.

6. Cf. la traduction et le commentaire de cette réfutation par A. Villey, *Alexandre de Lycopolis, Contre la doctrine de Mani* (Sources gnostiques et manichéennes, 2), Paris 1985.

missionnaires comme Papos et Thomas. Il prend ainsi le prophète Mani pour un homme aux propos extravagants (§ 3). En revanche, il précise quelques traits de la doctrine manichéenne sur la figure de Jésus :

Christ est un intellect. Venu un jour du lieu d'en-haut, il a délivré la plus grande partie de la puissance pour la restituer à Dieu et finalement, par sa crucifixion, il a fait connaître que c'est de la même façon que la puissance divine est chevillée ou, pour mieux dire, crucifiée à la matière (§ 9)⁷.

Cette présentation succincte ne laisse pas apparaître la place éminente de la figure manichéenne de Jésus dans l'ensemble du panthéon manichéen. Les sources coptes découvertes au Fayoum en 1929-1930, les *Kephalaia* ou chapitres de commentaires de paroles de Mani, les *Homélie*s dont celle sur la « crucifixion » de Mani, et les *Psaumes* demeurent sans ambiguïté : Jésus occupe une place particulière dans la piété manichéenne. En tant qu'Intellect-Lumière il dirige l'âme du manichéen comme le montre très longuement le *Kephalaion* 38 sur ses fonctions. En tant que personnage historique, Jésus termine sa vie sur une croix. En tant que Sauveur, il accompagne la fin de la vie du manichéen, notamment lors de la séparation de l'âme et du corps. Le livre copte des *Psaumes* consacre une petite cinquantaine de pages (49-97) à cette fonction particulière d'un Jésus-Paraclet.

Parmi les *Kephalaia* conservés à Berlin, le *Kephalaion* 7 « Sur les cinq Pères »⁸ place la figure manichéenne de Jésus dans une continuité d'émanations successives. Le Père de la Grandeur fait émaner le « Bien-Aimé des lumières » et le « Troisième Envoyé ». De ce dernier émanent la Colonne de gloire, le Jésus-Splendeur et la Vierge de lumière. Du Jésus-Splendeur dépendent l'Intellect-Lumière, le Juge et l'Enfant. De l'Intellect-Lumière émanent l'Apôtre de lumière, le Jumeau et la Forme de lumière d'où découlent trois sortes d'anges. Autrement dit, le Jésus-Splendeur, ou l'une des manifestations christologiques du panthéon manichéen, dépend directement de la troisième création initiée par le Troisième Envoyé. Et l'Apôtre de lumière, une préfiguration du Mani historique, dépend directement de l'Intellect-Lumière qui provient du Jésus-Splendeur. Chacune de ces entités est définie par le *Kephalaion* avec des périphrases diverses : ainsi la filiation des entités suivantes « Troisième Envoyé, Jésus-Splendeur, Intellect-Lumière et Apôtre de lumière et son Jumeau » garantit l'envoi de l'esprit prophétique sur l'ensemble de l'humanité. À la page 36, 1-6, l'Intellect-Lumière est « celui qui élit toutes les Églises. Il suscite trois puissances à l'image de Jésus : (a) l'Apôtre de lumière qui vient en son temps, revêt l'Église charnelle de l'humanité et devient le chef de la justice, (b) le Jumeau [...] qui vient auprès de l'Apôtre et se révèle à lui [...] et (c) la forme de lumière que revêtent les élus et les

7. A. Villey, *Alexandre de Lycopolis*, p. 61, et le commentaire de cet extrait p. 168-177.

8. Ed. A. Böhlig – H.-J. Polotsky, *Kephalaia*, Stuttgart 1940, p. 34-36.

catéchumènes quand ils rejettent le monde». Comme dans la formulation du titre du *CMC* «Sur la genèse de son corps», le corps de l'Apôtre de lumière devient la tête de l'Église manichéenne. Il assure ainsi la continuité du charisme prophétique entre le Troisième Envoyé et le Jésus-Splendeur jusqu'à l'Église manichéenne ici-bas, manifestée en ses élus et ses catéchumènes qui ont revêtu une forme de lumière.

Un psaume copte de la collection des *Psaumes des errants* décrit de manière encore plus détaillée que le *Kephalaion* 7 l'ensemble des entités du panthéon manichéen (p. 136, 13-140, 53)⁹. On y retrouve une succession analogue des entités issues du Troisième Envoyé. Après les douze vierges qui accompagnent le Troisième Envoyé, on trouve l'Apôtre de lumière et le Jumeau, puis l'Intellect-Lumière, la Colonne de gloire qui est l'Homme parfait (une autre représentation christologique du manichéisme), les luminaires, soleil et lune ainsi que les vaisseaux de lumière qui transportent les âmes élues vers la Terre de lumière, et enfin «notre Seigneur Mani, l'Apôtre de lumière» qui est aussi «le chef des justes de lumière, le juge des âmes, la langue qui ne profère point de mensonge, notre père éclatant, le doux qui chérit ses enfants» (p. 139, 43-51). Une fois encore, l'Apôtre de lumière émane directement du souffle prophétique du Troisième Envoyé et se manifeste sur terre en la personne de Mani, Apôtre de lumière, guide de l'Église des justes et juge des âmes. La fonction de juge des âmes est habituellement attribuée à la figure manichéenne de Jésus. Dans le *Psaume* copte, elle renvoie à Mani en tant qu'il juge sur son *Bêma*, comme on le trouve ailleurs dans le même psautier¹⁰. Cette fonction de juge et d'avocat, le Paraclet, est aussi revendiquée pour Mani dans la lettre de l'auditeur manichéen Secundinus, auquel répond Augustin autour de l'an 400 ; Secundinus exhorte Augustin d'embrasser le manichéisme au lieu de l'attaquer, car il sera démuné devant le Juge eschatologique : «Qui sera donc ton avocat devant le juste tribunal du Juge, quand tu seras confondu, de ton propre aveu, et par tes discours et par tes œuvres ? Le Perse que tu as accusé ne t'assistera pas. Si ce n'est lui, qui te consolera quand tu pleureras ?»¹¹. La qualification de «langue qui ne profère point de mensonge» souligne, pour qui connaît les sources juives du manichéisme, la définition de Mani comme «Vrai Prophète», telle qu'elle est aussi employée dans les *Homélies* et *Reconnaisances pseudo-clémentines*.

9. Nous citerons la traduction d'A. Villey, *Psaumes des errants, Écrits manichéens du Fayyûm (Sources gnostiques et manichéennes, 4)*, Paris 1994, p. 63-70, et le commentaire p. 179-210.

10. *Psaume du Bêma* 24, 1-22 (éd. G. Wurst, C. F. M. I, II, 1, Turnhout 1996, p. 68-69) : «Salut ô notre Seigneur, le Paraclet ; salut ô Esprit de Vérité. Nous nous réjouissons tous de voir ton Bêma, les saints et les catéchumènes. Salut ô Bêma resplendissant. Salut ô signe du juge qui donne son jugement sur le monde entier, le Sauveur des âmes des hommes» ; et *Psaume du Bêma* 29, 6-7 : «Salut glorieux Bêma du juge, le Paraclet».

11. *Lettre de Secundinus*, § 3, éd. R. Jolivet – M. Jourjon (Bibliothèque augustinienne, 17), Paris 1961 p. 515-517.

Une autre caractéristique du témoignage d’Alexandre de Lycopolé cité plus haut renvoie à la théorie manichéenne de la croix de lumière. L’œuvre salvifique de l’Intellect-Lumière consiste à purifier la puissance lumineuse enfermée dans la matière du monde. Cette puissance enfermée, « crucifiée » à la matière du monde selon les termes d’Alexandre de Lycopolé, représente le bras horizontal d’une croix cosmique ; son bras vertical est constitué par la Colonne de gloire qui rassemble les particules lumineuses purifiées remontant vers la Terre de lumière. L’œuvre salvifique du Prophète Mani consiste à diriger l’Église manichéenne pour que les élus et les catéchumènes fassent eux-mêmes, au niveau de leur microcosme humain, œuvre de purification de la matière lumineuse qu’ils ingurgitent dans leurs aliments. Les particules lumineuses purifiées rejoignent alors la Colonne de gloire dans leur remontée vers les lieux célestes. C’est ainsi que le manichéisme cherche à purifier progressivement la matière du monde.

III. La prophétologie des manichéens

Le rôle et la fonction de Mani comme Prophète de l’Église manichéenne sont annoncés dès la première œuvre de Mani, le *Shabuhrgan*. Dans cet ouvrage il expose les principales caractéristiques de la religion nouvelle qu’il veut instaurer. Il utilise pour ce faire la terminologie de l’apologétique juive et chrétienne en annonçant une ère nouvelle où la lumière vaincra les ténèbres du monde. Al-Bīrūnī cite un extrait de cet ouvrage dans sa « Chronologie des anciennes nations » :

La sagesse et la connaissance sont ce que les apôtres de Dieu ne cessèrent d’apporter de période en période. Ainsi, elles sont apparues dans un des siècles passés par l’intermédiaire de l’apôtre appelé Bouddha dans les contrées de l’Inde, et en un autre par l’intermédiaire de Zoroastre dans le pays de Perse, et en un autre par l’intermédiaire de Jésus dans le pays de l’Occident. Puis est descendue cette révélation et a paru cette prophétie en ce siècle présent par mon intermédiaire, moi, Mani, envoyé du Dieu de la vérité dans le pays de Babel¹².

En s’adressant à Shabuhr, Mani revendique d’être l’héritier des grandes traditions religieuses contemporaines – il est le « sceau des prophètes » – ; il façonne d’emblée une représentation de la religion manichéenne dans une perspective universaliste qui permet l’assimilation du bouddhisme, du mazdéisme et du christianisme au manichéisme. La prédication prophétique de la bonne nouvelle de Mani vise au rassemblement de l’Église manichéenne, avant le rassemblement des âmes sauvées dans un nouveau paradis.

12. D’après la traduction de M. Tardieu, *Le manichéisme*², p. 19 (cf. Al-Bīrūnī, *Chronology of the Ancient Nations*, trans. E. Sachau, Londres 1879, p. 190).

Le Prologue des *Kephalaia* de Berlin¹³ explicite cette théorie d'une continuité du souffle prophétique depuis les origines de l'humanité. Comme le volume des *Kephalaia* met par écrit l'enseignement oral de Mani après la mort de celui-ci, il place dans la bouche de Mani un résumé de sa doctrine «en trois paroles» avec une théorie sur les trois temps : le temps antérieur, avec la lumière et la ténèbre (p. 3, 1-30), le temps médian du mélange entre les deux (4, 1-33) et le temps final de la victoire de la lumière sur la ténèbre (p. 4, 34-5, 20). Cette doctrine, Mani l'a rédigée lui-même en araméen dans des livres ; suit alors une liste de ses œuvres devenues les textes canoniques (p. 5, 22-26) : l'*Évangile*, le *Trésor de la Vie*, la *Pragmateia*, les *Mystères*, l'*Écriture écrite à cause des Parthes* [= le *Livre des Géants*], les *Psaumes et prières*. Manquent à ce corpus le *Shabuhrgan*, la seule œuvre en pehlevi et le livre appelé l'*Image*, une collection de miniatures persanes explicitant des scènes de la mythologie manichéenne. L'ensemble de ces écritures canoniques représente «la mesure de la sagesse tout entière. Tout ce qui est arrivé et arrivera est écrit en elles. On peut discerner (ce qui est bon) et le connaître grâce à elles. Tout copiste qui révèle ces trois grandes paroles, celui-là est le (copiste véritable). Également, tout Maître qui enseigne et prêche ces trois paroles est le Maître véritable. C'est moi-même, voyez-vous, qui (ai reçu et mis par écrit) ces trois grandes paroles. Je vous les ai données (pour vous instruire)» (p. 5, 26-33)¹⁴.

La suite du texte est assez endommagée. Mais on peut y discerner des bribes de phrases qui indiquent le souhait de Mani de voir sa prédication orale, lors de ses voyages missionnaires, aussi retranscrite dans des livres :

Puisque vous êtes mes enfants et mes disciples, écrivez ma sagesse tout entière [...]. Les questions que vous m'avez posées, (les réponses) et les explications que j'ai fournies à tout moment, les entretiens (et) paroles que j'ai adressés, avec les Maîtres, aux responsables ainsi qu'aux élus et catéchumènes, et celles que j'ai adressées aux laïcs mariés, hommes et femmes, et tous les (avis) que j'ai exprimés à tout moment, ils ne sont pas écrits. Vous devez en garder mémoire et les mettre par écrit (p. 6, 17-25)¹⁵.

On voit ici une justification de la composition et du genre littéraire des *Kephalaia* organisés selon une série de thèmes, en réponse à des questions diverses de catéchumènes ou d'élus. Mais on peut aussi y voir une justification

13. Édité avec une traduction allemande par H.-J. Polotsky et A. Böhlig, *Kephalaia*, Stuttgart 1940, p. 1-9 ; il existe une traduction anglaise par I. Gardner, *The Kephalaia of the Teacher* (Nag Hammadi and Manichaean Studies, 37), Leyde 1995, p. 10-14. M. Tardieu en a donné un commentaire « Le Prologue des "Kephalaia" de Berlin », dans *Entrer en matière*, éd. J.-D. Dubois et B. Roussel (Patrimoines), Paris 1998, p. 65-77.

14. D'après la traduction de M. Tardieu, « Le Prologue... », p. 68.

15. *Ouvrage cité*, p. 69.

du genre littéraire du *Codex manichéen de Cologne* composé sur la base d'éléments recueillis par des traditionnistes, certains anonymes, d'autres nommés comme Salmaïos, Baraiès, Timotheos, Abiesus, Innaios, Zacheas, Kustaios.

Le prologue continue sur l'effort pédagogique de Mani de s'adresser à chacun personnellement, selon ses capacités et selon son milieu :

J'ai eu égard à chacun d'entre vous, et à chacun j'ai parlé personnellement. Pour chacun d'entre vous, j'ai fait œuvre de persuasion. Aux élus, hommes et femmes, j'ai donné la sagesse. Mais aux psychiques, j'ai donné ce qui est psychique. Aux nourrissons, selon leur capacité, (sont données des paroles) apaisantes, selon ce qui leur convient d'entendre en cet état. Quant aux religions et aux sectes du dehors, j'ai expliqué aussi, pour chacune d'entre elles selon sa sagesse et son Écriture, que la vérité est celle que j'ai révélée et manifestée dans le monde. Les autres envoyés (qui m'ont précédé) et les premiers pères ont révélé la vérité dans leurs écrits (p. 6, 27-7, 7)¹⁶.

Non seulement Mani a tenu compte de la qualité de l'écoute manifestée par ses auditeurs et destinataires – on voit ainsi qu'il s'adresse dans les *Kephalaia* plus aux auditeurs qu'aux élus –, mais encore il a commenté et expliqué les écritures des religions et sectes extérieures au manichéisme pour montrer en quoi les « envoyés » ou les « apôtres » qui l'ont précédé, tout comme les « premiers pères » ou les « patriarches » de la Bible, ont transmis la vérité du charisme prophétique. On trouve ainsi diverses listes de prédécesseurs de Mani, « sceau des prophètes », dans des textes manichéens coptes et iraniens, ou chez les auteurs arabes. M. Tardieu en a dressé un tableau comparatif, avec principalement Adam, Seth, Enosh, Hénoc, Noé, Sem, et les trois fondateurs de religion, Zoroastre, Bouddha et Jésus¹⁷. On peut sans doute expliquer les différences entre les listes en fonction des destinataires des œuvres où elles apparaissent. Dans ce panorama des patriarches et fondateurs de religion, on remarquera aussi l'absence de Moïse, explicable par l'antijudaïsme profond qui découle de l'exclusion de Mani de la secte baptiste des elchasaïtes de Babylonie. Mais restons-en à commenter le reste du prologue.

La fin du prologue des *Kephalaia* n'hésite pas à développer un argument apologétique pour convaincre de la supériorité de la religion manichéenne sur les autres religions : Mani a écrit ses propres œuvres lui-même à la différence des fondateurs de religion qui ont conservé leur message grâce à l'œuvre de leurs disciples. Ainsi, malgré les lacunes du manuscrit copte manifestées ici par une série de parenthèses, le prologue se termine sur une présentation des écritures canoniques des autres religions, celles des chrétiens, des zoroastriens et des bouddhistes :

16. *Ouvrage cité*, p. 69.

17. M. Tardieu, *Le manichéisme*², p. 21.

Il faut) que vous (sachiez, mes) bien-aimés, que lorsque (Jésus fit sa descente dans) la terre de l'Occident, il a (...et a) prêché son espoir (...) à ses disciples (...). Mais ce qu'avait annoncé Jésus (restait non écrit). Après lui, ils [= les disciples] ont écrit (...) ses paraboles (...) et les signes et les miracles (... Et) ils écrivirent un livre selon sa (...).

(L'envoyé de la) lumière, l'Illuminateur resplendissant (Zoroastre est venu en) Perse chez le roi Hystaspe. (... Il a élu des) disciples justes et véridiques (...et il a prêché) son espoir en Perse. Mais (... lui non plus), Zoroastre (n'a) pas écrit de livre. En revanche ses (disciples, venus) après lui, se sont souvenus et ont écrit (les livres) qu'ils lisent aujourd'hui (...).

Lorsque le Bouddha vint à son tour, les (saints nous ont dit) à son sujet que lui aussi avait prêché (son espoir et) une sagesse innombrable, avait élu ses Églises, les avait menées et leur avait révélé son espoir. Mais seulement il y a qu'il n'a pas écrit sa sagesse en livre et que ce sont ses disciples, venus après lui, qui se (sont souvenus) d'une partie de la sagesse qu'ils avaient entendue de Bouddha et qui l'ont mise par écrit (p. 7, 18-8, 7)¹⁸.

L'argument apologétique développé ici de la supériorité de la religion manichéenne parce que Mani avait écrit ses propres livres à la différence de Zoroastre, Bouddha ou Jésus, doit aussi être compris comme une thèse sur la falsification des Écritures. Si Mani a tenu à rédiger lui-même ses propres Écritures, c'est pour éviter que les disciples qui auraient pu rapporter ses traditions ne falsifient le message originel. Et la falsification des Écritures entraîne la division entre les Églises. Indirectement ce propos vise le statut des textes de référence des autres religions, malheureusement falsifiés par le biais des disciples des fondateurs. M. Tardieu déduit ce type de principe herméneutique des Écritures de la critique marcionite des évangiles et des épîtres pauliniennes¹⁹. L'auteur du prologue des *Kephalaia* l'applique ici aussi aux écritures zoroastriennes et bouddhiques afin de souligner que Mani est l'unique auteur des Écritures canoniques et le garant de la mise par écrit de ses enseignements dans le corpus des *Kephalaia*. Le prologue peut alors se terminer sur un cri d'émerveillement de celui qui lira ou copiera les « chapitres » de l'enseignement de Mani, parce qu'il sera rendu libre par la vérité (p. 9, 7-10).

18. D'après la traduction de M. Tardieu, « Le Prologue... », p. 71.

19. M. Tardieu, « Le Prologue... », p. 72, n. 12, en référence à son autre article « Principes de l'exégèse manichéenne du Nouveau Testament », dans M. Tardieu, éd., *Les règles de l'interprétation* (Patrimoines), Paris 1987, p. 123-146, particulièrement p. 140-142.

IV. Le *Kephalaion* 1 «Sur la Venue de l'Apôtre»

Après le prologue, le premier *Kephalaion* inscrit la venue de l'Apôtre Mani dans l'histoire de la transmission du charisme prophétique. Les patriarches bibliques ou les apôtres de lumière interviennent dans le monde selon des cycles²⁰ ou des «saisons» (p. 9-12). Ainsi on peut repérer un cycle de Seth à Enosh, un autre de Hénoc à Sem, pour les figures bibliques ; puis un autre de Bouddha, Aurentes et les autres (prophètes ?) envoyés en Orient, puis de Bouddha à Zoroastre, et de Zoroastre à Jésus.

C'est là qu'intervient un paragraphe sur la vie de Jésus qui se termine par la mise en croix, la résurrection et l'ascension (p. 12, 19-13, 11). Malheureusement le début de ce passage est mal attesté et l'on interprète habituellement la venue de Jésus, selon les manichéens, dans une perspective docète, c'est-à-dire selon une christologie qui serait celle d'un homme qui n'a qu'une apparence d'humanité :

(La venue de) notre Seigneur Jésus le Christ : Il vint (...) spirituellement, corporellement (...) comme je vous l'ai dit à son propos ; j'ai (...) qu'il est venu sans corps. Ses apôtres aussi ont prêché à son sujet qu'il a pris une forme d'esclave²¹, un aspect à la manière des hommes. Il descendit. Il se révéla dans le monde dans la religion des Juifs. Il choisit ses Douze et ses Soixante-douze et accomplit la volonté de son Père qui l'a envoyé dans le monde (p. 12, 21-29).

Le poids de l'interprétation hérésiologique de la christologie manichéenne, depuis l'Antiquité, notamment avec saint Augustin, jusqu'à la période récente des commentateurs du manichéisme²², a orienté la lecture de ce passage pour en tirer que Jésus est venu «sans corps», alors qu'il semble que ce n'est pas ce que dit ce qui reste du texte copte. D'une part, ce que Mani a dit de Jésus est mis en parallèle avec ce qui est dit par les apôtres de Jésus ; or les manichéens renvoient souvent à l'épître de Paul aux Philippiens (2, 7) pour évoquer l'abaissement de Jésus jusqu'à prendre la forme d'esclave : on pense par exemple au *Psaume d'Héraclide* du psautier copte (p. 194, 1-4) où il est dit «Il a (établi) la forme de la chair, l'aspect de l'(humanité). Dieu devint homme. Il parcourut le monde entier»²³. Interpréter la parole de Mani sur Jésus comme une figure qui serait venue dans le monde sans corps entrerait en contradiction avec ce que les apôtres de Jésus ont prêché sur lui. D'autre part, la christologie

20. J. C. Reeves, *Heralds of That Good Realm* (Nag Hammadi and Manichaean Studies, 41), Leyde 1996, p. 7-15 a présenté l'ensemble des textes manichéens qui traitent des prédécesseurs de Mani.

21. Cf. Philippiens 2, 7.

22. Cf. encore A. Villey, *Alexandre de Lycopolis*, p. 175-176 à propos de la christologie manichéenne.

23. D'après l'édition de S. Richter, *Psalm Book, Part II, Fasc. 2 : Die Herakleides-Psalmen* (Corpus Fontium Manichaeorum, Series Coptica, I, II, 2), Turnhout 1998, p. 76-77. On peut trouver une interprétation manichéenne analogue de l'hymne aux Philippiens dans les *Kephalaia* 16 (p. 54, 4-5) et 19 (p. 61, 23-24).

manichéenne est très cohérente, car elle intervient à plusieurs endroits du mythe du salut. Il existe ainsi une forme «spirituelle» du Christ, c'est l'Intellect-Lumière dont traite le *Kephalaion* 38, et une forme «corporelle» de Jésus, celle qui descendit dans le monde au cœur de la religion des Juifs. Puisque les manichéens ont valorisé les souffrances de Mani en rapport avec celles du Jésus historique, il serait à nouveau contradictoire d'affirmer que Jésus n'avait pas de corps réel à partir de ce passage des *Kephalaia* alors qu'il souligne la crucifixion, et surtout la résurrection de Jésus.

Le *Kephalaion* 1 continue sur le charisme prophétique quand il renvoie, à la suite du long paragraphe sur la venue du Prophète Jésus, à un nouveau cycle prophétique des apôtres de Jésus à Mani (p. 13, 18-14, 4). La venue de l'apôtre Paul a permis l'affermissement de l'Église du Sauveur, mais peu à peu les hommes ont délaissé la justice et ont préféré marcher sur la voie large. Il a fallu un nouvel envoyé, un homme juste (p. 13, 30-35). Malheureusement le texte lacunaire à cet endroit ne permet pas de dire s'il s'agit de Marcion, de Bardesane, ou d'un autre prophète reconnu par les manichéens, avant la venue de l'Apôtre de lumière, Mani qui, lui, représente le Paraclet²⁴ annoncé par Jésus lui-même (p. 14, 4-19).

Mani a récupéré avec le terme de Paraclet la terminologie johannique de l'Envoyé du Père, mais aussi la formulation des adresses des épîtres de Paul qui comportent la mention de «Paul, Apôtre de Jésus-Christ». Mani se voyait être un nouveau Paul «Apôtre de Jésus-Christ» et utilisait cette formule dans le corpus de ses lettres. On connaît par ailleurs la critique acerbe de saint Augustin contre l'usage manichéen des titres «Apôtre de Jésus-Christ» et «Paraclet» dans la réfutation de l'*Épître du Fondement*, 6-8²⁵ de Mani lui-même. Le hasard des découvertes a permis récemment à Zsuzsanna Gulásci d'identifier un sceau sassanide d'une rare qualité, conservé au Cabinet des médailles de la Bibliothèque nationale de France depuis 1946²⁶, comme étant le sceau double-face de Mani lui-même²⁷. Il comporte l'inscription «Mani, Apôtre de Jésus-Christ» avec une représentation stylisée du portrait de Mani, accompagné de deux élus. Ce sceau confirme d'une manière éclatante la revendication antique de ce titre par les manichéens, et l'importance de la controverse d'Augustin à ce sujet.

24. Jean 14, 16, 26 ; 15, 26 ; 16, 7.

25. Ed. R. Jolivet – M. Jourjon (Bibliothèque augustinienne, 17), Paris 1961, p. 399-405.

26. P. J. de Menasce – A. Guillou, « Un cachet manichéen de la Bibliothèque Nationale », *Revue d'Histoire des religions* 131 (1946), p. 81-84.

27. Z. Gulásci, « The Crystal Seal of "Mani, The Apostle of Jesus Christ" in the Bibliothèque nationale de France », dans *Manichaean Texts in Syriac*, éd. N. A. Pedersen – J. Møller Larsen (Corpus Fontium Manichaeorum, Series Syriaca, 1), Turnhout 2013, p. 245-267.

V. La prophétologie du Codex manichéen de Cologne

La découverte du C.M.C. peu après le milieu du ^{xx}e siècle offre maintenant encore une autre confirmation de la théorie prophétologique des manichéens. Dans ce codex miniature sur la biographie hagiographisée de Mani, intitulée «Sur la genèse de son corps», on trouve une biographie de Mani qui débouche sur la genèse du «corps» de l'Église manichéenne. Un certain nombre de renseignements sur le milieu de l'enfance de Mani permet de le situer dans le groupe des baptistes judéo-chrétiens elchasaïtes²⁸. On découvre aussi la mise en scène de la figure du Jumeau, compagnon de Mani, qui l'inspire et lui suggère telle ou telle activité (C.M.C. 18, 15; 19, 17, 22, 16; 23, 5 et *passim*), ainsi que, sur le témoignage du traditionniste Baraïès, une série de citations d'apocalypses juives renvoyant aux prédécesseurs de Mani : l'*Apocalypse d'Adam* (p. 48, 16-49, 11) à propos du ravissement du prophète au ciel et de la visite de l'Ange de lumière Balsamos, l'*Apocalypse de Sethel* (p. 50, 11-51, 20) sur la visite d'un ange, l'*Apocalypse d'Enosh* (p. 52, 10-54, 22) sur la découverte du monde de la mort, l'*Apocalypse de Sem* (p. 55, 13-57, 20) sur la vision du trône divin, et l'*Apocalypse d'Hénoch* (p. 58, 8-60, 8) sur le visionnaire emmené par un char pour contempler les actions des pieux et des impies. Cette série s'achève sur trois citations bibliques à propos de l'expérience extatique de Paul (Galates 1, 1; 2 Corinthiens 12, 2-5 et Galates 1, 11-12) que les manichéens prennent pour la justification de sa prédication de la révélation (ou : apocalypse) de Jésus-Christ. Tous les fragments d'apocalypses juives ont été commentés par J. C. Reeves dans son livre *Heralds of That Good Realm*²⁹. Selon lui, les fragments de l'*Apocalypse d'Enosh* et de l'*Apocalypse de Sem* pourraient être des citations de créations littéraires manichéennes. Par rapport à la prophétologie manichéenne, on retiendra que, pour l'auteur du C.M.C., la prophétie remonte à Adam lui-même, avant même la figure de Seth(el). C'est dire combien les manichéens ont tenu à fixer le cadre d'une prophétologie universelle, concernant l'ensemble du genre humain, et non pas celle d'un groupe religieux particulier remontant à Moïse ou même à Abraham.

Pour conclure, on dira que le prophète Mani, «sceau des prophètes», accomplit la prophétie inaugurée dès Adam et les patriarches bibliques. Le judaïsme est un moment de l'histoire du souffle prophétique. Le christianisme prépare la venue du Paraclet en l'Illuminateur Mani, avec la figure de Jésus, l'activité prédicatrice de l'Apôtre Paul et d'un autre prophète encore. En étant rejeté du groupe des baptistes elchasaïtes, Mani a sans doute hérité d'un certain nombre de traditions, comme le montre le *Codex manichéen de Cologne*, mais l'elchasaïsme seul ne suffit pas à expliquer toutes les

28. Cf. J. C. Reeves, *Jewish Lore in Manichaeism Cosmogony, Studies in the Book of Giants*, Cincinnati 1992.

29. – 1996, p. 67-206.

dimensions de la prophétologie manichéenne. Il faudrait sans doute encore rendre compte d'autres milieux du judéo-christianisme comme celui qui a produit les *Homélies* et les *Reconnaissances pseudo-clémentines* où la figure du «Prophète de Vérité» était vénérée. Ainsi par sa compréhension de la figure du Prophète, le manichéisme s'inscrit au cœur des religions juive et chrétienne dans l'intention de les supplanter toutes les deux.

**HĀRŪT AND MĀRŪT:
JEWISH SOURCES FOR THE INTERPRETATION
OF THE TWO ANGELS IN ISLAM***

Moshe IDEL
The Hebrew University of Jerusalem

Hārūt and Mārūt and Jewish Sources Revisited

In a recent study by the late Patricia Crone, a leading scholar in Islamic studies, she wrote as follows: “The overall impression conveyed by these references is that the Watcher story formed part of the general background against which the Qur’ān was revealed. The story clearly did not come directly from the *Book of Watchers*.”² This statement concludes a detailed analysis of four instances in the Qur’ān where traces of the Watcher motifs can be discerned, including the tale of Hārūt and Mārūt in Qur’ān 2:102 (“But the devils disbelieved teaching the people sorcery and what was sent down to the two angels in Babylon, Hārūt and Mārūt. The two of them did not teach anyone until they had said, ‘We are a temptation; so do not disbelieve,’ [People] learn from these two how to cause division between man and his wife; but they do not use it to harm anyone except by God’s permission...”).³ Then Crone added a possible fifth instance.⁴ Based on recent developments in the studies of the Qumran scrolls and pseudepigrapha, this study reinforces a view shared in more general terms by many scholars over a century before Crone.⁵

-
- *. Many thanks are due to Prof. Meir Bar-Asher from the Department of Arabic Language and Literature at the Hebrew University of Jerusalem, who corrected and improved the sections dealing with the Muslim aspects of the topic treated in this article.
2. Patricia Crone, ‘*The Book of Watchers* in the Qur’ān’, in ed. H. Ben-Shamai, Sh. Shaked, S. Stroumsa, *Exchanges and Tradition across Cultural Boundaries*, The Israel Academy of Sciences and Humanities, Jerusalem, 2013, p. 36.
3. *The Qur’ān*, translated into English by Alan Jones, Oxford 2007.
4. *Ibid.*, ‘*The Book of Watchers* in the Qur’ān’, p. 16-51.
5. See, e.g., Abraham Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen*, Bonn, 1833, p. 98-100, 106-110 (= *Judaism and Islam*, trans. F. M. Young, Madras, 1898, p. 75-77,

Less evident in scholarship is the relationship between a) a reverberation of a small part of the *Book of Watchers* – combined with an episode from the so-called *Book of Giants* – found in some Jewish medieval sources, to be discussed below, on the one hand; and b) some commentaries on the Hārūt and Mārūt passage, on the other hand.⁶ Some scholars have expressed the view that the Jewish sources draw on material found in early Qur’ān exegesis.⁷ This is the case also in the most recent studies,⁸ including one penned by John C. Reeves, an outstanding scholar in the field of the pseudepigrapha, of Qumran scrolls and of their later reverberations in Judaism, Manicheism and Islam.⁹ The closest of those Jewish sources is a passage which attracted the attention of many scholars, found in a mid-13th century collection of Midrashic material, known as *Yalqut Shim’oni*, by R. Shim’on of Frankfurt.¹⁰

83-85); H. Speyer, *Die biblischen Erzählungen im Qoran* (repr., Hildesheim: Olms, 1988), p. 51-54; Max Gruenbaum, ‘Beitraege zur vergleichenden Mythologie aus Hagada’, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 31 (1877), p. 226.

6. Geiger, *Was hat Mohammed*, p. 99 (=Judaism and Islam, p. 84).
7. See e.g. M. J. Kister, ‘Adam: A Study of Some Legends in *tafsīr* and *ḥadīth* literature’, in idem, *Concepts and Ideas at the Dawn of Islam* Aldershot: Ashgate/Variorum, 1997, p. 113-174, esp. 115-132; For a longer version of this study, see idem, ‘Legends in Tafsīr and Ḥadīth Literature: The Creation of Adam and Related Stories’, in *Approaches to the History of the Interpretation of the Quran*, ed. A. Rippin, Oxford: Oxford University Press 1988, p. 82-114.
8. See Leigh N. B. Chipman, ‘Adam and the Angels: An Examination of Mythic Elements in Islamic Sources’, *Arabica* 49 (2002), p. 429-455, especially p. 436. See also idem., ‘Mythic Aspects of the Process of Adam’s Creation in Judaism and Islam’, *Studia Islamica* 93 (2001), p. 5-25.
9. ‘Resurgent Myth: On the Vitality of the Watchers Traditions in the Near East of Late Antiquity,’ ed. A. Kim Harkins, H. Coblentz, J. C. Enders, *The Fallen Angels Traditions, Second Temple Developments and Reception History* (The Catholic Biblical Quarterly Monograph Series 53), Washington 2014, p. 94-115. See his 2011 study, delivered at a conference on Qumran scrolls, available as John C. Reeves, ‘The Parascriptural Dimensions of the ‘Tale of Hārūt and Mārūt’’, <http://orion.mscc.huji.ac.il/symposiums/13th/papers/Reeves.pdf>.
10. For a selected bibliography on this Midrash see e.g. Gruenbaum, ‘Beitraege zur vergleichenden Mythologie aus Hagada,’ p. 225-239; idem, *Neue Beitrage zur Semitischen Sagenkunde*, Brill, Leiden, 1893, p. 73-77; Haim Schwarzbaum, ‘Jewish and Moslem Sources of a Falasha Creation Myth’, rpr. in *Jewish Folklore Between East and West, Collected Essays*, ed. E. Yassif, Ben Gurion University Press, Beer Sheva, 1989, p. 44-50; Bernard Heller, ‘La chute des anges Schemchazai, Ouazza et Azaël’, *Revue des Études Juives* 49, (1910), p. 202-212, especially p. 205-206; Leo Jung, *Fallen Angels, Jewish, Christian and Mohammedan Literature*, Dropsie College, Philadelphia, 1926, p. 112-115; Shalom Spiegel, ‘Noah, Danel, and Job, touching on Canaanite Relics in the Legends of the Jews’, *Louis Ginzburg Jubilee Volume*, English Section, ed. S. Spiegel, American Academy for Jewish Research, New York, 1945, p. 305-355; Devorah Dimant, ‘“The Fallen Angels” in the Dead Sea Scrolls and in the Apocrypha and Pseudepigraphic Books Related to Them’, Ph. D. Thesis, Hebrew University, Jerusalem, 1974, p. 177-181 (Hebrew); Jozef T. Milik, *The Books of Enoch, Aramaic Fragments of Qumran Cave 4*, in cooperation with Matthew Black, Clarendon Press, Oxford, 1976, p. 322-326, 330, 339; Loren T. Stuckenbruck, *The Book of Giants from Qumran: Texts, Translation, and Commentary*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1997, p. 2, 6, 9, 22, 64-66, 82, 82, 92, 200-203, 206; Andrei A. Orlov, *Divine*

Though there are earlier versions of the myth found in this Midrash, one from the 11th century and an earlier one from the late 9th or early 10th century, it is hard to establish the precise date when this Midrash was composed. Also claims of its sources range from a Persian-Arabic source,¹¹ to an ancient Jewish myth mediated by Christian translations of earlier Jewish material adopted by R. Moshe ha-Darshan of Narbonne in the 11th century CE.¹² For the purpose of further discussion, a translation of the pertinent part of the “Midrash” is adduced below. I have followed the translation of Jozef T. Milik, with occasional modifications:

R. Joseph was (once) asked what was the story of Shamhazai¹³ and ‘Aza’el, and he replied: ‘When the generation of Enosh arose and practised idolatry and when the generation of the flood arose and corrupted their actions, the Holy One—Blessed be He—was grieved that He had created man, as it is said, “And God repented that he created man, and He was grieved at heart.”¹⁴ Forthwith arose two angels, whose names were Shamhazai and ‘Aza’, and said before Him: “O Lord of the universe, did we not say unto Thee when Thou didst create Thy world, ‘Do not create man’ as it is said, “What is man that Thou shouldst remember him.”¹⁵ The Holy One—Blessed be He—said to them: “Then what shall become of the world?” They said before Him: “We will suffice

Scapegoats, Demonic Mimesis in Early Jewish Mysticism, SUNY Press, Albany 2015, p. 34, idem, “The Flooded Arboretums, The Garden Traditions in the Slavonic Version of 3 *Baruch* and the *Book of the Giants*,” reprinted in his *From Apocalypticism to Merkavah Mysticism*, Brill, Leiden, Boston, 2007, p. 289-308, and see also *ibidem*, p. 124-126; G. G. Stroumsa, *Another Seed, Studies in Gnostic Mythology*, Brill, Leiden, 1984, p. 56-59, 166-167; John C. Reeves, *Jewish Lore in Manichaean Cosmogony: Studies in the Book of Giants Traditions*, HUC Press, Cincinnati, 1992, p. 84-88, 143 n. 165, 147 n. 197; Annette Yoshiko Reed, *Fallen Angels and the History of Judaism and Christianity: The Reception of Enochic Literature*, Cambridge University Press, Cambridge & New York, 2005, p. 16, 258ff; Steven D. Fraade, *Enosh and His Generation, Pre-Israelite Hero and History in Post-Biblical Interpretation*, Scholars Press, Chico, California, 1984, p. 165-166, n. 168. Shorter discussions of themes in the Midrash are found in Richard Reizenstein, *Poimandres, Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*, Teubner, Leipzig, 1904, p. 141-142; Philip Alexander, “The Targumim and Early Exegesis of ‘Sons of God’ in Genesis 6”, *JJS* 23 (1972), p. 63; Daniel A. Machiela, “The Genesis Apocryphon (IQ20): A Revaluation of its Text, Interpretive Character, and Relationship to the Book of Jubilees”, Ph. D. Thesis, University of Notre Dame, 2007, p. 197-201; Greenfield, “Notes on Some Aramaic and Mandaic Magic Bowls”, p. 152; James C. VanderKam, *From Revelation to Canon, Studies in the Hebrew Bible and Second Temple Literature*, Brill, Leiden, Boston, 2002, p. 328 n. 77; Sidney B. Hoenig, “The New Qumran Peshier on Azazel”, *JQR* 56 (1966), p. 249-250; Ra’anan Boustan, *From Martyr to Mystic, Rabbinic Martyrology and the Making of the Merkavah Mysticism*, Mohr/Siebeck, Tübingen, 2005, p. 195.

11. Heller, “La chute des anges Schemchazai, Ouazza et Azaël”, p. 205-206.

12. This is the theory of A. Y. Reed, *The Fallen Angels*.

13. I resort to this vocalisation for reasons that cannot be elaborated here.

14. Genesis 6:6.

15. Psalms 8:5. On this verse in similar contexts see Sarah Stroumsa, “‘What is Man’: Psalms 8:4-5, in Jewish, Christian and Muslim Exegesis in Arabic,” *Henoch* xiv (1992), p. 283-290.

(Thee) instead of it.” He said: “It is revealed and (well) known to me that if peradventure you had lived in that (earthly) world, the evil inclination would have ruled you just as much as it rules over the sons of man, but you would be more stubborn than they.” They said before Him: “Give us Thy sanction and let us descend (and dwell) among the creatures and then Thou shalt see how we shall sanctify Thy name.” He said to them: “Descend and dwell ye among them.” Forthwith the Holy One allowed the evil inclination to rule over them, as soon as they descended. When they beheld the daughters of man that they were beautiful, they began to corrupt themselves with them, as it is said, “When the sons of God saw the daughters of man”, they could not restrain their inclination. Forthwith Shamhazai beheld a girl whose name was Esterah; fixing his eyes at her he said: “Listen to my (request).” But she said to him: “I will not listen to thee until thou teachest me the Name by which thou art enabled to ascend to the firmament, as soon as thou dost mention it.” He taught her the Ineffable Name. What did she do? She mentioned It and thereby ascended to the firmament. The Holy One said: “Since she has departed from sin, go and set her among the stars.” It is she who shines brightly in the midst of the seven stars of the Pleiades; so that she may always be remembered, forthwith the Holy One fixed her among the Pleiades...¹⁶ What did Shamhazai do? He repented and suspended himself between heaven and earth head downwards and feet upwards, because he was not allowed to open his mouth before the Holy One—Blessed be He—, and he still hangs between heaven and earth. ‘Aza’el (however) did not repent. And he is appointed chief over all kinds of dyes which entice man to commit sin and he still continues to corrupt them. Therefore, when the Israelites used to bring sacrifices on the Day of Atonement, they cast one lot “for the Lord that it might atone for the iniquities of the Israelites, and one lot” for ‘Azaz’el that he might bear the burden of Israel’s iniquity. This is the ‘Azaz’el that is mentioned in the Scripture.’¹⁷

Commenting on a translation of a parallel text to that cited above, found in R. Moshe ha-Darshan’s *Genesis Rabbati*, John Reeves wrote in 2011: “A careful comparison of the developed narratives of the ‘Tale of Hārūt and Mārūt’ and the ‘Midrash of Shemhazai and ‘Azael’ suggests that the Muslim Hārūt wa-Mārūt complex both chronologically and literarily precedes the Jewish ‘Midrash’.”¹⁸ In the more recent, printed form of his discussion, he summarizes his view by resorting to another formulation:

Scholars who are conversant with medieval Jewish literature will recognize that the “Tale of Hārūt and Mārūt” that is recounted in Muslim sources is closely related to a curious aggadic narrative known to modern scholars as the “Midrash of Shemhazai and ‘Azael.” This latter work, extant in at least four Hebrew versions and one Aramaic rendition, can be dated no earlier than

16. Here the passage that parallels the *Book of Giants* is found.

17. Milik, *The Books of Enoch*, p. 322-326.

18. “The Parascriptural Dimensions of the ‘Tale of Hārūt and Mārūt’”, p. 13.

the eleventh century in its present textual forms, whereas the cognate Muslim “Tale of Hārūt and Mārūt” predates the Jewish versions by several centuries and almost certainly serves as their source.¹⁹

However, the manner in which the Muslim material has been appropriated by Jewish sources is formulated in more hesitant terms:

Yet the re-manifestation of the distinct names of the two Watcher ringleaders of *1 Enoch* 6-11 – Shem[i]hazai and ‘Aza’el – in the Hebrew versions of the story suggests that whoever was responsible for the expropriation and re-judaization of the Muslim tale have been cognizant of its mythological lineage and so restored the original actors to the Jewish story.²⁰

These formulations can be summarized by resorting to the term “back-borrowing”, originally adumbrated by Martha Himmelfarb in another context,²¹ but put in service in the context of the above-quoted passage by Annette Yoshiko Reed. The latter employed it to refer to the recuperation of this passage by Jews from Christian sources, after it had been allegedly left out in Rabbinic sources.²² However, Reeves uses a similar approach without referring to the term, though he was certainly aware of Reed’s book,²³ but he uses it in order to allow the role of transmission of earlier Jewish themes when reformulated in a new “complex” in Islam, and it is this complex that has been influential on later Jewish sources. It is hard to see how the two recent explanations can coexist as meaningful historical explanations. Here I am concerned solely with Reeves’s suggestion, though some of my arguments hold also for the validity of Reed’s claims, but this issue will be discussed in more detail elsewhere.

The arguments that problematize Reeves’s version of “literary reclamation” or “back-borrowing” by Jews are as follows:

The “Midrash” contains a section, not quoted above, that is similar to the “Book of the Giants”, an ancient text that cannot be derived from the “Tale of Hārūt and Mārūt”. It is hard to explain how this combination could have

19. “Resurgent Myth”, p. 114.

20. “Resurgent Myth”, p. 114.

21. Himmelfarb, “Some Echoes of *Jubilees* in Medieval Hebrew Literature”, in ed., J. Reeves, *Tracing the Threads, Studies in the Vitality of Jewish Pseudepigrapha*, Scholars Press, Atlanta, 1994, p. 116..

22. Annette Yoshiko Reed, *Fallen Angels and the History of Judaism and Christianity: The Reception of Enochic Literature*, Cambridge University Press, Cambridge & New York, 2005, passim.

23. “Resurgent Myth”, p. 103 n. 27, 114 n. 55.

emerged in Jewish sources from an appropriation of a Muslim legend which does not include any part of this rather significant episode and which has parallels in late antiquity.²⁴

The names of the Watchers in the “Midrash”, Shamhazai and ‘Aza’el, are very similar to names in the *Book of Watchers*, Shamayhazeh and ‘Aza’el, and cannot be derived from the “Tale of Hārūt and Mārūt”. This implies acquaintance with the ancient myth, both from the point of view of the narrative and of the special names, in the Middle Ages, in documents no longer extant.

The “Midrash” is drawing on a theme found almost verbatim in the Talmud, as to a prologue in heaven, as Reeves is aware,²⁵ and cannot be derived from the “Tale of Hārūt and Mārūt”. I shall address the content of this prologue below.

It is possible that the Jewish material should be attributed to R. Joseph bar Ḥiyya, a 4th-century Rabbi in Babylonia.²⁶ Though this attribution is not so certain, there is hardly a better alternative in available scholarship. In any case, the Midrash should be seen as part of a wider Rabbinic approach described by Gary Anderson as the exaltation of Man.²⁷

In the Hebrew versions of the ancient myth, a special term is used in order to refer to a garden seen in a dream by one of the giants, namely *pardes*, which is found in the Aramaic version, probably the original of the *Book of the Giants*.²⁸ This shows that the author[s] of the Midrash, who certainly was not the 11th century R. Moshe ha-Darshan, knew much more about the ancient Jewish material than what is found in the “Tale of Hārūt and Mārūt”.

It is noteworthy that the Muslim exegetical traditions (*Ḥadīths*) dealing with the story of Hārūt and Mārūt belong to the genre of *isrā’īliyyāt*, namely traditions of Jewish sources most of which arrived in Islam via renowned Jewish converts. Though this is relatively late in Muslim traditions, it is nevertheless significant in the context of our discussion of possible sources.²⁹

There is no sign of Arabising in the “Midrash”.

In the Midrash, as in *I Enoch*, the two angels are distinguished in their actions and fate, unlike in the Muslim traditions.

24. Discussed in detail elsewhere by Reeves, *Jewish Lore in Manichaean Cosmogony*, p. 84-88, 143 n. 165, 147 n. 197.

25. “The Parascriptural Dimensions of the ‘Tale of Hārūt and Mārūt’”, p. 11.

26. Probably R. Joseph bar Ḥiyya.

27. See his “The Exaltation of Adam and the Fall of Satan”, in ed. G. Anderson, M. Stone & J. Tromp, *Literature on Adam and Eve*, Leiden, Brill, 2000, p. 83-110.

28. See Milik, *The Books of Enoch*, p. 309.

29. Kister, “Ādam”, p. 126, idem, “*Haddithū ‘an banī isrā’īla wa-lā ḥaraja*, A Study of an early Tradition,” *Israel Oriental Studies* 2 (1972), p. 215-239; Roberto Tottoli, “Origins and Use of the Term *isrā’īliyyāt* in Muslim Literature”, *Arabica* 46 (1999), p. 193-210, and Youssef Taharraoui, “La figure de Noé entre le Coran et les *isrā’īliyyāt*”, *RHR* 232 (2015), p. 645-682.

Last but not least: the version used by Reeves and other scholars, as if the earliest extant one, namely that preserved in the late *Midrash Bereshit Rabbati* by R. Moshe ha-Darshan of Narbonne, is actually found verbatim at least one century beforehand, incorporated in an anonymous Hebrew book written in Persia, entitled *Pitron Torah*, where a better version is found, without the accretions introduced by R. Moshe ha-Darshan in his version of the “Midrash.” If so, the earliest version of the Jewish tale is contemporary to the written documentation of al-Tabari’s diverse versions.³⁰ Moreover, al-Tabari is known to have drawn extensively on Jewish Midrashic material in some other cases.³¹

Let me emphasize: the erudite scholar Reeves was acquainted with some of the above points, but more recently he has decided to give them another explanation or weight. In the case of the occurrence of the passage of book of Giants in the Midrash, he even dealt with this elsewhere in his excellent studies³² but has not integrated this in his more recent arguments.

Those arguments should be supported by a full and detailed analysis of all the five versions of this branch that cannot be done here, showing that all the sources quote an earlier version, which was originally longer, but has been shortened already in late ninth century. This is evident in the implications of the passage: “Forthwith arose two angels, whose names were Shamhazai and ‘Aza’el, and said before Him: ‘O Lord of the universe, did we not say unto Thee when Thou didst create Thy world, “Do not create man” as it is said, “What is man that Thou shouldst remember him.”’ The fuller episode implied here is missing, and we do not have any hint as to the details of the primordial prologue. However, it is quite evident that such a prologue existed already in Rabbinic literature, and in many of its medieval reverberations in the commentaries on the Talmud, where it is explicitly stated that God burned two hosts of angels which dared to object to His will to create man.”³³

Moreover, in one case, in an unedited manuscript, there is such a prologue to a version of the material discussed in the text translated above, but in an independent and different manner, and which represents in fact a different branch of the myth of the fallen angels not yet addressed by scholars and an

30. Franz Rosenthal, *The History of al-Tabarī*, vol. I: *General Introduction and From the Creation to the Flood*, Albany: State University of New York Press, 1989.

31. See Colette Sirat, “Un midraš juif en habit musulman: la vision de Moïse sur le Mont Sinaï”, *Revue de l’Histoire des Religions* CLXVIII/1 (1965), p. 15-58 and David J. Halperin, “The Hidden Made Manifest: Muslim Traditions and the ‘Latent Content’ of Biblical and Rabbinic Stories”, in ed. D. P. Wright *et al.*, *Pomegranates and Golden Bells: Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of Jacob Milgrom*, Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1995, p. 581-594.

32. Reeves, *Jewish Lore in Manichaean Cosmogony*, p. 84-88, 143 n. 165, 147, n. 197.

33. See Babylonian Talmud, Sanhedrin, fol. 38b. Schwarzbaum, “Jewish and Moslem Sources of a Falasha Creation Myth”, p. 48-49.

issue that I hope to elaborate in a future study. Meanwhile, let me adduce another example of a Midrashic discussion of the prologue in heaven. In the well-known *Midrash Konen*, a late Midrash that deals with the creation of the world, which has not yet been used in the context of understanding the elliptic text from *Yalqut Shim'oni*, it is written:

God has assembled all the angels, hosts after hosts. He said to them "Let us create Adam etc."³⁴ They said to Him "Master of the Universe "What is man that Thou shouldst remember him etc."³⁵ This was the host of Michael, and He immediately burned them with His great fire, and out of them He spared Michael alone. And He called to the host of Gabriel and they said [to Him] as the first one did. He immediately burned them by His great fire, and spared Gabriel alone. He called to the host of Lavi'el and it said to Him: "Master of the Universe, who is able to tell you what to do? Do in Your world as You like, since thus is appropriate to You." The Holy One, blessed be He, said to him: "Lavi'el, you have nicely seen by yourself and you have healed³⁶ what your companions have destroyed." Immediately He changed his name and designated him as Raphael and He delivered to him all the medicaments in the world. He said to Michael: "Go and bring me dust from the place of the Temple!" He did so and the Holy One, blessed be He, put it together with His hand and created the first Man, as it is said: "And the Lord God formed man [of the dust of the ground]."³⁷ And the Holy one, blessed be He, appointed Michael and Gabriel over [the people of] Israel, and He appointed Raphael over all the sorts of healing in the world.³⁸

The tradition that God created Adam from the dust brought by the angel is found also in a Muslim prophetic tradition (*ḥadīth*), though there Michael who refused to bring that dust.³⁹ Instead of the claim of the *ḥadīth* that it was the angel of death that brought the dust in the cited Midrash it is the opposite figure, the healer, who carried out God's command.

An Esoteric-Kabbalistic Interpretation of the Fallen Angels

In Rabbinic Literature there are some slight esoteric trends but they do not include interpretations of the myth of the Fallen Angels. However, in Kabbalistic literature such interpretations exist as part of a much wider

34. Genesis 1:26.

35. Psalms 8:4.

36. Namely "repaired".

37. Genesis 2:7.

38. Printed in ed., Yehudah Eisenstein, *'Otzar ha-Midrashim*, New York, 1927, p. 255. See also Schwarzbaum, "Jewish and Moslem Sources of a Falasha Creation Myth," p. 49-50.

39. Kister, "Ādam", p. 132-133. See Ibn Kathīr on Qur'ān 7:11-25 and Schwarzbaum, *ibidem*.

phenomenon which might be labeled the arcanisation of Judaism.⁴⁰ I would like to address one of them that may serve as a fruitful point of comparison to a view found in Ismā'īlī Shī'ī sources, a mode of thought that most probably contributed something to this process.⁴¹ A late 13th-century Kabbalist known as R. Joseph ben Shalom Ashkenazi, better known as the Tall (*ha-Arokh*)⁴² wrote in his *Commentary on Genesis Rabbah* as follows:

“The *Nefilim* that caused the fall of the world, that fell from the world.”⁴³
According to the secret of Shamhazai and 'Aza'el they said to the Holy One Blessed be He: “We did not properly say to Thee, ‘What is man that Thou shouldst remember him.’”⁴⁴

Though the text is no more than a reworking of some Midrashic discussions, the term “secret” is new in this specific context. The Kabbalist is explaining it by referring to three terms in Hebrew that are the backbone of his own type of Kabbalah: *sod ha-shelah* (“The secret of the Sending”), *geri'ut*, which should be understood as some form of deterioration by descent, and *'illuy*, some form of improvement by ascent.⁴⁵ This means that there is scarcely a mythical fall, as in the Midrash, but rather some form of ontological descent on the great scale of being, and probably also an ontological ascent. The angels are not portrayed as personalities that sinned, but rather entities, especially souls that circulate in a hierarchically organised universe, an interpretation that amounts to a de-mythologisation of the myth of the fallen angels. This more philosophical interpretation constitutes what the Kabbalist conceived of as the secret of the Midrash. This is conceived of as some form of vertical transmigration of the souls on the ontological axis⁴⁶ unlike the more widespread hori-

40. See my *Absorbing Perfections: Kabbalah and Interpretation*, Yale University Press, New Haven, 2002.

41. See my *Kabbalah: New Perspectives*, Yale University Press, New Haven, 1988, p. 208, 378 n. 26.

42. See Gershom Scholem, “The Real Author of the *Commentary on Sefer Yetzirah* Attributed to R. Abraham ben David and His Works”, *Studies in Kabbalah* [1], ed. J. ben Shlomo and M. Idel, Am Oved, Tel Aviv, 1998, p. 112-136 (Hebrew); George Vajda, “Un chapitre de l’histoire du conflit entre la kabbale et la philosophie”, *Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire de Moyen Ages* 23 (1956), p. 45-127; Moshe Idel, “Ashkenazi Esotericism and Kabbalah in Barcelona”, *Hispania Judaica Bulletin* 5 (2007), p. 100-104; Brian Ogren, *Renaissance and Rebirth, Reincarnation in Early Modern Italian Kabbalah*, Brill, Leiden, Boston, 2009, p. 18-21, 187, 193-194, 216-219, 279-280.

43. This is the Midrashic text commented upon by Ashkenazi found in *Genesis Rabba*, ed. Theodor-Albeck, p. 254.

44. See R. Joseph ben Shalom Ashkenazi, *Commentary on Bereshit Rabba*, ed., M. Hallamish, The Magnes Press, Jerusalem, 1985, p. 273 (Hebrew).

45. On these terms see the brief remarks of Gershom Scholem, “Seelenwanderung und Sympathie des Seelen in der juedischen Mystik,” *Eranos Jahrbuch* 24 (1955), p. 55-118.

46. See e.g., also R. Joseph ben Shalom Ashkenazi, *Commentary on Bereshit Rabba*, p. 89, 232.

zontal metempsychosis from one body to another, as part of a special version of *historia sacra*, since souls of ancient prominent figures enter bodies of later figures and constitute the key of understanding history, ancient and present.

The late Prof. Shlomo Pines pointed out to the similarities between theories found in the later Kabbalistic books – the anonymous 14th-century *Sefer ha-Temunah* and R. Joseph Karo's 16th century mystical diary, *Maggid Meisharim* – where souls of sacrificed animals are described as ascending on the great chain of being on the one hand, and an Ismā'īlī doctrine appearing in two epistles of the *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'* (the Epistles of the Pure Brethren), on the other hand.⁴⁷ The two epistles are no. 9 of the 1st volume (*fī bayān al-akhlāq wa-asbāb ikhtilāfihā*...) and no. 8 of the 4th volume (*fī kayfiyyat aḥwāl al-rūḥāniyyīn*). My assumption is that Ashkenazi's Kabbalah was earlier than the other Kabbalistic books and constitutes one of the main sources for the later developments of the concept of the vertical transmigration of souls in the Kabbalah.⁴⁸ Especially important in this context is another discussion of ascent and descent related to ritual slaughter – *sheḥiṭah* – found in his book, which is strikingly reminiscent of the concept appearing in the *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'*.⁴⁹ It is worthwhile stating a text from these Epistles already cited by Pines:

Know, my brother that the animal souls that merit most to be transferred to the rank of humanity are those that serve man, associate with him, led by his commands, tired in obeying him and miserable while in his service; this applies particularly to (animals) that are slaughtered in sacrifice (*wa-khāṣṣatan al-madhbūḥa minhā lil-qarābīn*).⁵⁰

The similarity between Ashkenazi's Kabbalistic system and the *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'* regarding the transformation in the nature of a slaughtered animal might mean that it is in Ashkenazi's Kabbalistic system that the parallel to Ismā'īlī thought can be first discerned and then it reverberated in other Kabbalistic books. Moreover, this might indicate that an Ismā'īlī theory became the secret that a Kabbalist inserted in the ancient myth of the fallen angels.⁵¹

47. Shlomo Pines, "Shī'ite Terms and Conceptions in Judah Halevi's *Kuzarī*", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 2 (1980), p. 245-246, reprinted in his *Collected Writings*, Magnes Press, Jerusalem, 1997, vol. 5, p. 245-246.

48. See, e.g., my "Ta'amei Ha-'Ofot Ha-Teme'im" of R. David ben Yehuda he-Hasid", in *'Alef Shefer: Studies in the Literature of Jewish Thought Presented to Rabbi Dr. Alexander Safran*, ed. M. Hallamish, Ramat Gan, 1990, p. 11-27 (Hebrew) and idem, "R. Yehudah Hallewah and his Composition *Zafanat Pa'aneah*", *Shalem* 4 (1984) p. 126-127, 146-148, (Hebrew), and R. Meroz, "Selections from Ephraim Penzner: Luria's Sermon in Jerusalem and the Kavvanah in Taking Food", in ed. R. Elior and Y. Liebes, *Lurianic Kabbalah*, Jerusalem, 1992, p. 216-245 (Hebrew).

49. R. Joseph ben Shalom Ashkenazi, *Commentary on Bereshit Rabba*, p. 89.

50. *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'*, vol. 1, Epistle 9, p. 320 of the Beirut, Dar Sadir, n.d. edition, p. 320 (=Pines, "Shī'ite Terms and Conceptions", p. 246 with slight modifications).

51. Whether there is some form of parallel in the late antiquity Jewish-Christian Pseudo-Clementine treatments of the fallen angels in *Homilies* 8.12.1-19.4, is a matter that requires a separate study.

Conclusion

It goes without saying that the above discussions should be understood in their specific contexts, in Judaism and in Islam. The discussions should not be misunderstood to imply a generalisation as to the relationship between Jewish and Muslim culture. Even if nascent Islam did adopt some Jewish elements, with the accelerated development of Muslim speculative bodies of literature, from the ninth century the direction of influence changed in a quite dramatic manner. This shift can be exemplified by the earlier adoption of Jewish elements in early Ismā'īlī Shī'ī treatises on the one hand, and later on the impact of Ismā'īlī Shī'ī elements on Judaism, on the other hand.⁵² In my opinion, important aspects of medieval Judaism, including Jewish mysticism, which developed in both Islamicate and Christian regions, have been deeply influenced by a variety of more developed Muslim forms of creativity: poetry, sciences, philosophy, ethical literature, magic, music, mysticism⁵³ and theosophy,⁵⁴ which informed important conceptual dimensions of the corresponding and later Jewish literatures.⁵⁵ Those two different phases of relations between the two religions are exemplified in the above discussions, in different treatments concerning the same topic.

-
52. See, e.g., P. Kraus, "Hebräische und syrische Zitate in isma'ilitischen Schriften", *Der Islam* 19 (1930-31), p. 260; D. R. Blumenthal, "An Example of Ismaili Influence in Post-Maimonidean Yemen", *Studies in Judaism and Islam Presented to S. D. Goitein*, Jerusalem 1981, p. 157-158, n. 4; S. Pines, "Nathanael ben Al-Fayyumi et la théologie ismaélienne", *Revue de l'Histoire Juive en Egypte* 1 (1947), p. 5-22; idem, "Shi'ite Terms and Conceptions in Judah Halevi's 'Kuzari'", p. 243-244.
53. See, e.g., the studies of Paul Fenton of the Jewish Sufi school related to Maimonides' descendants, ed. & tr., *The Treatise of the Pool, al-Maqala al-Hwadiyya by Obadyah b. Abraham b. Moses Maimonides*, The Octagon Press, 1981, idem, *David Maimonide, Obadia Maimonide, Deux traités de mystique juive*, Lagrasse – Paris, Verdier, 1987; idem, "A Mystical Treatise on Perfection, Providence and Prophecy from the Jewish Sufi Circle", in D. Frank (ed.), *The Jews in Medieval Islam*, Brill, Leiden, 1995, p. 301-334; idem, "A Jewish Sufi on the Influence of Music", *YUVAL, Studies of the Jewish Music Research Centre* IV (1982), p. 124-130.
54. See, e.g., an example of the impact of the concept of various ontological decads found in an *Epistle of the Pure Brethren* on the Kabbalistic doctrine of various decads of ten *sefirot*, discussed in M. Idel, "Sefirot above the Sefirot", *Tarbiz* 51 (1982), p. 270-271 (Hebrew).
55. See my "Mystique juive et pensée musulmane," *Perspectives* 9 (2002), p. 138-157; *Studies in Ecstatic Kabbalah*, SUNY Press, Albany, 1989; idem, *Hasidism: Between Ecstasy and Magic*, SUNY Press, Albany, 1995, passim; idem, "Orienting, Orientalizing or Disorienting the Study of Kabbalah: 'An Almost Absolutely Unique' Case of Occidentalism", *Kabbalah* 2 (1997), p. 13-48, of Kabbalah: 'An Almost Absolutely Unique' Case of Occidentalism", *Kabbalah* 2 (1997), p. 13-48.

LA DOCTRINE DU VRAI PROPHÈTE DANS LES ÉCRITS PSEUDO-CLÉMENTINS

Alain LE BOULLUEC

EPHE (Sorbonne)

Henry Corbin, lorsqu'il a composé l'image de l'*Harmonia Abrahamica*, en présentant la prophétologie islamique « comme l'héritière de la prophétologie judéo-chrétienne », c'est-à-dire celle du christianisme primitif enraciné dans le judaïsme, a d'une part accordé une grande importance à la doctrine exposée dans les écrits pseudo-clémentins (*Homélies* et *Reconnaisances*) et il a d'autre part mis l'accent, à l'intérieur de l'islam, sur la prophétologie shi'ite¹. Sans prétendre revenir sur le contexte culturel et religieux dans lequel historiquement s'est concrétisée la mission de Muhammad et s'est constituée par la suite la tradition shi'ite, nous pouvons tenter, dans le cadre du programme du présent ouvrage, de développer la comparaison, avec la seule ambition d'esquisser les ressemblances et les différences entre l'ésotérisme prôné par le milieu syrien qui a produit le « roman » clémentin et l'ésotérisme shi'ite². Il sera utile, à cette fin, de citer assez longuement les textes des « *Clémentines* ». Ainsi les islamologues pourront-ils mieux juger de la pertinence ou de l'incongruité des rapprochements.

Les similitudes entre les *Homélies* grecques (H) (ou *Entretiens*), datant du IV^e siècle, et les *Reconnaisances* (R), transmises par la traduction latine de Rufin, faite dans les premières années du V^e siècle, ont fait supposer l'existence d'un « écrit de base » (*Grundschrift* dans les études des philologues allemands³), composé en grec, entre 212, date de la réforme de Caracalla,

-
1. H. Corbin, « *Harmonia Abrahamica* », Préface à l'édition de l'*Évangile de Barnabé* par L. Cirillo et M. Frémeaux, Paris 1977, p. 5-17.
 2. Mon propos se distingue de celui de Simon C. Mimouni, « La doctrine du *Verus Propheta* de la littérature pseudo-clémentine chez H. Corbin et ses élèves », dans M. A. Amir Moezzi, C. Jambet, P. Lory (éd.), BEHESR 126, Turnhout 2005, p. 165-175, qui veut soumettre à une critique historiciste les rapprochements suggérés par H. Corbin.
 3. Dès les années 1870, sous l'impulsion de R. A. Lipsius.

à laquelle semble faire allusion R IX, 27, 6 et 222, année de la mort de Bardesane, dont les dialogues *Sur le destin* (ou *Sur les lois des pays*) sont cités (R IX, 19-29), ou 224, fin de la dynastie parthe, R I, 45, 3 indiquant que les rois des Perses se nomment encore « Arsace ». Cet écrit était lui-même composite, réunissant des documents remontant aux Juifs appartenant au mouvement de Jésus. L'instruction sur le vrai Prophète daterait donc du début du III^e siècle, en Syrie septentrionale. Elle est commune aux deux versions du roman, et présente dans la traduction syriaque ; les rédacteurs, au IV^e siècle, ont su mêler et compléter chacun à sa manière les sources diverses. Les *Homélies* et les *Reconnaissances* sont syncrétiques, tant par la composition que par l'élaboration doctrinale. Il est nécessaire, si l'on veut les utiliser pour reconstituer l'histoire des courants judéo-chrétiens héritiers du premier mouvement de Jésus, de repérer les particularités et les inflexions qui peuvent attester la variété de ces courants. Il paraît cependant légitime, selon la perspective du présent article, compte tenu de la force de la fusion opérée par les auteurs du IV^e siècle, de considérer les deux ensembles dans la cohérence des formes que les rédacteurs leur ont données et sous lesquelles ils ont été connus par la suite.

Une version syriaque partielle (R I, 1, 1-IV, 1, 4 ; H X, 1-XII, 24 ; XIII, 1-XIV, 12) est conservée dans deux manuscrits, dont le plus ancien a été copié à Édesse en 411⁴. Ces vestiges de la diffusion du roman en syriaque, même si d'autres traces dans cette langue n'ont pas été repérées, font penser que les écrits pseudo-clémentins ont pu être connus même dans des milieux musulmans ignorant le grec.

Du cryptage littéraire aux précautions d'une minorité religieuse

Une sorte d'ésotérisme proprement littéraire relève du déguisement. Simon le magicien, dont les discussions acharnées avec Pierre tiennent une grande place dans le roman, revêt un accoutrement très bariolé : il représente à la fois Paul, Marcion, et autant le maître de la secte des Samaritains que celui de la gnose simonienne⁵. Cette bigarrure a pour effet d'occulter quelque

4. F. Stanley Jones en a donné une traduction anglaise, avec introduction et notes : *The Syriac Pseudo-Clementines. An Early Version of the First C. Novel*, Apocryphes, 14, Turnhout 2014. Les deux parties (R et H) remontent à des traducteurs différents (F. Stanley Jones, *o. c.*, p. 40). Les deux épitomés arabes édités et traduits par M. Dunlop Gibson, *Apocrypha sinaitica*, Studia sinaitica, 5) Londres 1896, p. 14-27 (arabe) et 15-28 (anglais), sont trop tardifs pour être pris ici en considération (F. Paschke, *Die beiden griechischen Klementen-Epitomen und ihre Anhängen* [Texte und Untersuchungen, 90], 1966, p. 76-77, signale en outre que les exposés doctrinaux y sont fort réduits). Quant à l'épitomé grec le plus ancien (V^e siècle), il a été édité par F. Xaver Risch, *Die Klemens-Biographie*, GCS, NF, Bd. 16, Berlin – New York 2008, p. 1-134.

5. Voir L. Cirillo, Introduction aux *Reconnaissances*, EAC II, p. 1609-1613, et D. Côté, *Le Thème de l'opposition entre Pierre et Simon dans les Pseudo-Clémentines*, Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité, 167, Paris 2001.

peu la doctrine qui lui est prêtée et de réserver aux auditeurs aussi intelligents et préparés que les disciples de Pierre l'accès aux subtilités les plus fines des débats entre l'apôtre et le magicien, même quand ces joutes ont lieu en public. Quant à Pierre lui-même, il est transformé en orateur et dialecticien éminent, expert en philosophie grecque, capable de s'adresser aux « nations » et de les convertir, en lieu et place de Paul, qualifié comme « l'homme ennemi »⁶ ; il apparaît aussi en grand connaisseur des Écritures et des paroles de Jésus, détenteur, grâce aux révélations du vrai Prophète, de leurs secrets et de leur sens authentique. Sa puissance de guérisseur est une preuve de la véracité de son enseignement et contraste avec les prodiges spectaculaires de Simon le magicien, qui les utilise pour conduire les foules à leur perte. Pierre a reçu partiellement, lui, le pouvoir de Jésus, dont les miracles ont pour cause la « philanthropie », quand il guérit, quand il expulse les démons, quand il fait ressusciter⁷. Le miracle est aussi signe et preuve de l'imâm⁸ ; la connaissance des sciences occultes prêtée à l'imâm⁸ est cependant beaucoup plus vaste que la capacité de remédier aux malheurs des hommes dont est pourvu le vrai Prophète, et sa magie, dans le domaine des métamorphoses, s'étend jusqu'à certains des prodiges attribués à Simon⁹.

L'une des intrigues fondamentales du roman a pour acteur le jeune Clément, le narrateur principal, censé appartenir à une famille noble et apparentée à celle des Césars¹⁰ et assimilé par l'*Épître de Clément à Jacques* au successeur choisi par Pierre comme évêque de Rome¹¹ : il s'agit de son initiation auprès de Pierre, en Syrie, à la connaissance de la vérité révélée par le vrai Prophète, transmise par l'apôtre.

Quant à l'*Épître de Pierre à Jacques*, « évêque de la sainte Église », à Jérusalem, elle lui adresse cette recommandation : « Je te demande avec insistance de ne communiquer les livres de mes prédications que je t'envoie à personne de la gentilité ni de notre race sans épreuve probatoire ». Il convient en effet de suivre, écrit-il, « le mode de transmission dont usa Moïse au bénéfice

6. Dans l'un des écrits liminaires des *Homélies*, l'*Épître de Pierre à Jacques*, 2, 3 (EAC II, p. 1216), et dans les *Reconnaisances*, I, 70, 1 et 73, 4 (où cet « ennemi » fait tomber Jacques du haut des escaliers du Temple). La traduction syriaque de R I fait connaître plus de détails que la version latine de Rufin sur les conceptions judéo-chrétiennes anciennes concernant la restauration du Temple, sans sacrifices (voir F. Stanley Jones, « Jewish-C. Chiliastic Restoration in Pseudo-Clementine *Recognitiones* », dans Id., *Pseudoclementina Elchasaiticaque inter Judaeo-christiana : Collected Studies*, Orientalia Lovaniensia Analecta, 203, Louvain 2012, p. 252-266).

7. Voir H II, 34, 3 ; R 60, 2.

8. Voir M. A. Amir-Moezzi, *La religion discrète. Croyances et pratiques spirituelles dans l'islam shi'ite*, Paris 2006, p. 157 et 169 ; *Le guide divin dans le shi'isme originel. Aux sources de l'ésotérisme en Islam*, Lagrasse 1992, p. 228-242.

9. Voir H II, 34, 1 ; R III, 60, 1.

10. Voir B. Pouderon, *La genèse du roman pseudo-clémentin. Études littéraires et historiques*, Collection de la Revue des Études Juives, 53, Paris – Louvain 2012, p. 49-71.

11. *Épître*, 2-6 (EAC II, p. 1223-1226).

des Soixante-dix qui reçurent sa chaire en succession», et qui maintint «chez les hommes de sa nation» «la même règle sur l'unicité du principe¹² et sur le genre de vie» et la capacité «d'accorder ce qu'il y a de dissonant dans les Écritures»; ainsi la «doctrine de vérité» ne se morcellera pas «en une multitude d'opinions»¹³. Un autre texte liminaire, l'*Engagement solennel destiné à ceux qui reçoivent le livre*, confirme cette recommandation. Jacques exhorte les presbytres à ne pas divulguer sans engagement préalable, au terme d'une épreuve de six ans à laquelle est soumis «un fidèle circoncis», l'enseignement contenu dans les livres des prédications de Pierre. Car si toutes les précautions énumérées dans l'engagement, qui coïncide avec le baptême reçu dans une eau vive, ne sont pas respectées, ces livres risquent «d'être dénaturés par des hommes sans scrupule, ou interprétés de façon tendancieuse [...] ; il ne restera plus à ceux qui recherchent réellement la vérité, qu'à errer perpétuellement». La règle de l'arcane est imposée ici par l'existence de telles altérations¹⁴.

L'*Épître de Pierre à Jacques* donnait des précisions importantes : Pierre voit déjà «les prémices du mal lui-même» :

Car certains parmi les nations ont rejeté la prédication conforme à la Loi qui était la mienne, pour adopter un enseignement contraire à la Loi, les sornettes de l'homme ennemi. Et cela, de mon vivant : certains ont entrepris de travestir mes paroles par des interprétations artificieuses pour abolir la Loi, en prétendant que moi-même, je pensais ainsi, même si je ne le proclamais pas ouvertement. Loin de moi pareille attitude ! Ce serait aller à l'encontre de la Loi que Dieu a proclamée par la bouche de Moïse et dont notre Seigneur a attesté l'éternelle validité. Car il a dit : «Le ciel et la terre passeront ; mais pas un iota ni un signe de la Loi ne passera¹⁵»¹⁶.

L'auteur de ces textes, qui est probablement aussi celui des *Homélies*, est manifestement le porte-parole d'une communauté qui récuse la validité d'une doctrine ecclésiastique allant au-delà des critiques de Paul visant la Loi de Moïse. Son ésotérisme a des raisons politiques, dans un contexte, celui du IV^e siècle, où le courant chrétien qu'il conteste, comme infidèle à l'enseignement authentique de Pierre, disciple de Jésus et, ainsi, chargé de transmettre l'enseignement du Vrai Prophète, est devenu majoritaire.

Ce n'est pas seulement le souci de préserver la Loi qui incite à observer «le même mystère dans le mode de transmission» des livres des prédications de Pierre, confiés aux «soixante-dix frères»¹⁷, mais aussi probablement

12. La «monarchie», concept fondamental de l'enseignement du vrai Prophète, désigne l'unicité de Dieu.

13. *Épître de Pierre à Jacques*, 1, 2-2, 1, selon une interprétation particulière de Nombres 11, 16. 25.

14. *Engagement solennel* 1 ; 5, 2 (EAC II, p. 1218 et 1220).

15. Cf. Luc 16, 17 et Matthieu 5, 18.

16. *Engagement solennel*, 2, 3-5.

17. *Épître de Pierre à Jacques*, 2, 1.

la volonté d'éviter l'erreur théologique irrémissible, celle qui compromet le dogme de l'unicité divine si l'on se méprend sur le titre de «Fils de Dieu» donné à Jésus. Tel est vraisemblablement le grief sous-jacent à la dénonciation suivante des contresens des adversaires : «Mais eux, je ne sais comment, se réclament de ma pensée pour tenter d'interpréter les paroles qu'ils m'ont entendu prononcer dans un sens plus profond que celui qu'elles avaient dans ma bouche, en présentant à leurs catéchumènes comme ma pensée ce qui ne m'est même pas venu à l'esprit ! »¹⁸. La référence implicite doit être à la parole de Pierre, «Tu es le Fils du Dieu vivant», citée d'après Matthieu 16, 16 et commentée dans un sens restrictif : «Notre Seigneur n'a pas proclamé l'existence de dieux en dehors du créateur de toutes choses, et ne s'est pas non plus appelé lui-même Dieu, mais il a déclaré bienheureux à juste titre celui qui l'a dit Fils du Dieu qui a organisé toutes choses»¹⁹. En l'occurrence, c'est la littéralité de la proclamation qui fait foi, contre les recherches des autorités de la grande Église sur la divinité du Christ. Elle ne peut être livrée au premier venu, car il faut une initiation pour l'accueillir correctement. De telles précautions renvoient à la situation conflictuelle entre deux obédiences, analogue – non sans de grandes différences, bien entendu – à celle qui a marqué le shi'isme originel.

Au même niveau, la ressemblance se répète dans l'attitude prônée à l'égard du monde et du pouvoir. L'homéliste clémentin prête à Pierre une instruction sur les deux royaumes, celui de l'âge à venir appartenant au vrai Prophète, identifié à Jésus, persécuté dans le monde présent et acceptant cette persécution :

C'est pourquoi, dis-je, il s'est levé de sa chaire²⁰ et, comme un père en faveur de ses enfants, quand il proclamait les choses transmises de tout temps en secret à ceux qui en étaient dignes, en étendant sa miséricorde jusqu'aux gens des nations et en prenant en pitié les âmes de tous, il négligeait son propre sang. Jugé digne d'être le Roi de l'âge à venir, contre celui qui a reçu maintenant le royaume par une loi déterminée, il avait pour raison principale de sa grande tristesse d'être traité en ennemi, sous l'effet de l'ignorance, par ceux-là mêmes en faveur desquels il combattait, ses enfants. Et cependant il aimait ceux qui le haïssaient, il pleurait sur les incrédules, il bénissait ceux qui l'insultaient, et il priait pour ceux qui le rendaient odieux. Non content d'agir ainsi en père, il enseignait à ses disciples à faire de même, en se comportant avec les autres comme avec des frères²¹.

18. *Épître de Pierre à Jacques*, 2, 6 (EAC II, p. 1217).

19. H XVI, 15, 2 (EAC II, p. 1508) ; cf. H XVII, 18, 1-3.

20. Celle de Moïse.

21. H III, 19, 1-4 (EAC II, p. 1287).

S'adressant aux foules païennes, l'apôtre leur fait le récit de la tentation de Jésus pour leur expliquer que «les démons n'ont de pouvoir sur personne, sinon sur celui qui s'est fait auparavant leur compagnon»²². La libre paraphrase de Matthieu 4, 1-11 se déploie ainsi :

Un jour le roi éphémère est venu trouver notre Roi de piété, non pas pour lui faire violence – car il ne le pouvait pas –, mais pour le convaincre et le persuader, parce que chacun a la faculté de se laisser convaincre. S'étant approché de lui, il s'adressa au Roi de l'avenir, en tant que roi du présent : «Toutes les royautés du monde actuel me sont soumises ; de plus, l'or, l'argent et tous les délices de ce monde sont en mon pouvoir ; aussi tombe à mes pieds et prosterne-toi devant moi, et je te donnerai tout cela. » Il disait cela parce qu'il savait que s'il se prosternait, il aurait pouvoir sur lui et qu'ainsi il le priverait de la gloire de la royauté à venir. Sachant tout cela, notre Roi non seulement ne se prosterna pas devant lui, mais il ne voulut même pas accepter ce qui lui avait été donné : car il mettait en gage sa propre personne avec ses biens, ce qui fait que dorénavant il ne pouvait plus ne fût-ce que toucher ce qui lui avait été attribué. Il fit donc cette réponse : «Il est écrit : "Tu craindras le Seigneur ton Dieu et tu ne serviras que lui"»²³.

Quant aux fidèles, qui doivent imiter ce modèle, un raisonnement paradoxal, dans l'entretien de Pierre avec le père de Clément, en fait des injustes s'ils prétendent jouir des biens du monde présent sans le moindre obstacle :

Donc ceux dont tu disais qu'ils subissent l'injustice n'empiètent-ils pas précisément eux-mêmes sur le terrain d'autrui, dans la mesure où ils sont dans un royaume étranger, et ne se montrent-ils pas d'autant plus conquérants qu'ils ont des biens ? Quant à ceux qui passent pour commettre l'injustice, ils accordent autant de faveurs à tout homme du parti adverse que de biens qu'ils l'autorisent à posséder. En effet ces biens leur appartiennent, à eux qui ont choisi les biens présents. Et ils montrent tellement d'humanité qu'ils leur accordent la vie. Voilà ce qu'il en est pour la comparaison. Écoute donc la réalité même. Quand le Prophète de vérité est venu, il nous a enseigné que le créateur de toutes choses, Dieu, a accordé deux royaumes à deux rois, un bon et un mauvais, donnant au méchant le royaume du monde présent avec une loi disant qu'il aurait la faculté de châtier les injustes, et au bon l'âge éternel à venir. Il a rendu chacun des hommes libres d'avoir la faculté de se donner à qui il veut, ou au méchant présent ou au bon à venir. Ceux d'entre eux qui choisissent le présent ont la liberté de s'enrichir, de vivre dans la mollesse, dans le plaisir, et de faire tout ce qu'ils veulent faire. Car ils n'auront aucun des biens futurs. Quant à ceux qui ont choisi les biens du royaume à venir, il ne leur est pas permis de détourner à leur profit ceux d'ici-bas, puisqu'ils sont la propriété d'un roi étranger, ou seulement s'il s'agit d'eau, ou de pain, de ce qu'on se procure avec de la sueur pour vivre – puisqu'il n'est pas permis de

22. H VIII, 20, 3 (EAC II, p. 1386).

23. H VIII, 21, 1-5 (EAC II, p. 1386-1387).

mourir volontairement –, ou d'un unique habit – car il n'est pas toléré d'être nu, à cause du Ciel qui voit tout»²⁴.

Un tel retrait, qui va jusqu'à accepter comme justes les exactions subies, parce qu'elles sont relativement bénignes, par rapport au châtement que mériterait un voleur «pris à l'intérieur des frontières de l'adversaire»²⁵, englobe *a fortiori* toute participation au pouvoir. Des considérations de cette sorte, associées à l'attente du jugement dernier, ne sont pas sans évoquer la séparation opérée entre le temporel et le spirituel par le shi'isme imâmite après le drame de Karbalâ' et l'interdiction faite au fidèle de collaborer avec les hommes du pouvoir, seul l'avènement du sauveur eschatologique, l'imâm caché, devant établir la cité idéale²⁶. Les révélations que Pierre réserve à ses familiers sur «le roi de l'âge à venir» sont particulièrement importantes pour notre propos : «[...] il aime la nature entière des hommes; sans pouvoir actuellement avoir toute franchise de parole, il donne d'utiles conseils en tâchant de cacher qui il est réellement»²⁷. Quant au régime de la paix à venir, il est évoqué en ces termes en conclusion de l'instruction de Pierre à ses compagnons et à Clément, déjà citée, sur le Roi bon : «Voilà le Père, voilà le Prophète; voilà la situation légitime : qu'il règne lui-même sur ses propres enfants, afin que l'attachement du père pour ses enfants et le respect normal des enfants pour leur père puissent produire une paix éternelle. Car, quand le règne est exercé par le roi légitime, les sujets éprouvent véritablement de la joie de l'avoir pour roi»²⁸. L'instauration parfaite de la cité idéale, là aussi, est reportée à la fin des temps.

Prophétologie

Selon la première instruction dispensée par Pierre à Clément, le monde livré à l'ignorance est une maison obscurcie par la fumée. Ses habitants ne peuvent reconnaître le Dieu créateur ni sa volonté. Les cris des amis de la vérité appellent celui qui, de l'extérieur, ouvre la porte et fait pénétrer la lumière du soleil. «Or, cet homme qui vient au secours, je l'appelle le vrai Prophète. Lui seul a le pouvoir d'illuminer les âmes des hommes, les rendant capables de voir de leurs propres yeux le chemin du salut éternel»²⁹. Les raisonnements humains sont en effet versatiles et n'établissent rien de sûr. «Voilà pourquoi la cause de la piété dans son ensemble a eu besoin d'un vrai Prophète, afin qu'il nous dise comment sont les choses dans la réalité, et ce

24. H XV, 7, 1-6 (EAC II, p. 1492-1493).

25. H XV, 6, 3.

26. Voir M. A. Amir Moezzi et C. Jambet, *Qu'est-ce que le shi'isme ?*, Paris 2004, p. 54-56, et M. A. Amir-Moezzi, *Le guide divin...*, p. 169-173.

27. H 20, 2, 6 (EAC II, p. 1572).

28. H III, 19, 5-6 (EAC II, p. 1287).

29. H I, 19, 1 (EAC II, p. 1248); cf. R I, 16, 1.

qu'il faut croire sur tous les sujets»³⁰. Une fois sa crédibilité confirmée sous le rapport de la prophétie, il convient d'accepter la totalité de ses paroles³¹. Cet examen est défini longuement dans la deuxième *Homélie* (6, 1-12, 1), de manière à accorder l'exclusivité de la connaissance au vrai Prophète, au détriment de la science, conjecturale, «des philosophes grecs et des plus sérieux des Barbares»³². Il est repris dans la troisième *Homélie*, par opposition aux pronostics des médecins et des devins : «[...] la prescience de celui qui seul est véridique ne sait pas uniquement le présent, elle étend sa prophétie à l'infini, jusqu'à l'âge à venir lui-même»³³, et il est accompli à propos des paroles de Jésus, le «Maître» de Pierre, absolument différentes des mensonges des faux prophètes :

Notre Maître, lui, n'a jamais fait ainsi le sorcier, mais, comme je viens de le dire, en prophète qui savait tout toujours grâce à l'Esprit inné et perpétuel, il faisait des proclamations avec assurance, car il prédisait clairement les vicissitudes, les lieux, les temps déterminés, les modalités, les limites. Il a dit par exemple, dans sa prédication sur le sanctuaire : «vous voyez ces bâtiments ? En vérité je vous le dis, on ne laissera ici pierre sur pierre qui ne soit détruite». Et : «Cette génération ne passera pas, sans que la destruction ne commence. Car ils viendront, ils s'installeront ici, ils mettront autour des palissades, et ils égorgeront vos enfants»³⁴. Il a annoncé également la suite en un langage clair, et nous pouvons la voir de nos propres yeux : ainsi dans tous les cas où la parole a été prononcée, la chose a-t-elle été accomplie. Car c'est pour donner la foi à ses auditeurs que le Prophète de la vérité produit la parole démonstrative³⁵.

Un tel homme «possède la prescience grâce à l'Esprit divin qui est en lui»³⁶. Jésus «parlait en prophète qui savait tout toujours grâce à l'Esprit inné et perpétuel»³⁷. «L'Esprit inné» est la propriété de Dieu, sa puissance agissante, comme l'indique un passage de l'enseignement réservé par Pierre à ses

30. H I, 19, 4 ; cf. R I, 16, 4.

31. H I, 19, 5-8 ; cf. R I, 16, 5-8.

32. H II, 7, 1 ; cf. II, 8, 3.

33. H III, 12, 3.

34. Citations composites et paraphrases de Matthieu 24, 2 et Marc 13, 2, puis de Matthieu 24, 24 et Luc 19, 43-44.

35. H III, 15, 1-3, *EAC* II, p. 1284. La preuve est donnée aussi qu'Adam avait la prescience du vrai Prophète : «Si Adam n'avait pas la prescience, comment a-t-il donné à ses fils, dès leur naissance, les noms correspondant aux actions à venir ? Il appela le premier Caïn, ce qui se traduit par "jalousie" ; et c'est par jalousie qu'il tua son frère Abel, nom qui se traduit par "deuil" ; car c'est pour lui le premier à avoir été assassiné, que ses parents furent endeuillés » (H III, 42, 7, *EAC* II, p. 1300) ; de même que Moïse : H III, 44, 1 (p. 1301) ; cf. H III, 48, 1-49, 3 (p. 1303-1304).

36. H II, 10, 3 ; cf. H III, 11, 2 ; 17, 1.

37. H III, 15, 1, p. 1284.

compagnons : «[...] les hommes ne se changent pas [...]. Il n'en est pas ainsi pour Dieu : sous l'action de l'Esprit inné, son corps devient ce qu'il veut, par une puissance indicible»³⁸.

L'enseignement du vrai Prophète est simple, quand il se résume à ceci : «Voici sa pensée et sa prédication véritable : il y a un seul Dieu, le monde est son ouvrage ; ce Dieu est juste et, un jour, rendra très certainement à chacun selon ses actes»³⁹. Le discours sur son identité, cependant, et sur l'histoire de sa révélation, est beaucoup plus complexe et il est de nature ésotérique. Ce caractère apparaît dans le développement sur Adam comme vrai Prophète, qui commence ainsi : «Dieu est créateur de toutes choses : si l'on n'accorde pas la possession de l'Esprit de sa prescience, grand et saint, à l'homme qui a été enfanté par les mains de Dieu lui-même, ne commet-on pas la plus grave des fautes en l'attribuant, après cela, à un autre, né d'une goutte de souillure?»⁴⁰. La réponse aux objections interprète un passage scripturaire litigieux, Genèse 2, 17, qui refuse la connaissance au premier homme créé : il est jugé «inauthentique», selon une thèse audacieuse à laquelle il faudra revenir. Ce verset offense en effet Dieu, par la violence qu'Il infligerait à celui qui est son image (d'après Genèse 1, 27)⁴¹. Il est frappé de nullité par la parole de Deutéronome 32, 7 : «Ne vous trompez pas. Notre Père (Adam) n'ignorait rien. Car si la Loi établie publiquement le couvre, à cause des indignes, du grief d'ignorance, elle renvoie à lui ceux qui désirent la vérité, en disant : "Interroge ton Père, et il te dira, tes anciens, et ils te raconteront"»⁴². La thèse implicite est aussi qu'Adam n'a pas commis de faute : possédant l'Esprit, il ne peut l'avoir reçu avant la faute, car l'Esprit aurait alors péché avec lui, ni après, car il aurait été donné à un injuste. Et la pire injustice serait que l'Esprit fût donné tant aux injustes qu'aux justes⁴³. Dans le roman clémentin, la tradition antique la plus favorable à Adam atteint son sommet⁴⁴. C'est ainsi que le péché a pour origine soit la dégradation morale des «hommes justes», à la huitième génération, qui «s'abandonnèrent à des unions immorales et illicites»⁴⁵, soit à la chute des anges, victimes de la concupiscence, selon une version du mythe

38. H XX, 6, 4 (*EAC* II, p. 1576).

39. H II, 12, 3 (*EAC* II, p. 1256).

40. H III, 17, 1 (p. 1285). On sait que selon le *Coran* (XV, 29 et XXXVIII, 72) le Seigneur «insuffla l'Esprit en l'homme». Quant à l'Imâm, il possède l'Esprit saint, et la science initiatique secrète fait ainsi partie de son être (voir M. A. Amir-Moezzi, *La religion discrète*, p. 155 et n. 25).

41. H III, 17, 2.

42. H III, 18, 1, p. 1286.

43. Argumentation développée en H III, 17, 3-6.

44. La *Aggada* juive est riche en traditions sur l'excellence spirituelle et physique d'Adam, qui ont des échos dans le christianisme et dans l'Islam : voir L. Ginzberg, *Les légendes des Juifs*, traduction française par G. Sed-Rajna, I, Paris 1997, p. 46-47 et 202-207.

45. R I, 29, 1-2 (*EAC* II, p. 1651-1652).

greffé sur Genèse 6, 1-4 dans la littérature hénochienne⁴⁶. La «Loi établie publiquement» comporte des mensonges : les initiés à la doctrine du vrai Prophète savent soumettre les Écritures à la critique d'authenticité. Quant au «Père», censément invoqué en Deutéronome 32, 7, il désigne Adam, détenteur de la vraie prophétie, comme Moïse et, finalement, Jésus, le Christ :

Il fallait chercher ce Père, rechercher ces anciens. Mais tu n'as pas cherché à qui appartient le temps du royaume, à qui appartient la chaire de la prophétie, bien qu'il se désigne lui-même par ces mots : «Sur la chaire de Moïse se sont assis les scribes et les Pharisiens ; en tout ce qu'ils vous disent, écoutez-les». Écoutez-les, a-t-il dit, parce que leur a été confiée la clé du royaume, qui est la connaissance, celle qui seule peut ouvrir la porte de la vie, par où est le seul accès à la vie éternelle. – Oui, dira-t-on, ils détiennent la clé, mais ils ne laissent pas entrer ceux qui le veulent⁴⁷.

C'est ce thème de l'aboutissement de la révélation, portée par les manifestations successives du vrai Prophète en la personne de Jésus, qui est couramment rapproché de la prophétologie musulmane faisant de Muhammad «le sceau des prophètes»⁴⁸ et qui, avec une insistance accrue sur l'existence éternelle de l'entité du «Prophète», et surtout de l'Imâm, est comparé à la variante shi'ite. Étant donné que les auteurs des écrits clémentins ont fusionné dans des œuvres littéraires des éléments divers, il est loisible de rechercher les sources, à la fois du côté du courant elkasaïte et du côté des traditions gnostiques relatives au personnage de Seth, le Christ étant dans chaque cas identifié à un personnage des origines⁴⁹. Il reste que la réunion de ces

46. H VIII, 12-14 (*EAC* II, p. 1380-1382).

47. H III, 18, 2-3. Les paroles de Jésus qui soutiennent la fin de ce passage viennent d'une part de Luc 11, 52 et Matthieu 23, 2-3 et, d'autre part, de Matthieu 7, 14 et 23, 13.

48. Voir notamment L. Cirillo, «Verus Propheta», dans C. Jambet (éd.), *H. Corbin. Les Cahiers de l'Herne* 39, Paris 1981, p. 240-255 (p. 241-246) ; «Verus Propheta et histoire du salut», dans K. Froehlich (éd.), *Testimonia oecumenica in honorem Oscar Cullmann octogenarii die XXV februarii A. D. MCMLXXXIII*, Tübingen 1982, p. 51-53. C. Colpe, *Das Siegel der Propheten. Historische Beziehungen zwischen Judentum, Judenchristentum, Heidentum und Frühen Islam*, Berlin 1990, p. 26-27 et 55, minimise l'impact du précédent clémentin, au profit du témoignage de Tertullien, *Adversus Iudaeos*, 8, 8-12, appliquant Daniel 9, 26-27 au Christ en tant que «sceau de tous les prophètes». Il ne tient pas compte des passages des *Reconnaissances* (I, 45, 1-5 ; 48, 3-6) évoquant l'onction mystérieuse reçue par Jésus au baptême, qui signifie la fin de l'onction d'Aaron (voir ci-dessous).

49. Le pseudo-Hippolyte, auteur de l'*Elenchos*, se fondant sur une traduction grecque du *Livre de la révélation d'Elkasaï* rédigé en araméen en 116-117, utilisée par le prédicateur Alcibiade venu d'Apamée, donne de sa doctrine une version déformée par l'assimilation au mythe de la transmigration : «Il propose, en guise d'appât, une conduite conforme à la Loi : empruntant certains éléments aux hérésies citées auparavant, il dit que les croyants doivent se faire circoncire et vivre selon la Loi. Il dit que le Christ fut un homme comme les autres, que ce n'est pas la première fois qu'il est né d'une vierge, mais qu'il est né aussi dans le passé ; c'est bien des fois qu'il est né et qu'il naît, qu'il s'est manifesté et qu'il a grandi, allant d'une naissance à l'autre et passant d'un corps à

représentations partiellement convergentes sur la figure du vrai Prophète est propre au pseudo-Clément. Ce trait original apparaît ainsi dans la reprise du thème Adam-«Prophète» qui est de nouveau, discrètement cette fois, mais de façon décisive sur le plan doctrinal, associé au Christ, non sans que soit contestée une fois encore dans ce contexte la lettre de «la Loi établie publiquement», à propos du précepte de Genèse 2, 16-17 et du rôle attribué au serpent en Genèse 3, 4 :

Mais je reviens au premier thème de l'exposé de la vérité. Si à l'homme enfanté par les mains de Dieu on n'accorde pas la possession de l'Esprit saint du Christ, ne commet-on pas la pire impiété en l'accordant à un autre, né d'une goutte de souillure?⁵⁰ Au contraire, la piété la plus haute est de refuser cette possession à un autre, et de l'attribuer à celui-là seul qui, depuis le commencement de l'âge présent, revêt des formes différentes en changeant aussi de noms et traverse ainsi cet âge jusqu'à ce que, parvenu aux temps qui sont les siens, après avoir été oint par la miséricorde de Dieu en raison de ses peines, il possède pour toujours le repos. C'est lui qui a eu l'honneur d'être le chef et le seigneur de tous les êtres qui sont dans l'air, sur terre et dans les eaux ; en outre il a reçu le souffle de celui-là même qui a créé l'homme, comme enveloppe infrangible de l'âme, afin qu'il puisse être immortel⁵¹. Puisqu'il était, lui seul, le véritable Prophète, pour chacun des animaux, en accord avec leur nature, il a institué les noms de manière appropriée, de la même façon que son créateur. Car tout nom qu'il donna était celui qu'avait déjà reçu de son créateur

l'autre – Alcibiade empruntant ici la célèbre doctrine de Pythagore » (*Elenchos* IX, 14, 1, traduction de L. Cirillo, *EAC* I, Paris 1997, p. 845). De même : « Ils ne croient pas que le Christ est un, mais qu'il y en a un en haut, et qu'il a souvent transmigré dans plusieurs corps et notamment en Jésus. De même, ils croient, d'une part, qu'il a été engendré par Dieu et, d'autre part, qu'il est un esprit, parfois qu'il est né d'une vierge, parfois qu'il n'est pas né d'une vierge, et que depuis toujours il a transmigré dans des corps et qu'il se révèle de plusieurs manières, selon les temps » (*Elenchos* X, 29, 1-2, traduction de L. Cirillo, *EAC* I, p. 850-851). Parmi les témoignages parallèles, on peut lire chez Épiphane : « Certains parmi eux, en effet, disent aussi qu'Adam est le Christ, le premier homme qui fut façonné par Dieu et dans lequel Dieu insuffla son souffle. Mais d'autres parmi eux disent que le Christ est d'en haut, qu'il fut créé avant toute chose, qu'il est un esprit, qu'il est supérieur aux anges et qu'il est leur seigneur à tous, qu'il s'appelle Christ et qu'il a reçu en héritage le siècle à venir, mais il vient ici-bas quand il veut, comme il vint en Adam et se manifesta aux Patriarches revêtu du corps d'Adam. Après être venu vers Abraham, Isaac et Jacob, c'est le même qui vint à la fin des jours, revêtit le corps d'Adam, apparut aux hommes, fut crucifié, ressuscité et monta au ciel. Et de nouveau, quand c'est leur bon plaisir, ils disent : "Ce n'est pas ainsi, mais l'Esprit qui est le Christ vint en lui et se revêtit de celui qui est appelé Jésus". Grande est l'obscurité chez eux, puisqu'ils se le représentent différemment à chaque fois » (*Panarion* XXX, 3, 4-6, traduction de L. Cirillo, *EAC* I, p. 859-860). Quant à l'identification du Jésus éternel à Seth, on la trouve par exemple dans l'écrit gnostique *Livre sacré du Grand Esprit invisible* (NH III, 2, p. 62, 24-64, 9 ; voir la traduction et les notes de R. Charron dans J.-P. Mahé, Paul. H. Poirier [dir.], *Écrits gnostiques. La bibliothèque de Nag Hammadi*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris 2007, p. 542-544).

50. Cf. H III, 17, 1.

51. Interprétation de Genèse 2, 7.

l'être produit⁵². Comment dans ces conditions pouvait-il encore avoir besoin de recourir à un arbre, pour voir ce qui est bon ou mauvais? – "Le précepte était donné". Mais cette croyance est le fait de gens dépourvus de jugement : ils se sont imaginé qu'une bête sans raison l'a emporté en bienfaisance sur Dieu qui les a créés, eux et toutes choses!⁵³.

Le motif fondamental du «repos» atteint par le vrai Prophète à la fin des temps, au terme de sa course cachée à travers les siècles et de temps à autre manifestée en des figures comme Moïse, puis parfaitement révélée en Jésus, «repos» auquel sont appelés à participer les fidèles, ce motif est présent aussi dans les *Reconnaisances*, à partir de la comparaison avec l'itinéraire menant à la cité dernière :

Comprenez donc que le chemin, c'est le cours présent de notre vie, les voyageurs, ceux qui font de bonnes œuvres, la porte, le vrai Prophète dont nous parlons, la ville, le royaume où siège le Père tout-puissant que seuls peuvent voir ceux qui ont le cœur pur. Ne considérons donc pas comme pénibles les fatigues de ce voyage, car à son terme il y aura le repos ; et le vrai Prophète lui-même, courant depuis le commencement des temps dans le monde présent, se hâte lui aussi vers le repos. Il est en effet avec nous tous les jours, et quand cela est nécessaire, il se manifeste et nous corrige, pour conduire à la vie éternelle ceux qui lui obéissent. Voici donc mon avis, conforme d'ailleurs à la volonté du vrai Prophète : que chacun s'enquière d'abord de la justice, surtout ceux qui font profession de connaître Dieu⁵⁴.

On met couramment ce motif en relation avec un fragment de l'Évangile judéo-chrétien appelé par les Pères *Évangile des Hébreux*, en supposant un déplacement, qui fait passer le «repos» du Père au Fils, le Christ étant le terme eschatologique de la course du vrai Prophète à travers les siècles⁵⁵ :

Et il arriva que, lorsque le Seigneur fut remonté de l'eau, toute source de l'Esprit saint descendit, se reposa sur lui et lui dit : "Mon Fils, dans tous les

52. D'après Genèse 2, 19-20, modifié dans le sens de la conformité entre les choix d'Adam et les appellations voulues par Dieu, pour signifier que le premier homme possédait bien l'Esprit. D'après des textes rabbiniques, Dieu révéla à Adam l'histoire entière de l'humanité entre le moment de l'insufflation et celui de son éveil à la vie (voir L. Ginzberg, *Légendes des Juifs*, I, p. 47-48 et 205 de la traduction de G. Sed-Rajna). Selon le *Coran* (V, 31-34 ; XV, 29-31 ; XVII, 61 ; XVIII, 50 ; XX, 116), l'imposition des noms à tous les êtres joue un rôle essentiel dans le débat du Seigneur avec les anges à propos de la supériorité d'Adam, et dans la révolte d'Iblis, qui refuse de se prosterner devant le premier homme.

53. H III, 20-21 (*EAC* II, p. 1287-1288).

54. R II, 22, 3-7 (*EAC* II, p. 1701).

55. Voir la note de L. Cirillo sur R II, 22, 4 dans *EAC* II, p. 1701.

prophètes, j'attendais que tu viennes pour me reposer en toi. Car tu es mon repos, tu es mon Fils premier-né qui règnes pour l'éternité⁵⁶.

Le témoignage des *Homélies* sur les personnages qui ont manifesté la présence du vrai Prophète avant Jésus n'est pas absolument clair. La liste, de prime abord, semble énumérer seulement des justes qui ont « connu le Fils ». Cependant, étant donné qu'Adam en fait partie, lui qui est explicitement désigné comme le vrai Prophète en plusieurs endroits, on peut admettre que les autres ont le même privilège et leur ajouter Moïse, sur la chaire duquel le « Maître » est dit ailleurs s'être levé⁵⁷. Voici le texte :

Quant à la suite de la parole : « et personne non plus ne connaît le Fils », puisqu'ils ne savaient pas qu'il était le Fils, et aussi les mots : « ceux à qui le Fils veut faire la révélation » (Matth 11, 27), cela a été dit de façon exacte ; car lui qui était Fils depuis le commencement a été seul qualifié pour faire la révélation à ceux qu'il veut. C'est ainsi qu'Adam, le premier modelé (cf. Gn 2, 7), peut ne pas l'ignorer, et qu'Énoch, celui qui a plu (à Dieu) (cf. Gn 5, 22. 24), ne peut pas ne pas le connaître, ni Noé, le juste (cf. Gn 6, 9), ne pas en avoir la science, ni Abraham, l'ami (cf. Is 41, 8), l'intelligence, ni Isaac la pensée, ni Jacob, qui a lutté (cf. Gn 32, 25. 26), la foi ; et donc la révélation ne peut pas ne pas avoir été faite à tous ceux qui dans le peuple en étaient dignes. Mais si – comme toi (Simon) tu le dis – maintenant il va être possible qu'il soit révélé à tous, à cause du savoir transmis par Jésus, ne vois-tu pas ici la pire injustice ? Comment ! Ceux-là ne l'ont pas connu, qui ont été sept colonnes pour le monde et qui étaient capables de plaire au Dieu infiniment juste, et maintenant, tant de gens des nations, des impies, le connaissent parfaitement ! Ces hommes-là, supérieurs à tout autre, n'ont pas été jugés dignes de le connaître ?⁵⁸.

La métaphore des « sept colonnes » renvoie au livre des Proverbes (9, 1), en conservant la double référence de la littérature sapientielle à la Sagesse (ou l'Esprit) dans son rôle cosmogonique et dans sa fonction architectonique qui fait tenir la « maison » où le culte au vrai Dieu peut être rendu. Appliquée par Pierre aux sept justes réunis en autant de figures du vrai Prophète, antérieures à Jésus, qui en est la dernière manifestation⁵⁹, elle les intègre ainsi dans ce qu'Henry Corbin appelle « hiérophistoire » et les relie aussi à la réalité

56. Traduction de Daniel A. Bertrand dans *EAC* I, p. 459. Le texte est cité par Jérôme, *Commentaire sur Isaïe*, IV.

57. H III, 19, 1. Simon, l'adversaire, retournant contre Pierre l'autorité des détenteurs de la connaissance, adjoint Moïse à la liste Adam, Énoch, Noé, Abraham, Isaac, Jacob (H XVII, 4, 3). On retrouve alors les sept manifestations successives du prophète de Vérité recensées par H. Corbin (« *Harmonica Abrahamica* », p. 11), avant celle de Jésus, qui achève la série : Adam, Hénoc, Noé, Abraham, Isaac, Jacob, Moïse.

58. H XVIII, 13, 5-14, 1 (*EAC* II, p. 1540).

59. Voir C. A. Gieschen, « The Seven Pillars of the World : Ideal Figure Lists in the Christology of the Pseudo-Clementines », *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 14 (1994), p. 47-82.

précosmique, au monde divin auquel appartient l'entité désignée comme le Prophète⁶⁰. Les écrits clémentins sont avares de considérations sur ce qui est antérieur à la création de l'univers sensible. Mais nous pourrions avoir ici, comme dans la qualification « Christ éternel »⁶¹, l'une des rares traces de réflexions sur la préexistence du médiateur entre Dieu et ses créatures, comparables aux méditations infiniment plus développées dans la religion shi'ite sur l'Imâm métaphysique⁶². Il en irait peut-être de même pour la représentation de l'âme comme « faite de lumière », ou comme « goutte de pure lumière »⁶³, si elle était liée au thème de la lumière dont resplendit « la forme non charnelle du Père ou du Fils »⁶⁴. Mais dans ce cas la relation est trop ténue ou incertaine pour que l'on imagine une correspondance avec les traditions cosmogoniques imâmites sur les êtres de lumière du monde préexistantiel⁶⁵.

Un autre thème relatif au vrai Prophète appartient au même registre, celui de l'onction. Les *Reconnaissances* laissent entendre qu'il existe deux formes d'onction. L'une, dont les bénéficiaires sont les prêtres (depuis Aaron), ainsi que les rois et les prophètes historiques chez les juifs, et qui leur confère une dignité illustre « dans le siècle présent », est « un signe de grâce temporelle » ; l'autre est faite avec « l'huile tirée de l'arbre de vie » ; le chrême qu'Aaron fut le premier à recevoir était « un mélange préparé à l'image de (cette) huile spirituelle »⁶⁶. Quelle onction a donc reçue le premier homme, demande Clément à Pierre, s'il fut prophète ? Le dialogue entre le maître et le disciple prend alors un tour montrant que le sujet est d'ordre ésotérique. Pierre reformule la question : « Mais voici ce qu'il t'eût fallu dire plutôt : “ Si le chrême fut composé par Aaron selon l'art du parfumeur⁶⁷, comment le premier homme put-il être oint d'une huile composée selon les règles de l'art, alors que les arts n'étaient

60. Voir W. Staerk, « Die sieben Säulen der Welt und des Hauses der Weisheit », *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 35 (1936), p. 232-261.

61. R I, 43, 1 ; 44, 2.

62. Voir M. A. Amir-Moezzi, « La préexistence de l'imam », dans *La religion discrète*, p. 109-133, et, dans le même ouvrage (p. 206-207), son « bref résumé » (fondé sur ses travaux antérieurs) concernant la longue chaîne de l'initiation, depuis les Guides de Lumière archétypiques jusqu'aux fidèles initiés.

63. H IX, 9, 5 ; XX, 9, 5.

64. H XVII, 16, 2.

65. Voir M. A. Amir-Moezzi, *Le guide divin...*, p. 91-93 et 126.

66. Voir R I, 45, 4 ; 46, 2-5. Selon *I Hénoch*, XXV, 3-6, « l'arbre odorant » lui-même ne pourra être touché que par les justes, après le jugement, quand il sera replanté pour eux dans le sanctuaire de la Jérusalem nouvelle (voir la traduction d'A. Caquot dans *La Bible. Écrits intertestamentaires*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris 1987, p. 499). Selon la *Vie grecque d'Adam et Ève*, XXVIII, 4, ce sera seulement au temps de la résurrection qu'on donnera à Adam de l'arbre de vie (voir la traduction de D.-A. Bertrand, *ibid.*, p. 1786). Dans cet écrit, ce sont les aromates du paradis qui sont mis en relation avec le parfum d'Exode 30, 7-8. 34-38 (et non pas « l'huile d'onction » d'Exode 30, 30 pour Aaron et ses fils) ; voir aussi *Jubilés* III, 27 (*ibid.*, p. 651, traduction d'A. Caquot).

67. Voir Exode 29, 7 ; 30, 22-33.

pas encore inventés ?” ». Clément se défend en ces termes : « Ne trahis pas ma pensée, Pierre ; je ne parle pas d’un baume composé ni d’une huile temporelle, mais de cet onguent simple et éternel dont tu m’as enseigné qu’il fut créé par Dieu, à la ressemblance duquel tu dis que l’autre fut confectionné par les hommes ». Cette réplique irrite Pierre. Sa réaction montre qu’il s’agit là d’un secret : « Quoi ! Penses-tu, Clément, que nous tous pouvons tout savoir avant le temps ? ». De même, le fait que sa promesse de lui expliquer plus clairement ces choses quand ses progrès seront plus manifestes n’est pas accomplie dans les *Reconnaissances* signale que c’est un objet de connaissance initiatique⁶⁸. Les allusions semées dans la discussion ont cependant un sens assez clair. Elles opposent une onction temporaire, limitée au sacerdoce et à la royauté historiques dans le peuple juif, à une onction mystérieuse, conçue par Dieu, spirituelle et intemporelle. Celle-ci est l’apanage du vrai Prophète en tant que « Christ », c’est-à-dire, d’après le terme grec, en tant qu’il a été « oint » pour régner sur les hommes. Quand Dieu eut créé le monde, il donna aux hommes pour chef « un homme qui est le Christ Jésus. Or il est appelé Christ en vertu d’un rite religieux spécial. En effet, de même que certains noms sont communs aux rois, comme Arsace chez les Perses, César chez les Romains, Pharaon chez les Égyptiens, de même chez les Juifs le nom commun qu’on donne aux rois est “Christ”. Et la raison de cette appellation est celle-ci : bien qu’en vérité il fût le Fils de Dieu et le commencement de toutes choses, il fut fait homme ; c’est pourquoi il est le premier que Dieu oignit de l’huile tirée du bois de l’arbre de vie. C’est donc à cause de cette onction qu’il est appelé Christ »⁶⁹. Le titre « Fils de Dieu » ne signifie pas qu’il soit Dieu lui-même, mais souligne plutôt son existence précosmique. La qualité de « Christ » concerne sa manifestation aux origines du temps de l’histoire, en tant qu’homme chef des hommes. D’après les *Homélies*, elle caractérise aussi son rôle salvifique à la fin de ce temps, à travers les souffrances, avant le « repos » éternel⁷⁰ : « [...] la possession de l’Esprit saint du Christ [...] est à attribuer à celui-là seul qui, depuis le commencement de l’âge présent, revêt des formes différentes en changeant aussi de noms et traverse ainsi cet âge jusqu’à ce que, parvenu aux temps qui sont les siens, après avoir été oint par la miséricorde de Dieu en raison de ses peines, il possède pour toujours le repos »⁷¹. Ce « repos », le Fils le communiquera par la même onction spirituelle aux fidèles dans son royaume à venir :

68. Voir R I, 47, 1-48, 2. De même, alors que Pierre dit à Clément : « Il me revient d’ailleurs que je t’ai suffisamment expliqué toute la nature de l’arbre d’où est tirée cette huile » (R I, 45, 6), aucune trace d’un tel exposé n’apparaît dans les *Reconnaissances*, ni dans les *Homélies*.

69. R I, 45, 1-5.

70. C’est aussi en ce sens qu’il peut être qualifié de « Christ éternel » (R I, 43, 1 ; 44, 2).

71. H III, 20, 1-2. À la différence de l’auteur des *Reconnaissances*, l’homéliste fait du « Christ » non pas seulement le chef des hommes, mais le « seigneur de tous les êtres qui sont dans l’air, sur terre et dans les eaux » (H III, 20, 3).

Lui-même enfin, conformément au dessein de son Père, oindra aussi d'une huile semblable tous les hommes pieux, quand ils arriveront dans son royaume, pour les reposer de leurs fatigues, comme des gens qui ont surmonté les difficultés d'un chemin raboteux, afin que leur lumière resplendisse et que, remplis de l'Esprit saint, ils reçoivent le don de l'immortalité⁷².

L'enseignement sur ce sujet que Pierre consent à donner dans les *Reconnaisances* s'achève par l'opposition entre les deux onctions, Jésus mettant fin à la première, celle d'Aaron :

En fait, un grand prêtre ou un prophète, ayant reçu l'onction du baume composé⁷³, lorsqu'il embrasait l'autel de Dieu, était tenu pour illustre dans le monde entier. Mais, après Aaron, qui fut grand prêtre, un autre fut retiré des eaux. Je ne veux pas parler de Moïse, mais de celui qui, dans les eaux du baptême, par Dieu fut appelé son Fils⁷⁴. Car c'est Jésus qui a éteint, par la grâce du baptême, le feu qu'allumait le grand prêtre pour nos péchés ; en effet, depuis le temps où il est apparu, le chrême a pris fin, par lequel étaient conférés soit la dignité de grand prêtre, soit le don de prophétie, soit le titre de roi⁷⁵.

C'est en tant que « Fils de Dieu » et « Roi de l'âge à venir » que le vrai Prophète est à la fois une entité précosmique et le médiateur eschatologique du salut⁷⁶, et c'est à ce double titre qu'il offre quelques similitudes avec l'Imâm métaphysique et l'imâm occulté de l'islam shi'ite. L'une des grandes différences est qu'il n'y a pas dédoublement du Guide, entre le Prophète et l'Imam, ni répartition de l'exotérique et de l'ésotérique de la religion entre deux figures⁷⁷. Le seul Prophète, Fils devenu Christ, est l'objet et l'auteur de l'enseignement destiné à tous (unicité de Dieu créateur, et chemins de la piété véritable) et des secrets réservés aux initiés. La seule analogie remarquable, à cet égard, concernerait le contenu succinct de la foi, rapporté au Prophète, et son

72. R I, 45, 5.

73. Voir Exode 29, 7. Quant au feu de l'autel, il caractérise le culte sacrificiel, d'après Exode 29, 13. 18. 25. 34, etc., culte dont l'apparition du Christ doit entraîner l'abolition (R I, 54, 1).

74. Voir Matthieu 3, 17 (et les parallèles sur le baptême de Jésus, Marc 1, 11 et Luc 3, 22, proclamé alors par Dieu lui-même son « Fils »).

75. R I, 48, 3-6 (*EAC* II, p. 1665). L'antagonisme entre le feu, symbole de la damnation, et même du mal, et l'eau, régénératrice, est souligné à propos du baptême en H XI, 26, 3-4 ; cf. R VI, 9, 4 ; IX, 7, 4 ; 11, 2. Bernard Pouderon rappelle (*EAC* II, p. 1437, note sur H XI, 26, 4) que cette opposition se retrouve chez les judéo-chrétiens « osséens » et « elkasaites » (voir Épiphanes, *Panarion*, XIX, 3, 7). Voir aussi L. Cirillo, « Le baptême, remède à la concupiscence, selon la catéchèse ps.-clémentine de Pierre : *Hom.* XI, 26 (*Rec.* VI 9 ; IX 7) », dans T. Baarda, A. Hilhorst, G. P. Luttikhuisen, A. S. Van der Woude (éd.), *Text and Testimony. Essays on New Testament and Apocryphal Literature in Honour of A. F. J. Klijn*, Kampen 1988, p. 79-90.

76. Voir A. Le Boulluec, « Jésus selon les *Homélies clémentines* : du vrai Prophète au Prince de l'âge à venir », dans M. A. Amir-Moezzi, J.-D. Dubois, C. Jullien et F. Jullien (dir.), *Pensée grecque et sagesse d'Orient. Hommage à Michel Tardieu*, BEHESR 142, Turnhout 2009, p. 365-383.

77. Voir M. A. Amir-Moezzi, *La religion discrète*, p. 113 ; 147 ; 177-207.

déploiement par Pierre, et par les vrais disciples du Maître (Jésus), puis par leurs successeurs authentiques, sous la forme de doctrines secrètes, remontant aux révélations dont ils ont bénéficié de la part du Prophète omniscient.

Doctrines secrètes

La prophétologie des écrits pseudo-clémentins comporte une part secrète, dont les *Homélies* ont conservé, mieux que les *Reconnaissances*, les théories les plus singulières. Deux d'entre elles sont inextricablement liées, la doctrine des syzygies, ou des couples antagonistes, et celle des deux prophéties. De la première, Pierre dit qu'il ne cessera pas de «l'exposer en privé de façon sommaire, car il serait long d'en parler de manière détaillée»⁷⁸. La seconde est qualifiée de «doctrine mystérieuse», que Pierre est empêché de «révéler dans son entier» à ses compagnons par le devoir d'affronter Simon devant la foule⁷⁹. La «règle prophétique» des syzygies a été ignorée, de sorte que «les hommes religieux» ont été abusés par des trompeurs, par exemple par Simon, «qui est un complice du côté gauche, qui est sans valeur»⁸⁰. Pierre initie Clément à cette loi en ces termes :

Comme au commencement Dieu, qui est un, fit d'abord le ciel puis la terre tels des éléments placés à droite et à gauche, ainsi composa-t-il également la suite de toutes les syzygies. Cependant il n'en est plus de même chez les humains : l'ordre de toutes les syzygies est inversé. Alors que les premières œuvres de Dieu sont supérieures et les secondes inférieures, nous trouvons le contraire chez les humains : ce qui vient en premier est inférieur, ce qui vient en second est supérieur. Par exemple, issus d'Adam – fait à l'image de Dieu⁸¹ –, le premier à naître fut un injuste, Caïn, et le second un juste, Abel⁸². De nouveau, des mains de celui que vous appelez Deucalion, furent envoyées deux images des esprits – je veux dire de l'esprit impur et de l'esprit pur –, le corbeau noir et la blanche colombe en second⁸³. Et puis, issus du fondateur de notre peuple, Abraham, deux fils naquirent : le premier, Ismaël, Isaac ensuite⁸⁴, qui fut béni par Dieu ; et de cet Isaac naquirent encore deux fils : l'impie Ésaü et le pieux Jacob⁸⁵. Pareillement, le premier dans l'ordre, en tant que premier-né au monde fut le prêtre, le législateur vint après⁸⁶. Il en est de même pour la syzygie constituée pour Élie. Cette syzygie qui devait venir consentit à être

78. H III, 16, 2 (*EAC* II, p. 1285).

79. H III, 29, 1 (*EAC* II, p. 1292).

80. H II, 15, 5 (*EAC* II, p. 1258).

81. Genèse 1, 26.

82. Genèse 4, 1-2.

83. Genèse 8, 7 et 8, 8-11.

84. Genèse 16, 11 et 17, 19.

85. Genèse 25, 21-26.

86. Voir Exode 7, 7. Aaron est mis du mauvais côté en tant que prêtre du culte sacrificiel.

laissée de côté pour une autre occasion, ayant décidé de reprendre place une autre fois, au moment opportun. C'est pourquoi celui qui se trouve parmi ceux qui sont nés de femmes est venu le premier, puis celui qui est au nombre des fils des hommes est arrivé en second⁸⁷. En suivant cet ordre de succession, il était possible de comprendre de qui relève Simon, qui, avant moi, est venu le premier vers les nations, et de qui je relève, moi qui suis venu après lui, lui succédant comme la lumière aux ténèbres, la connaissance à l'ignorance, la guérison à la maladie. Ainsi donc, comme le vrai Prophète nous l'a dit, il faut que vienne d'abord un faux évangile porté par un trompeur⁸⁸; ce n'est qu'ensuite, après la destruction du Lieu saint, que le véritable Évangile doit être transmis en secret pour redresser les hérésies à venir. Puis, à l'approche de la fin, il faut que vienne à son tour l'Antichrist; alors apparaîtra Jésus qui est réellement notre Christ. Après cela, la lumière éternelle s'étant levée, tout ce qui est ténèbres disparaîtra⁸⁹.

Il y a quelques similitudes, abstraction faite de la nature et du tour des références bibliques et des noms des acteurs, entre cette loi et les traditions cosmogoniques shi'ites divisant les créatures en deux groupes : les êtres de lumière et de connaissance et ceux de ténèbre et d'ignorance, les « Gens de la Droite » et « ceux de la Gauche », cet antagonisme concernant les Imâms, avec les fidèles initiés, et leurs ennemis⁹⁰. La dimension eschatologique du combat est aussi présente dans les deux cas⁹¹. La transmission « en secret » du véritable Évangile n'est pas non plus dépourvue de toute ressemblance avec la règle de prudence initiatique. La divergence principale, structurelle, semble être l'absence de réflexions ésotériques, dans les écrits pseudo-clémentins, sur les relations éventuelles des événements de la fin des temps avec un retour à l'origine précosmique.

Est absente aussi dans l'islam shi'ite l'allégorie qui oppose le masculin au féminin comme emblèmes de deux prophéties, de la vérité et de l'erreur, à partir d'une relecture du récit de la faute d'Ève :

Qu'il y ait donc pour nous deux genres de prophéties. L'une est masculine.
Qu'il soit bien précisé que la première, qui est mâle, est placée au second rang

87. Élie réapparaît en la personne de Jean-Baptiste dans la syzygie Jean-Baptiste-Jésus (voir H II, 23, 1), selon une interprétation tendancieuse de Matthieu 11, 14 ; 17, 11-13 et Mc 9, 11, en lien avec Malachie 3, 23. Un jeu sur le titre « Fils de l'homme » de Daniel 7, 13 et Mt 11, 19 oppose Jean-Baptiste, « parmi les enfants des femmes » (Matthieu 11, 11), à Jésus, le vrai Prophète (voir la note de P. Geoltrain sur H II, 17, 1-2, *EAC* II, p. 1259).

88. Référence probable à un *agraphon*, une parole non écrite de Jésus, à rapprocher de Matthieu 24, 15. 24. 33-34.

89. H II, 16, 1-17, 5 (*EAC* II, p. 1258-1259). Texte parallèle en R III, 55, 1 ; 59, 1 ; 61, 1-3.

90. Voir M. A. Amir-Moezzi, *Le Guide Divin*..., p. 92-93 et 96-101 ; *La religion discrète*, p. 120 ; 122-123 ; 200 ; 207.

91. Voir le chapitre « Fin des temps et retour à l'origine » du livre de M. A. Amir-Moezzi, *La religion discrète*, p. 297-315.

dans l'ordre de la progression, et que la seconde, qui est femelle, a dû, selon la règle fixée, avancer la première dans la procession des syzygies. Or celle qui est parmi « les enfants des femmes »⁹², qui offre ses promesses en tant que femelle et de ce monde présent, veut qu'on la croie mâle. C'est pourquoi elle vole les semences du mâle et les recouvre des semences propres à sa chair, pour proférer comme entièrement siens les rejetons, c'est-à-dire les mots. Et elle promet de donner gratuitement la richesse terrestre d'à présent, voulant substituer à la rapidité la lenteur, la petitesse à la grandeur. Non contente d'oser parler et entendre parler de plusieurs dieux, elle croit en devenir une elle-même⁹³ et l'espoir de devenir ce qu'elle n'a pas par nature la possibilité d'être lui fait perdre ce qu'elle possède ; femelle, elle a des menstrues : elle saigne sous prétexte de sacrifices et elle souille ainsi ceux qui la touchent⁹⁴. Lorsqu'elle a conçu et qu'elle enfante les rois temporaires, elle suscite les guerres qui font couler beaucoup de sang⁹⁵. À ceux qui désirent apprendre d'elle la vérité, elle ne dit que des choses contradictoires et propose mille sortes d'actions retorses ; elle les maintient ainsi, jusqu'à l'heure de la mort, dans une recherche perpétuelle qui ne trouve jamais rien. Depuis le commencement elle est pour les hommes aveugles occasion de mort : par ses prophéties erronées, ambiguës et obliques, elle trompe ceux qui la croient⁹⁶.

Ainsi est-ce la femme qui, en nommant Caïn, a entendu ce nom en deux acceptions, « acquisition » et « jalousie », selon le jeu de mot étymologique *qanîti/qayin*, « J'ai acquis, créé/Caïn », de Genèse 4, 1, le sens « jalousie » pouvant dériver de l'autre, par le biais de l'âpreté au gain⁹⁷. Les actes de Caïn et de sa descendance sont présentés ensuite comme parfaitement appropriés à la mauvaise prophétie de la lignée d'Ève, ce qui permet à Pierre de vanter ainsi la vraie prophétie, masculine :

Mais celui qui, parmi les « fils d'hommes », possède en propre la prophétie, innée en son âme, et qui révèle expressément, en sa qualité de mâle, les espérances de l'âge à venir, appela son fils Abel, ce qui, sans la moindre ambiguïté, se traduit par « deuil ». Car il fait s'endeuiller ses fils de la tromperie que subissent leurs frères, tout en leur promettant sans mentir la consolation, dans l'âge à venir. Il dit de prier un seul Dieu, il ne parle pas lui-même de dieux ni ne croit un autre qui en parle. Le bien qu'il possède, il le garde, et il l'accroît de plus en plus⁹⁸. Les sacrifices, le sang, les libations, il les hait. Les hommes saints, purs, pieux, il les aime. Il éteint le feu des autels. Il supprime les guerres, il enseigne la paix. Il recommande la chasteté. Il purifie

92. Allusion à Matthieu 11, 11, interprété en mauvaise part (voir ci-dessus, note 87).

93. Référence à Genèse 3, 5-6.

94. Nouvelle attaque contre le culte sacrificiel.

95. Allusion aux guerres rapportées dans les livres des Règles et par les Prophètes.

96. H III, 23, 1-24, 4 (EAC II, p. 1289-1290).

97. Le jeu phonétique est conservé en grec, par l'emploi du verbe *ktáomai*, « acquérir ». Voir la note d'A. Le Bouluec sur H III, 25, 1 (EAC II, p. 1290).

98. Voir Matthieu 25, 14-30.

les péchés. Il fait du mariage une loi, il permet la continence, il conduit tous les hommes à la pureté. Il les rend miséricordieux. Il fait de la justice une loi, marque d'un sceau ceux qui sont parfaits, et dévoile la doctrine du repos. Ses prophéties sont explicites, il parle clairement. Il rappelle fréquemment le feu éternel du châtement, il annonce continuellement le règne de Dieu. Il révèle la richesse éternelle, promet la gloire inamissible, montre en acte la rémission du péché.

Que faut-il dire encore ? Le mâle est tout entier vérité, la femelle tout entière erreur, et celui qui est né du mâle et de la femelle tantôt ment, tantôt dit vrai. Car la femelle, en enveloppant de son propre sang, comme d'un feu rouge, la semence blanche du mâle, affermit la faiblesse de ses os par des renforts étrangers ; en charmant par la fleur éphémère de sa chair et en captivant par de brèves voluptés la force de la raison, elle conduit la plupart à l'adultère et les prive ainsi du bel époux à venir. Car tout homme est une épouse, lorsqu'il est ensemencé par la blanche parole de vérité du vrai Prophète et que son intelligence est illuminée. C'est pourquoi il faut écouter le seul et unique Prophète de la vérité, en sachant que si l'on a été ensemencé par la parole venue d'un autre, on encourt le reproche d'adultère et l'on est rejeté par l'époux hors du royaume. Pour ceux qui connaissent le mystère l'adultère de l'âme fait survenir la mort. Quand l'âme a été ensemencée par d'autres, alors, coupable de prostitution et d'adultère, elle est abandonnée par l'Esprit et ainsi le corps animé, séparé de l'Esprit vivifiant, se dissout en terre, et le châtement mérité du péché est infligé à l'âme au moment du jugement, après la dissolution du corps ; de même chez les hommes, la femme prise en flagrant délit d'adultère est d'abord jetée hors de la maison, puis jugée pour être condamnée⁹⁹.

Un caractère essentiel de la parole du vrai Prophète est l'univocité de son expression. Il faut remarquer cependant que cette univocité est celle du message résumant l'enseignement du Prophète, tel qu'il est résumé dans le paragraphe précisant que «ses prophéties sont explicites» et qu'«il parle clairement». Nous constatons en même temps que le recours à des traditions secrètes, parfois liées à des légendes greffées sur des textes bibliques, déploie le sens de cet enseignement. Il reste que toute ambiguïté doit être exclue dès lors qu'il est question de l'unicité de Dieu, de sa justice et de sa bonté. Il en résulte que les paroles des Écritures (en l'occurrence l'Ancien Testament) sont soumises à un examen, qui sépare celles qui paraissent équivoques des proclamations explicites. Nous avons déjà vu que les versets de la Genèse qui risquent d'imputer quelque injustice au Dieu qui interdit de manger du fruit de l'arbre de la connaissance sont considérés comme inauthentiques. Ce jugement relève de la théorie des «péricopes fausses», développée tout particulièrement à propos des versets des Écritures qui semblent impliquer l'existence de plus d'un Dieu. La polémique sous-jacente vise les marcionites, qui distinguent le Dieu créateur, Dieu de la Loi, et le Dieu bon, transcendant,

99. H III, 26-28 (EAC II, p. 1290-1292).

étranger au monde, ainsi que les gnostiques, et peut-être aussi les chrétiens de la Grande Église, qui croient en la divinité du Fils, le Logos préexistant¹⁰⁰. Selon l'homéliste, la mise par écrit de la Loi est postérieure à la mort de Moïse et a introduit des falsifications¹⁰¹. La distinction entre les vraies et les fausses périopes est accomplie par Jésus, qui a été annoncé non seulement par Moïse, mais aussi par Jacob, et qui par ses prédictions et son enseignement a prouvé qu'il était le bon interprète de la Loi écrite¹⁰². Cette falsification est le fait de la prophétie de l'erreur, gouvernée par le Mauvais. Elle a pour fonction de mettre à l'épreuve les lecteurs (ou les auditeurs), de les induire en tentation, pour que les gens pieux se déclarent, en opérant le tri. Elle a eu des instruments humains, après la mort de Moïse, utilisés par le Mauvais.

Cette théorie audacieuse, qui violente le texte sacré, quasiment unique dans le judaïsme et le christianisme¹⁰³, n'est pas sans évoquer le jugement porté ultérieurement par les Shi'ites sur la version 'uthmānienne du Coran¹⁰⁴. Bien entendu, les raisons et les modalités de la controverse ne sont pas les mêmes, mais le caractère exceptionnel du grief et la présence d'une visée polémique sont analogues. C'est par l'herméneutique associée à la théorie que les deux perspectives se séparent radicalement : les *Homélies* clémentines tiennent fermement à une lecture littéraliste, alors que le shi'isme imāmite développe l'interprétation allégorique et symbolique¹⁰⁵. C'est au contraire du côté de l'herméneutique d'un Origène, en milieu chrétien, qu'on trouverait à cet égard les ressemblances les plus nettes.

100. Voir A. Le Boulluec « Hors de la *monarchia*, pas de salut. Les refus de Pierre dans les *Homélies pseudo-clémentines* », dans G. Dorival, D. Pralon (éd.), *Nier les dieux, nier Dieu*, Aix-en-Provence 2002, p. 263-277.

101. Voir H III, 47 et II, 38, 1 ; VIII, 10, 3.

102. Voir H III, 53, 3 ; III, 49, 1 citant les paroles de Jacob en Genèse 49, 10 ; H III, 15 ; 49, 2 ; 50, 1-2. Cette théorie sous-tend l'argumentation de Pierre contre Simon dans l'*Homélie* XVI ; voir A. Le Boulluec, « Les Citations de la Septante dans l'*Homélie* XVI pseudo-clémentine. Une critique implicite de la typologie ? », dans G. Dorival, O. Munnich (éd.), « *Selon les Septante* ». *Trente études sur la Bible grecque des Septante. En hommage à Marguerite Harl*, Paris 1995, p. 441-461.

103. A. Y. Reed, « Heresiology and the (Jewish-) C. Novel. Narrativized Polemics in the Pseudo-Clementine *Homilies* », dans E. Iricinschi, H. M. Zellentin (éd.), *Heresy and Identity in Late Antiquity* (Texts and Studies in Ancient Judaism, 119), Tübingen 2008, p. 273-298 (particulièrement p. 293-297), a repéré des correspondances entre cette théorie et certains débats sur les mêmes versets bibliques chez les rabbins, tout en soulignant que ces derniers ne sont pas allés jusqu'à mettre en cause l'authenticité de ces textes scripturaires ; voir aussi K. Evan Shuve, « The Doctrine of the False Pericopes and Other Late Antique Approaches to the Problem of Scripture's Unity », dans F. Amsler, A. Frey, C. Touati, R. Girardet (éd.), *Nouvelles intrigues pseudo-clémentines. Plots in the Pseudo-Clementine Romance*, Lausanne 2008, p. 437-445.

104. Je ne peux que renvoyer ici à l'ouvrage fondamental de M. A. Amir-Moezzi, *Le Coran silencieux et le Coran parlant*, Paris 2011, en particulier p. 84-100 (« La falsification du Coran chez les Shi'ites Imamites ») ; 101-125 (« Nécessité de l'herméneutique ») ; 127-158 (« Avènement de la gnose »).

105. Voir notamment M. A. Amir-Moezzi et C. Jambet, *Qu'est-ce que le shi'isme ?*, Paris 2004, p. 139-178. Si le littéralisme des auteurs du roman clémentin exclut l'allégorie, il cohabite avec le recours

Le recours à la thèse des «péricopes fausses» s'inscrit dans la doctrine qui voit le monde dominé par la lutte entre le Roi de l'âge à venir et le Roi du siècle présent, ou du Bon et du Mauvais. Mais il ne s'agit pas d'un dualisme ontologique impliquant l'antagonisme de deux Principes éternels. Le Mauvais est créé par Dieu et il est l'instrument d'un plan providentiel : il est le tentateur, ou le Calomniateur (le «Diable»), dont le rôle est de mettre à l'épreuve les hommes, qui ont à choisir la révélation faite par le vrai Prophète sur le Dieu unique et sa justice. L'existence du Mauvais, au demeurant, soulève une difficulté : comment est-elle compatible avec la bonté du Créateur ? La solution se fonde sur une théorie singulière, qui permet d'exempter Dieu de toute responsabilité dans l'intention mauvaise de son instrument, si engagé qu'il soit dans la constitution des éléments dont la réunion produit la qualité de cette intention ; cette intention est en outre temporaire ; elle peut même être remplacée par une intention bonne, lorsque le rôle du Mauvais, après le jugement et avec la victoire ultime du Bon, du Roi de l'âge à venir, n'aura plus lieu d'être, par l'effet d'un changement de nature voulu par Dieu. Cette autre théorie audacieuse est exposée par Pierre, non sans précaution, sous la forme d'une hypothèse, dans le débat avec Simon sur l'origine du mal (*Homélie XIX*), et elle est complétée à l'intention exclusive de ses familiers (*Homélie XX*, 1-10)¹⁰⁶. On ne trouverait sans doute rien de semblable dans le Shi'isme Imâmite, qui n'hésite pas à attribuer à Dieu la création de l'Ignorance, dotée de ses 75 Armées¹⁰⁷.

Rien d'analogue non plus, semble-t-il, à la doctrine selon laquelle Dieu, puisque sa beauté est l'objet de l'amour de l'homme, doit avoir une forme corporelle, laquelle est mystérieusement évoquée par Pierre¹⁰⁸. C'est un motif qui est à la racine de thèmes appartenant à la mystique juive ultérieure¹⁰⁹. Certes, l'initié shi'ite est engagé par l'amour dans la contemplation de Dieu¹¹⁰, mais l'essence de Dieu est incorporelle et elle échappe à toute saisie, du moins

à des récits bibliques comme exemples soutenant des thèses particulières, qui les éloignent de leur fonction immédiate, et à des légendes formées à partir d'interprétations de passages scripturaires, à la manière de la *aggada*.

106. Voir A. Le Boulluec, « Les arts des hommes et les arts de Dieu dans les *Homélies* », dans F. Amsler et al., p. 371-385, et « La *monarchia* dans les *Homélies clémentines* et l'origine du Mauvais », *Chôra. Revue d'études anciennes et médiévales* 14 (2016), p. 437-460.

107. Voir M. A. Amir-Moezzi, *Le guide divin...*, p. 19-20, citant le *Kāfi* d'al-Kulaynī, I/24-26.

108. H XVII, 9-10.

109. Comme l'a montré Sh. Pinés, « Points of Similarity between the Exposition of the Doctrine of the Sefirot in the S. YEZIRA and a Text of the Pseudo-Clementines. The Implications of this Resemblance », *The Israel Academy of Sciences and Humanities Proceedings*, VII, 3, Jérusalem 1989, p. 63-142. Voir aussi C. MOPSIK, *Les Grands Textes de la Cabale. Les Rites qui font Dieu*, Lagrasse 1993, p. 190-223, et les réflexions de D. Côté, « La forme de Dieu dans les Homélies pseudo-clémentines et la notion de *Shiur Qomah* », dans R. GOUNELLE et G. ARAGIONE (dir.), *Controverses exégétiques dans la littérature apocryphe chrétienne* (Cahiers de la Biblia Patristica, 12), Strasbourg 2012, p. 65-90.

110. Voir M. A. Amir-Moezzi et Ch. Jambet, *Qu'est-ce que le shi'isme ?*, p. 289 ; 293 ; 347.

sensible¹¹¹. Toutefois, la forme attribuée à Dieu par Pierre est plutôt symbole de la puissance qui émane de Lui que représentation matérielle de son être, et la perception que le fidèle peut en avoir serait à comparer à la vision contemplative du cœur selon la mystique imâmite, qui exclut, dans un premier temps, la vision oculaire de Dieu¹¹². Cette « forme » de Dieu est en effet qualifiée de « non charnelle » ; les « yeux des mortels » ne peuvent pas la voir (H XVII, 16, 2) ; et Pierre précise ailleurs : « S'il a la plus belle forme, c'est à cause de l'homme, afin que les cœurs purs puissent le voir »¹¹³.

Conclusion

La tâche délicate et hésitante de la comparaison ne peut aboutir à une conclusion assurée. À peine même atteint-on le niveau de la vraisemblance. De cet ordre est la possibilité que les traditions clémentines aient été connues, par l'intermédiaire du syriaque, des milieux où s'est développée la religion shi'ite. On est en terrain plus sûr quand il s'agit de la transmission du schème prophétologique. Encore n'est-il pas certain que le véhicule de cette transmission ait été le roman clémentin lui-même ; il donne plutôt accès, sous une forme littéraire, fictive, aux doctrines elkasaïtes et ébionites qui avaient cours là où est né l'Islam. De façon paradoxale, cependant, les similitudes les plus troublantes apparaissent dans l'Islam iranien des origines. De part et d'autre la règle de l'arcane, le refus de la participation active au monde d'où a dû s'absenter le Sauveur à venir, la critique des Écritures publiques, allant jusqu'au grief de falsification, l'élaboration d'une exégèse ésotérique de l'enseignement du vrai Prophète, le motif de la persécution du Maître comme de ses fidèles, tous ces éléments composent un réseau de correspondances dont le pouvoir de séduction est assez fort. Le contenu même des doctrines secrètes présentes dans les *Homélies* clémentines, ainsi la théorie des syzygies, l'affirmation de la connaturalité des cœurs purs avec la lumière divine, fondement de la connaissance mystique, le thème de la lutte entre le roi du monde présent et le roi du monde à venir éveillent des échos dans le shi'isme. Il faut reconnaître, toutefois, pour éviter le piège de l'illusion séductrice, que des circonstances historiques similaires, caractérisées par les contraintes subies par des minorités religieuses, ont pu produire des effets analogues, compte tenu de l'ampleur des héritages culturels communs. On doit retenir aussi l'extrême discrétion des écrits clémentins sur les entités préexistantielles, leur embarras à propos de tout soupçon de dualisme, conduisant à une solution originale du problème du mal. D'autres divergences sont à repérer au fil des textes, ainsi à propos de

111. Voir par exemple, *ibid.*, p. 298-300.

112. Voir M. A. Amir-Moezzi, *Le guide divin...*, p. 112-145.

113. H XVII, 7, 4 ; voir Matthieu 5, 8.

l'allégorie, absente des écrits clémentins. Il reste que dans la hiérophistoire qui associe judaïsme, christianisme et islam, la parenté entre l'ésotérisme reflété par les écrits clémentins et celui de la religion shi'ite est indéniable.

LA QUESTION DE LA PERMANENCE DU « PLATONISME » EN ISLAM IRANIEN SELON HENRY CORBIN

Radu MARASESCU

Monastère de Bussy-en-Othe

Une métaphysique universelle

Henry Corbin se définissait volontiers comme un « platonicien » par nature. Formé à l'école thomiste d'É. Gilson (auprès duquel il s'initie surtout à l'avicennisme latin médiéval) après une licence en philosophie scolastique à l'Institut Catholique de Paris, fréquentant simultanément la tradition allemande de souche protestante aussi bien théologique qu'herméneutique (allant de Böhme à Heidegger), tenté par l'étude des sources hindoues de Plotin auprès d'É. Bréhier, puis entièrement immergé dans le monde du shi'isme dans lequel son esprit avait élu domicile, c'est bien dans ce qu'il identifie sous le nom englobant de « platonisme » qu'il trouve réponse à ses très variés questionnements métaphysiques – de même que leur convergence transdisciplinaire. Qu'une telle certitude se cristallise pour Corbin au contact de la tradition islamique est non seulement déterminant pour toute sa vision théorique subséquente mais, à cause de sa prédilection même pour cette thématique, cela a encore la vertu d'insister sur l'omniprésence de cette strate platonicienne au cœur de l'éthos de l'Islam spirituel. En cela, l'intérêt singulier que Corbin voue aux réalités spirituelles qu'il range sous le vocable de « platonisme » nous permet de mettre en relief dans une perspective unique cette strate constitutive de la mystique islamique.

Voici comment Corbin décrit sa rencontre – point tournant de sa quête philosophique – avec Sohrawardī, auteur dont L. Massignon, alors directeur d'études à l'École des Hautes Études, lui apporte d'Iran un texte lithographié :

« Tenez, me dit-il, je crois qu'il y a dans ce livre quelque chose pour vous. » Ce quelque chose, ce fut la compagnie du jeune shaykh al-Isḥrāq qui ne m'a plus quitté au cours de ma vie. J'ai toujours été un platonicien (au sens large du mot, bien entendu) ; je crois que l'on naît platonicien, comme on peut naître athée,

matérialiste, etc. Mystère insondable des choix préexistentiels. Le jeune platonicien que j'étais alors ne pouvait que prendre feu au contact de celui qui fut « l'Imâm des Platoniciens de Perse »¹.

Pour comprendre toute la démarche de Corbin en science des religions il faut remarquer d'entrée de jeu que, pour lui, un vaste débat tel celui qui consiste à tracer et retracer des frontières plus ou moins précises entre hellénisme et religions abrahamiques, débat autant ancien que moderne qui a tant hanté nos théologies, n'en est pas un. Le « platonisme » dont il se réclame épouse naturellement les reliefs mystiques des auteurs et des mondes qu'il visite, voire, d'une certaine manière, leur est indispensable. Car, à travers sa quête au cœur de l'Islam iranien, il s'agit pour Corbin de situer le débat non pas tant au niveau de la lettre d'une vérité dogmatique donnée ou même de l'essence d'une religion, mais à celui, bien plus vital, d'une *structure de réalité* apte à assurer la continuité entre le ciel et la terre.

La souplesse avec laquelle Corbin jette son dévolu sur ce qui, parmi les doctrines de la philosophie hellénique, lui paraît le plus conforme à la structure interne des religions révélées n'est pas sans rappeler l'approche ouverte de certains Pères de l'Église, lesquels tiennent Platon en très haute estime (un Justin par exemple), se déclarent eux-mêmes platoniciens (Clément), voient dans le platonisme une préparation aussi idoine à la vérité de l'Évangile que la Torah (Eusèbe ou Augustin) ou bien recueillent en filigrane de leur théologie mystique la marque d'une expérience d'ascension spirituelle et de contemplation de facture résolument platonicienne (Grégoire de Nysse). L'auteur ecclésiastique chez lequel l'on trouve le commerce le plus naturel avec le platonisme (le néoplatonisme ne se définissant lui-même, bien entendu, que comme « platonisme ») reste sans doute Denys : tout scrupule puritain qui aurait exigé de secouer analogies et références helléniques comme susceptibles d'altérer la pureté de la foi chrétienne est étranger à l'Aréopagite et s'efface sans bruit devant la vision et la visée spirituelles d'une théologie absorbée par sa tâche fondamentale, celle de rendre compte, concurremment, de l'omniprésence de Dieu dans la texture de l'univers créé et de la vocation participative de l'homme au mystère divin. Mais il y a clairement chez Denys, comme chez d'autres Pères, au-delà de la langue courante, hellénique, du discours philosophique et théologique (de l'Aréopage) de son temps, un tropisme, voire un substrat mystique ascensionnel dont le paradigme par excellence reste le célèbre « fuir d'ici là-bas » platonicien (*Théétète* 176b), décliné de multiples façons dans le néoplatonisme (e.g. *Ennéade* I, II, 1 ; voir aussi I, VIII, 7) et qui, somme toute, représente bien cette forme de métaphysique universelle dans l'orbe de laquelle Corbin inscrit volontiers son propre projet philosophique.

1. « Post-Scriptum biographique à un Entretien philosophique », dans C. Jambet (éd.), *Henry Corbin* (Cahier de l'Herne 39), Paris 1981, p. 40-41.

La pensée islamique, quant à elle, puisant à son tour aux sources de la philosophie grecque, y trouve davantage que le simple moyen d'articuler sa foi à la manière de la théologie patristique. Si l'on suit l'argumentaire de Corbin, elle reconnaît naturellement dans le miroir de la démarche platonicienne des éléments incontestables de sa propre expérience fondamentale. Avec Al-Kindî et sa traduction (à la manière de ce que l'on pourrait appeler un « targum islamique ») des dernières *Ennéades* de Plotin et des *Éléments de théologie* de Proclus sous le titre de *Théologie d'Aristote*, d'une part, élaborés systématiquement avec Al-Fârâbî et Avicenne, d'autre part, les accents néoplatoniciens du « divin Platon » informent de manière décisive la pensée philosophique en lui procurant à la fois un vocabulaire adéquat et le cadre d'une cosmologie à l'intérieur de laquelle les philosophes de l'Islam trouvent non seulement une *sagesse* de nature « divine », car conforme à celle des Prophètes, mais la confirmation même de leurs propres épanchements mystiques. Ibn 'Arabî, par exemple, s'il manifeste un légitime scepticisme par rapport à une démarche purement rationnelle en matière d'expérience religieuse, n'en balaye pas moins d'un revers de la main les objections des « savants exotériques » dont l'aversion envers la philosophie en général et Platon en particulier ne serait nourrie que par leur méconnaissance de Dieu². Quant à Sohrawardî, il reste ici un témoin particulièrement important en cela que, en véritable chef d'orchestre, il harmonise des instruments aussi hétérogènes que la tradition prophétique (à travers ses trois hypostases judaïque, chrétienne et islamique), la sagesse hellénique et la religion de l'Iran ancien en une seule métaphysique intégrale qui défie les âges, celle-là même dont Corbin identifie la note dominante sous le nom générique de « platonisme » et qu'il a tant souhaité remettre au goût du jour.

Nécessité de l'angélogologie. L'ombre de Denys

Ce que Corbin entend mettre en relief par-dessus tout chez Sohrawardî et les « platoniciens de Perse » et, partant, de manière générale chez les auteurs qu'il fréquente – et qui traverse comme une obsession toute son entreprise de découverte de ces auteurs et du « continent perdu » auquel ils rouvrent l'accès – c'est le type de *médiation* spirituelle qu'ils ménagent entre le ciel et la terre, entre Dieu et l'homme, médiation qui représente à ses yeux la quintessence de toute leur démarche philosophique. Et c'est bien l'Iran, insiste-t-il, « monde de la médiation » par excellence, à travers ses deux âges spirituels successifs, zoroastrien et islamique, qui semble offrir la forme la plus exemplaire de cette médiation. N'oublions pas cependant que c'est là également l'un des thèmes qui

2. Voir Al-Futûhât al-Makkiyya, (*Les Illuminations de La Mecque*) : *Textes choisis/Selected Texts*, trad. M. Chodkiewicz, W. C. Chittick, Ch. Chodkiewicz, D. Gril et J. Morris, Paris 1989, II 523.2.

découle des représentations que les néoplatoniciens se font de l'univers. Si nous le trouvons d'abord sous sa forme la plus simple chez le fondateur du néoplatonisme, pour qui le *nous* assure à lui seul la contemplation de l'Un, le thème de la médiation préoccupe particulièrement les platoniciens tardifs et connaît chez Proclus par exemple de très complexes développements³. C'est à partir du système de médiations proclusien qu'un Denys l'Aréopagite élabore le sien en clé chrétienne. Rappelons que, pour un auteur comme Denys, la critique est partagée entre un courant qui remonte au fameux diagnostic de Luther⁴ et ceux qui préfèrent y discerner un message proprement chrétien livré, pour des raisons contextuelles ou apologetiques, dans une enveloppe platonicienne. Mais ce que les deux types d'exégèse ont en commun est une forme de désaveu implicite du platonisme comme, dans le meilleurs des cas, un simple accessoire langagier en vue de la transmission du discours chrétien. Or c'est précisément à cause de ce qu'il y discerne comme «platonisme» que, à rebrousse-poil de toutes ces approches critiques devenues classiques désormais, Corbin se plaît à évoquer, parmi les Anciens, l'auteur des écrits aréopagitiques.

Il est évident que les traducteurs syriens de la *Théologie d'Aristote*, bien familiers de la vision théologique dionysienne⁵, avaient pu trouver dans les *Areopagitica* une parfaite (bien que peu ordinaire) articulation entre révélation chrétienne et philosophie hellénique⁶. On peut pressentir sans difficulté que, possédant de la sorte, dans leur propre *Weltanschauung* religieuse, un modèle éprouvé de synthèse entre platonisme et monothéisme abrahamique, les traducteurs chrétiens du cercle d'Al-Kindî ont pu procéder naturellement à sa transposition à un monde islamique cherchant à formuler son propre discours théologique. Ils produisent ainsi un recueil néoplatonicien revu et corrigé à la lumière de la révélation coranique, recueil destiné à devenir le livre de chevet du platonisme iranien. Du point de vue de l'analyse philologique des sources, on a pu argumenter que Denys tient une place singulière dans l'histoire de l'adoption du néoplatonisme, à travers cette adaptation

3. Voir à ce sujet J. Trouillard, « Le sens des médiations proclusiennes », dans *Revue Philosophique de Louvain* 47 (1957), p. 331-342.

4. « plus platonisants quam christianisants », voir M. Luther, *Œuvres*, Tome II, *De la Captivité babylonienne de l'Église*, trad. René-H. Esnault, Genève 1966, chap. « De l'Ordre », p. 246.

5. Vision que l'on a pu qualifier de « météorite » néoplatonicienne sur l'horizon de la tradition chrétienne, voir J. Vanneste, « Is the Mysticism of Pseudo-Dionysius Genuine ? », dans *International Philosophical Quarterly* 3 (1963), p. 286-306, ici p. 288.

6. Serge de Reshaina, pionnier de l'aristotélisme syrien au VI^e siècle et probablement traducteur, également, de Porphyre, procure au christianisme destiné à survivre sous les Omeyyades la première traduction en langue syriaque du Corpus aréopagitique, version qui comporte davantage de citations littérales de Proclus que le texte reçu grec ; voir à ce propos I. Perczel, « The Earliest Syriac Reception of Dionysius », dans S. Coakley et Ch. M. Stang (éd.), *Re-thinking Dionysius the Areopagite*, Oxford 2009, p. 32.

décisive de Plotin et de Proclus, au sein de la pensée islamique naissante⁷. Mais Corbin, on le sait, est beaucoup moins sensible aux détails des emprunts et des transmissions historiques qu'aux amples analogies de structure mettant en relief, par-delà toute chronologie, ce qu'il appelle une même « gnose néoplatonicienne »⁸ à travers les différentes cosmologies zoroastrienne, hellénique, chrétienne et islamique. Ainsi voit-il dans la spiritualité islamique l'héritière légitime d'une gnose chrétienne que le christianisme officiel de la Grande Église avait écartée sans appel⁹ (tout en s'auto-expulsant lui-même, par la même occasion, de cette hérédité initiatique), spiritualité qui aurait forcément davantage d'affinités avec le « non-chalcédonisme » du christianisme perse voisin¹⁰. Les rapports que Corbin veut déceler entre une « christo-angélogie »¹¹ judéo-chrétienne (telle qu'elle s'est conservée dans l'ébionisme par exemple¹²) et la prophétologie et l'imâmologie shi'ites ne tiennent donc

7. Voir surtout C. d'Ancona-Costa, *Recherches sur le Liber de Causis*, Paris 2002, p. 16-17, 65-72 et 147-152 et « La teologia neoplatonica di 'Aristotele' e gli inizi della filosofia arabo-musulmana », dans R. Goulet, U. Rudolph, C. Riedweg et P. Derron (éd.), *Entre Orient et Occident : la philosophie et la science gréco-romaines dans le monde arabe*, Entretiens sur l'Antiquité classique, t. 57, Genève 2011, p. 135-195, ici p. 194-195. Voir aussi C. Bucur et B. Bucur, « 'The Place of Splendor and Light' : Observations On the Paraphrasing of Enn 4.8.1 in the Theology of Aristotle », dans *Le Muséon* 119/3-4 (2006), p. 271-292, en partic. p. 280-286. Rappelons, par ailleurs, que le célèbre passage de la Théologie d'Aristote relatant l'extase plotinienne qui est analysé dans cette étude a été religieusement lu par maint philosophe islamique saisi par la parenté spontanée avec l'ascension du Prophète comme archétype de l'expérience mystique (extatique). Notons aussi que, plus primitivement, l'éthos du christianisme syrien en général semble perceptible à travers la langue du texte coranique lui-même ; voir à ce titre S. H. Griffith, « Christian Lore and the Arabic Qur'ān : The 'Companions of the Cave' in Sūrat al-Kahf and in Syriac Christian Tradition », dans G. S. Reynolds (éd.), *The Qur'ān in its Historical Context*, Londres 2008, p. 109-138.
8. H. Corbin la définit ainsi dans *Le paradoxe du monothéisme*, Paris 2003, p. 120 : « Il est licite de parler d'une "gnose néoplatonicienne" dans la mesure où elle professe une idée fondamentale qui lui est commune avec toutes les autres gnosés. Cette idée fondamentale, c'est celle de l'être humain descendu des mondes supérieurs pour habiter dans un corps du monde terrestre, que cette descente soit le résultat d'une chute appelant sa rédemption, ou qu'elle soit une descente volontaire ou un missionnement par ordre supérieur en ce monde-ci, comme épreuve par laquelle atteindre sa parfaite stature spirituelle ».
9. H. Corbin, *Le paradoxe*, p. 113, 144, 161 et *passim*.
10. Auquel appartient, entre autres, Ibn Na'ima al-Ĥimsī, le principal traducteur de la *Théologie* d'Aristote.
11. H. Corbin emprunte le terme d'*Engelchristologie* à l'historien réformé du dogme chrétien Martin Werner, *Die Entstehung des christlichen Dogmas : problemgeschichtlich dargestellt*, Berne 1941, dont la thèse, souvent critiquée, affirme que la christologie primitive conçoit le Christ comme un ange.
12. Certains historiens présumant que les chrétiens que Mahomet a côtoyés dans l'Arabie du VII^e siècle appartenaient au groupe judaïsant ébionite qui, de ce fait, a pu avoir un impact sur les débuts de l'Islam, d'autant plus que, précisément, à la différence du jugement plus hostile porté par le Coran sur le trinitarisme, la christologie d'un tel groupe s'y prêtait plus aisément ; voir à ce sujet S. C. Mimouni, *Les chrétiens d'origine juive dans l'antiquité*, Paris 2004, p. 193-194 et

pas à quelque causalité historique, mais à la coloration «néoplatonicienne» d'une métaphysique qui, en Islam, trouve sa première forme aboutie philosophiquement à travers les cosmologies avicennienne et sohravardienne. C'est bien cette métaphysique que Corbin n'a aucun mal à reconnaître parallèlement dans les hiérarchies du plus néoplatonicien des auteurs chrétiens, lequel, en outre, a choisi de cultiver une singulière ambiguïté christologique¹³ – ambiguïté qui, sans qu'il ait à l'évoquer explicitement, n'était certainement pas pour déplaire à Corbin dans la mesure où l'Incarnation (selon sa lecture des définitions conciliaires) ne saurait que «court-circuiter» la logique et le cercle parfaits de l'émanation et du retour.

Le souci premier de Corbin est celui de discerner une structure du réel apte à garantir l'accès à la réalité spirituelle par laquelle l'homme s'élève au-dessus de la claustrophobie du monde sublunaire. Ainsi, seul un cosmos théophanique, tel qu'il est élaboré dans le néoplatonisme et sur le modèle duquel sont bâtis solidement les premiers systèmes cosmologiques islamiques, semble apte à conjurer cet exil de l'homme. Si, pour Corbin, l'angélologie est indispensable, c'est parce que les hiérarchies angéliques ne sont que la forme personnalisée, sous sa forme zoroastrienne déjà, puis chrétienne, chez Denys, et islamique, chez un Avicenne ou un Sohravardî, d'un tel univers de type théophanique. Sans angélologie, précise-t-il pour étayer l'affirmation fondamentale selon laquelle «toute théophanie est une angélophanie», «nous n'aurions qu'une théologie théorique sans théophanie»¹⁴.

L'affirmation de la «nécessité de l'angélologie» est la pierre angulaire du combat passionné de Corbin. Il s'agit, d'une part, d'un combat qui semble livré en réaction véhémement à ce qui lui paraît être, désormais, le triomphe inexorable d'un monde qui, coupé de ses sens spirituels, a «perdu ses anges». D'autre part, l'insistance de Corbin sur les conséquences néfastes de l'adoption du dogme de l'Incarnation par le christianisme est motivée par ce qu'il y perçoit comme une négation de la fonction angélique et, par conséquent, comme une menace d'écroulement de l'univers théophanique. Le christianisme professe en effet que la manifestation de Dieu dans la chair, en tant que théophanie parfaite¹⁵, à la fois accompli et rend caduques, inutiles, les théo-

S. C. Mimouni – P. Maraval, *Le christianisme. Des origines à Constantin*, Paris 2006, p. 288-289 et 296.

13. La littérature qui traite d'un sujet aussi sensible que la christologie de Denys est abondante. Qu'il nous suffise de rappeler ici que l'autorité de Denys a pu être invoquée dans les disputes théologiques sur ce point précis aussi bien par les chalcédoniens que par les monophysites.

14. H. Corbin, *Le paradoxe*, p. 106.

15. Denys lui-même, malgré le flou qu'il entretient au sujet de l'Incarnation, pose dans la *Hiérarchie ecclésiastique* le Dieu incarné comme «principe et substance de toute hiérarchie» (1, 1), ou encore «principe et fin de toute hiérarchie» (1, 2).

phanies de l'Ancien Testament¹⁶. La critique acerbe que Corbin réserve à l'idée d'Incarnation nous sert ici d'excellent révélateur de cette évidence néoplatonicienne au diapason de la pensée islamique selon laquelle il est impensable que l'absolu divin se manifeste dans la chair du créé, du moins dans le sens qu'implique la christologie des conciles, celui d'une communication des idiomes. Partant, le corollaire du dogme christologique, que le christianisme s'est plu à décrire en termes de « transformation » ou de « transfiguration » du cosmos (dont le couronnement est l'Ascension au ciel dans la chair, différente en cela de l'ascension du Prophète), reste une perspective étrangère à la conscience islamique.

La synthèse de Mollâ Šadrâ

La vision théophanique de l'univers, en clé islamique, résulte d'une adaptation du schéma émanationniste, tel qu'il est transmis par la *Théologie d'Aristote*, à la foi en un Dieu créateur. La version islamique de l'univers théophanique doit tenir compte également de l'impératif ultime d'unité qui est le sien : ici, le créationnisme posé par la révélation doit composer avec une intelligence des degrés de réalité qui procèdent de l'unique Réel divin, Réel qui n'admet pas de réel autre en dehors de lui (à la manière du Dieu de la pensée judéo-chrétienne qui, en posant la création et l'homme en face de lui-même, pose une forme de dualité constitutive, passage obligé de l'existence dans le monde). Aussi le jeu théophanique de l'Un et du multiple dans lequel Dieu se manifeste permet-il de prévenir tout dualisme¹⁷. La création est ici automanifestation de Dieu se révélant à tous les étages de l'être, toute autre réalité étant déterminée par sa stricte dépendance ontologique de sa Source créatrice.

Mollâ Šadrâ présente une synthèse impressionnante des courants philosophiques, théologiques et mystiques qui le précèdent, comparable peut-être, *mutatis mutandis*, à celle de Sohrevardî, cinq siècles plus tard. La *Théologie d'Aristote* est un texte qu'il ne cesse de méditer, de même que *Le Livre de la sagesse orientale* de Sohrevardî¹⁸. Il reprend à ce dernier (en le développant), ainsi qu'à Ibn 'Arabî, le postulat du « monde imaginal », ainsi que celui

16. Voir par exemple S. Boulgakov, *L'Échelle de Jacob*, trad. C. Andronikof, Lausanne 1987, chap. « Théophanies et angélophanies », p. 121-128. Le va-et-vient angélique entre le ciel et la terre n'en est pas aboli pour autant – les exemples fournis par les traditions spirituelles ou liturgiques sont légion.

17. Sur la nécessité de conjurer tout soupçon de dualisme platonicien en raison du principe de l'unité de l'Être que professe l'Islam, voir P. Morewedge, « The Neoplatonic Structure of Some Islamic Mystical Doctrines », dans P. Morewedge (éd.), *Neoplatonism and Islamic Thought*, New York 1992, p. 63. Plotin, quant à lui, aurait peut-être préféré nuancer une critique trop nette de ce dualisme ; voir par exemple son chapitre contre les gnostiques, *Enn.* II, 9.

18. En français S. Yahna Sohrevardî, *Le Livre de la sagesse orientale (Kitâb Hikmat al-Ishrâq)*, avec les Commentaires de Qotboddîn Shîrâzî et de Mollâ Šadrâ Shîrâzî, trad. H. Corbin, Paris 2003.

de l'identité de l'être et du *réel*. De cette conception du *réel* que nous venons d'évoquer, Šadrâ donne un excellent aperçu dans une page qui résume sa propre doctrine. Nous la citons ici *in extenso* dans la traduction de Corbin :

Il se trouve ainsi bien établi et vérifié que ce qui porte le nom d'instauré (maj'ûl) ne constitue pas en réalité une ipséité [*howîya*, une individualité existante] qui se sépare de l'ipséité de sa cause existentielle. Il est impossible à notre intelligence d'indiquer, par une indication qui atteigne vraiment la présence de son objet, un causé dont l'ipséité soit séparée de l'ipséité de son existentiel, en ce sens qu'il y aurait alors dans notre intelligence, dans l'accomplissement de cette indication idéale, deux ipséités indépendantes et à part l'une de l'autre, l'une étant l'ipséité émanatrice, l'autre étant l'ipséité émanée. Certes, il est possible à la pensée de se représenter la quiddité du causé comme quelque chose d'autre que la cause. Mais tu as déjà appris que ce qui constitue en réalité le causé, ce n'est pas la quiddité de ce causé, mais son existence. Il est donc bien évident que l'existence du causé constitue en soi-même une ipséité déficiente, essentiellement liée à son existentiel et dépendante de lui pour être. D'où, toute existence autre que l'Être Divin Unique, est un éclat d'entre ses éclats, une face d'entre ses faces. Toutes les existences [les actes d'exister] ont une origine unique qui est Ce qui constitue les réalités en réalités (*mohaqqiq al-haqâ'iq*), ce qui constitue les choses en choses, l'Essentiel des essences (*modhawwit al-dhawât*). C'est lui, la Réalité au sens vrai ; tout le reste, ce sont ses états [*sho'ûn*, cas, conditions, cf. Qorân 55 : 29]. Il est la Lumière ; ce qui permane, c'est l'effusion de cette Lumière. Il est l'Origine et Source ; tout le reste, ce sont ses manifestations (*zohûrât*) et ses théophanies (*tajalliyât*). Il est le Premier et il est le Dernier. Il est le Manifesté et il est le Caché. Parmi les invocations que nous a transmises la tradition, il y a celle-ci : « O Lui ! O Celui qui est Lui ! O Celui tel qu'il n'y a pas de Lui hors Lui ! O Celui qui est seul à connaître où il est, Lui ! »¹⁹

Le texte se termine, de manière plus pertinente pour notre propos, par cet « avertissement » :

Prends garde que ton pas ne glisse, tandis que tu prêtes l'oreille à ces explications. Garde-toi d'imaginer le rapport des êtres contingents avec l'Être Divin – exalté soit-il – comme étant une incarnation (*holûl*), ou une identification (*ittihâd*), ou quelque chose de ce genre. Loin de toi cette pensée ! car elle impliquerait une dualité, dès l'origine, dans l'être, dans l'exister. Lorsque s'est levé le soleil de la Vraie Réalité (*shams al-haqîqat*), et qu'effuse sa Lumière pénétrant toutes les régions des êtres contingents, irradiant sur les « temples » (*hayâkil*) que sont les quiddités, il est alors dévoilé et manifeste que tout ce à quoi est donné le nom d'être, d'existence (*wojûd*), n'est rien d'autre qu'un cas

19. M. Šadrâ Shîrâzî, *Le Livre des Pénétrations métaphysiques (Kitâb al-Mashâ'ir)*, trad. H. Corbin, Paris 1988, p. 144.

[sha'n, un état] d'entre les cas de l'Unique éternellement subsistant, un éclat d'entre les éclats de la Lumière des lumières²⁰.

Suivie, chez les philosophes islamiques, jusque dans ses dernières conséquences, cette vision théophanique de la création et de l'immanence de l'Être divin à tous les degrés de la réalité atteint son sommet dans la formulation par Mollâ Šadrâ (certes, novatrice, mais non moins cohérente avec l'héritage de toute une tradition métaphysique) de sa fameuse théorie du *mouvement substantiel*. On en trouve une esquisse chez Sohrevardî, auteur dont on peut pressentir ici les échos de la philosophie de la Lumière. Mais, en affirmant la prééminence de l'existence sur l'essence, la philosophie de l'être de Šadrâ désavoue celles, des substances, que professaient Al-Fârâbî, Avicenne ou encore Sohrevardî lui-même. Si donc, selon Šadrâ, les degrés de la hiérarchie de l'être ne sont établis qu'à proportion de l'intensité de l'acte d'être qui leur appartient en propre et en module la réalité, tout acte d'être n'est que réverbération de l'impératif créateur, instaurateur, de l'unique acte d'être divin. Simultanément, selon sa visée sotériologique, tout acte d'être est ordonné à une « intensification » qui est synonyme de chemin de retour vers sa source divine, toute intensification d'existence étant foncièrement désir et mouvement vers l'unité (*tawhîd*). Point de substance fixe, mais une réalité dynamique calquée sur le mouvement de la procession et du retour où tout ce qui est investi d'être est intelligible par nature et tend sans cesse vers la forme la plus pure de l'intelligence (l'Intelligence agente). La notion de « mouvement substantiel » rend compte de la sorte des « intensifications » que l'âme éprouve en actualisant en elle-même des degrés de plus en plus intérieurs de sa propre substance transcendante. De cette démarche unitive qui fait fi des contours bien définis des substances et dont la seule mesure est l'intensité d'existence découle une anthropologie qui, chez les gnostiques parfaits, culmine en angélomorphose : « les philosophes sont des sages en acte et les anges en puissance »²¹.

20. *Ibid.*, p. 144-145. Voir également la version traduite par C. Bonmariage dans *Le Réel et les réalités. Mullâ Šadrâ Shirâzî et la structure de la réalité*, Paris 2007, p. 304-305, tirée des *Attestations seigneuriales (Šhavâhid al-rubûbiyya fî l-manâhij al-sulûkiyya)* 50, qui lit : « Prends garde que ton pied ne glisse à entendre ces expressions et que tu ne comprennes que le rapport des non-nécessaires à l'Autosubsistant, Majestueux est son Nom, soit par inhérence et union, ou ce qui leur est semblable. Attention ! Cela implique la dualité dans l'être, alors qu'ici disparaissent les multiplicités et sont levées les [questions] trompeuses des estimatives. Le réel a paru au grand jour désormais, et Sa lumière à lui, elle qui pénètre jusqu'aux structures des quiddités, et Il a jeté le réel sur le vain, et il en a triomphé, et voilà que celui-ci s'anéantit (21 : 18). Aux dualistes, malheur pour ce qu'ils ont qualifié, car ce qu'il en est a jailli désormais, le soleil de la vérité s'est levé, et il a été dévoilé que tout ce sur quoi tombe le nom d'être n'est rien sinon un mode parmi les modes de l'Unique subsistant par soi et un éclat d'entre les éclats de la Lumière des lumières. »

21. *Iksîr al-Ârifîn* III, 10, 67, dans M. Šadrâ, *The Elixir of the Gnostics*, Transl. by W. C. Chittick, Lahore, 2005. Nous connaissons bien la fréquence du thème de l'angélomorphose dans les apocalypses judéo-chrétiennes et dans la littérature des Palais. L'Islam en fournit d'illustres exemples

Cette remontée vers l'intelligible se fait au prix de l'affranchissement du monde de la matière²². Le monde physique, inférieur, où l'âme descend dans un corps, est transitoire, voué à la disparition. Aussi le mouvement substantiel sadrien doit-il avoir lieu uniquement à l'intérieur de ce que C. Jambet appelle, avec une formule empruntée à la *Théologie d'Aristote*, le « champ de course du réel »²³, correspondant à la géographie de ce monde intermédiaire et plus réel que le monde sensible que Corbin nous a fait connaître sous le nom de « monde imaginal ». À travers l'exercice de sa faculté propre, l'imagination, il appartient à l'âme, guidée par son désir fondamental de rejoindre son origine, d'ouvrir et de pénétrer dans ce monde. L'éloignement du monde sensible, monde de l'absence, équivaut à une « orientation » vers la lumière qui se lève à l'horizon

avec les récits visionnaires aviceniens et sohravardiens. Voir cependant, ici, la critique de la doctrine du mouvement substantiel par Shaykh Aḥmad al-Aḥsā'ī, dont le souci est le suivant : « le mouvement substantiel sadrien, affectant l'acte d'être qui est la réalité même de l'existant selon Ṣadrā, devient la mutation des essences substantielles elles-mêmes, et menace la promesse coranique qui veut que chacun soit récompensé pour ce qu'il est », dans C. Jambet, *L'Acte d'être*, p. 182-186 et 210-212.

22. La perspective ultime qui préside à la pensée de Ṣadrā sur la séparation de l'âme d'avec le monde inférieur de la matière en vue de sa destination dernière, le monde intelligible, est celle de la résurrection. Sur ce point, voir les précieux exposés et traductions que l'on doit à C. Jambet, *Se rendre immortel, suivi du Traité de la résurrection de Mullā Ṣadrā*, Montpellier 2000 et, plus récemment, *Mort et résurrection en islam. L'au-delà selon Mullā Ṣadrā*, Paris 2008. Parmi les textes où Ṣadrā atteste, à grand renfort de citations coraniques, le caractère passager du monde sublunaire, on compte *Le livre de la sagesse du trône*, trad. fr. A. Yousef et Ph. Moulinet, Paris 2007, voir particulièrement I, 13 et III, 4, où l'on trouve un véritable abrégé de la doctrine de l'auteur : « Par conséquent, quiconque veut connaître la vraie réalité intérieure de la résurrection majeure, du retour du Tout de l'étant à l'Unité de l'Être – qu'Il soit exalté – de « ces degrés que montent vers Lui les anges et l'Esprit en un jour dont l'espace est de cinquante mille ans » (70 : 4), de la manifestation de la réalité vraie dans son unité intégrale et l'inclusion en elle de toutes choses, y compris les anges et les sphères célestes, ainsi qu'Il – qu'Il soit exalté – l'a dit : « et ceux qui sont dans les cieux et sur la terre s'évanouiront, excepté ceux qu'il plaira à Allah de laisser debout » (39 : 68), ceux pour qui la grande résurrection s'est déjà produite : (celui-là donc qui connaît la réalité vraie des choses) se doivent de considérer avec attention les principes fondamentaux que nous avons exposés de manière détaillée dans nos livres et nos traités et notamment dans le Traité sur l'Origine. Car celui qui est véritablement capable de comprendre comment le monde et toutes ses parties constitutives surgissent continuellement dans le temps alors qu'ils étaient précédemment privés d'existence [...], celui-là sera à même de connaître réellement la destruction, la transition, la disparition de ce monde et de tout ce qu'il contient, et leur Retour à Lui. » Voir aussi l'examen par Ch. Jambet, *L'Acte d'être*, Paris 2002, p. 212-214, de la manière dont, à la lumière du Coran, qui énonce le caractère provisoire du monde, Ṣadrā récuse l'éternité de celui-ci, contre la Théologie d'Aristote et, à plus forte raison, les Ennéades, tout en maintenant « l'intuition plotinienne du mouvement essentiel » et de « l'écoulement des choses en devenir » (p. 205). Notons cependant que le détachement du monde n'est guère le lot des âmes qui y parviennent dans l'au-delà exclusivement – et c'est là le point le plus important du déploiement de toute cette vision – mais aussi le privilège rare du gnostique capable d'atteindre, dès ici-bas, l'état de l'Intelligence agente.

23. Ch. Jambet, *L'Acte d'être*, p. 197-199.

de l'être, lumière de cette *Présence orientale* sohravardienne que Šadrâ interprète en termes d'existence : « il n'y a présence d'un être à soi-même et à un autre que dans la mesure où cet être se sépare (*tajrîd*) des conditions de ce monde soumis à l'étendue, au volume, à la distance, à la durée. Mais plus il s'en sépare, plus il se sépare de ce qui conditionne l'absence, l'occultation (*ghaybat*), la mort [...]. Pour Mollâ Šadrâ et tous les *Ishrâqîyûn*, plus intense est le degré de Présence, plus intense est l'acte d'exister [...], car aussi plus un être comble ainsi son retard (*ta'akhhor*) sur la Présence totale. »²⁴ Il y a un signe d'équivalence entre vie intelligible et réalité et nous sommes ici en présence d'une métaphysique dont Corbin trouvait l'accomplissement naturel dans cette thèse décisive de Šadrâ selon laquelle « la puissance imaginative est une faculté purement spirituelle, indépendante de l'organisme physique, et survivant par conséquent à celui-ci »²⁵. La naissance spirituelle est donc la naissance aux réalités que l'âme perçoit ou produit par l'imagination en se départant du monde sublunaire et en lui refusant ainsi toute revendication, toute substantialité propre. Si ce bas monde est le monde de l'exil, en désavouer la substance constitue déjà le premier pas, indispensable, dans la remontée vers le Réel.

C'est pourquoi le mouvement substantiel ne semble opérant qu'à la faveur de ce *désengagement*, de ce *détachement* du monde. W. C. Chittick retrace l'origine du terme employé par Šadrâ (*tajarrud*) chez Plotin, repris par la *Théologie d'Aristote*, et le place au centre de l'édifice sadrien dans la mesure où, précisément, le détachement du monde, qui va de pair avec la juste perception de la nature de l'être, de son mouvement systolique et diastolique, semble la condition même de l'entreprise existentielle²⁶. Si, en dernière analyse, le détachement est un attribut de l'essence divine²⁷, il se trouve alors à la

24. H. Corbin, *Pénétrations*, p. 72.

25. H. Corbin, *Corps spirituel et terre céleste. De l'Iran Mazdéen à l'Iran Shi'ite*, Paris 2005, p. 11 ; voir aussi *Pénétrations*, p. 67 et s. et *L'Iran et la philosophie*, Paris 1990, p. 220 et s. L'immatérialité de l'imagination est toutefois relative, elle ne concerne que le domaine des corps physiques, elle est elle-même productrice de corps spirituels/psychiques/subtils dans le monde imaginal tout comme elle configure la forme des âmes dans l'au-delà (voir par exemple Šadrâ, *Sagesse du Trône* III, 16 : « les âmes sont, par leurs modes d'être, les principes des corps dans l'outremonde »). Le néoplatonisme exprimait déjà l'idée du point de médiation entre le sensible et l'intelligible à travers le corps subtil. Si Plotin semble hésiter encore entre le dépouillement total de tout corps dont l'âme ait pu se revêtir dans sa descente et la subsistance d'un corps céleste au terme de son ascension, Proclus affirme distinctement la congénitalité de l'âme et d'un corps immatériel, éternel, qu'il désigne du terme d'*ochêma*, puisé dans le *Timée* ; voir à ce sujet J. Trouillard, « Réflexions sur l'ochêma dans les Éléments de Théologie de Proclus », *Revue des Études Grecques* 329 (1957), p. 102-107. Voir aussi le rapprochement que Corbin fait ici avec la distinction entre « corps accidentel » (*jasad*) et « corps essentiel » (*jism*) chez Shaykh Ahmad Ahsâ'i dans *Corps spirituel*, p. 115-118, comme preuve plus générale de l'existence d'une « matière toute subtile, incorruptible, qui ne contredit pas la spiritualité de l'Ange », voir H. Corbin, *Le paradoxe*, p. 117.

26. William C. Chittick, *introduction à Šadrâ, Elixir*, p. xxv-xxvi.

27. *Ibid.*

racine de toute la démarche spirituelle de l'homme. L'intelligence de la création et de la destinée de l'homme, ainsi engendrée dans le cadre métaphysique de la *Théologie d'Aristote*, établit les limites entre lesquelles l'âme se meut et se connaît, comme l'atteste déjà ce passage tiré d'un traité antérieur, vraisemblablement, à l'élaboration même de la thèse du mouvement substantiel, mais qui en pose déjà les jalons :

Il est aussi possible de déduire de la deuxième partie, dont l'objet est la connaissance de l'âme humaine, que le but de l'existence de celle-ci est le lieu de sainteté et l'au-delà; et que le but de son aspiration, vers lequel il se dirige par essence selon une disposition naturelle, est la connaissance et l'accès à la rencontre de Dieu. Celui pour qui la connaissance de l'unité est devenue claire et qui a compris la science divine par laquelle il scrute les premiers principes ainsi que les fins ultimes, celui-là sait avec certitude que le principe de toute chose est en même temps sa fin. Car le principe de l'âme qui a atteint la connaissance est en Dieu et en Dieu son terme. Leur invocation sera : « gloire à toi, ô Dieu ! », leur salutation « Paix ! » et la fin de leur invocation : « Louange à Dieu, Seigneur des mondes ! » (10 : 10)²⁸.

Conclusion

Une fois tracés ces linéaments, on comprend mieux le rejet par Corbin, fidèle en cela à cette intelligence de l'être et de la destinée de l'homme, de l'idée d'Incarnation divine dans l'espace-temps matériel de ce monde : monde caduc dont l'unique rôle semble être d'aiguiller l'âme vers l'outremonde, monde dépourvu de toute positivité en soi pour prétendre devenir le lieu d'une telle théophanie divine mais monde pour lequel, en revanche, toute théophanie est une délivrance. Un monde qui se définit négativement, comme lieu du non-être, par rapport à l'Être divin, monde incapable de renfermer toute autre positivité que celle de renvoyer à son dépassement, ne saurait être gros d'un sens le transcendant souverainement; il y a là, aux yeux de Corbin, une incohérence obvie, voire une forme de sacrilège. L'Incarnation est, pour lui, la « fin de l'eschatologie », mais de cette eschatologie au présent qui ne se mesure point à l'aune de l'histoire mais qui coïncide avec l'atteinte par l'homme de sa nature parfaite (sa « connaissance présenteielle »), à savoir du degré de l'Intelligence agente. La conséquence logique en est que le christianisme *s'établit* dans l'histoire, sécularise la théophanie dont le rôle était d'ouvrir vers le monde spirituel : « on ne fait pas de l'histoire avec des théophanies et des visions d'Ange, qui précisément libèrent de l'Histoire »²⁹. Ainsi, l'« événementialité » spirituelle que suppose la doctrine sadrienne de la préséance de l'acte d'être sur l'essence, doctrine qui ambitionne de récapituler et de parachever toute la

28. *Iksir al-'Arifin* IV, 10, 119, trad. de l'arabe par G. Debussy.

29. H. Corbin, *Le paradoxe*, p. 150.

métaphysique islamique, ne relève guère d'une irruption du Royaume dans le monde, mais des vicissitudes de l'âme dans son ordre de réalité qui lui appartient en propre. Tout événement est événement de l'âme. Confiner une théophanie dans l'espace-temps empirique de ce bas monde, la « laïciser » ainsi en la plaçant en un point précis de l'histoire linéaire, c'est la rendre imperméable à la lumière, en faire une idole ; c'est interrompre le flux même des théophanies, en méconnaître la fonction angélique, verrouiller la porte d'accès au monde de la médiation où elles ont lieu et, de ce fait, enfermer dans l'histoire ce qui relève exclusivement de la « hiérophanie ». L'événement est réel à proportion de ce qu'il est hiérophanie dans le monde imaginal³⁰.

L'apport de Corbin, inestimable, est sans aucun doute la redécouverte de ce monde qu'habitaient spirituellement ses auteurs islamiques. Il en indique l'accès et en fournit maintes cartographies avec chaque auteur qu'il découvre. Šadrâ, comme Ibn Arabî, en aurait peut-être atténué les traits par trop « objectifs » (à cet égard Corbin semble plus fidèle à la vision de Sohrevardî) et l'aurait plutôt placé dans l'intensité de l'acte d'être et de la perception de l'âme ; il se serait davantage concentré sur l'étape que ce monde imaginal, intermédiaire, constitue dans le chemin du voyageur et sur la visée du voyage. Mais le schéma reste le même : un parcours de l'âme qui se dessine entre la séparation d'avec le sensible et le stade final de l'Intelligence où le mouvement s'arrête au seuil de l'immuable. Les deux pôles circonscrivent le mouvement de l'âme et, comme dans le platonisme, aucun événement qui introduise une dynamique nouvelle ne saurait venir troubler la perfection du système. L'histoire ne recèle pas de sens ultime, éternel, tout comme la transcendance divine ne rejoint pas le devenir.

Nous savons avec quel enthousiasme Corbin fait sien le credo de Sohrevardî et de son école, auquel Šadrâ bien évidemment souscrit à son tour, selon lequel toute philosophie/théologie qui ne répond pas à une expérience spirituelle s'avère vaine. On peut résumer en disant qu'à la nature théophanique de l'univers correspond la connaissance visionnaire du mystique. Mais si, seule, l'expérience légitime véritablement l'intelligence que le philosophe-mystique peut avoir de l'univers, on peut dire que, réciproquement, des présupposés métaphysiques, une vision du monde donnée, viennent à leur tour informer l'expérience spirituelle de l'homme. Cosmologie et anthropologie sont ici synonymes dans l'herméneutique que l'homme fait de la création et de lui-même. En l'occurrence une herméneutique « platonicienne » qui convient certainement à l'anhistorisme islamique mais qui reste universelle (que d'ailleurs on rencontre bien dans l'*unio mystica* chrétienne), la marque de ce que Corbin appellerait un « mode d'être » de l'homme spirituel.

30. H. Corbin, *Corps spirituel*, p. 55.

LE THÈME DE L'ÂME À LA RECHERCHE DU LIEU DE SES ORIGINES DANS LA GNOSE ANCIENNE

Madeleine SCOPELLO

*Correspondant de l'Institut
EPHE – CNRS*

UMR 8167 – Paris Sorbonne

L'une des principales thématiques élaborées dans les textes de la gnose ancienne est celle de la condition existentielle, thématique qui s'insère dans une réflexion plus ample sur les rapports entre l'homme, le monde et Dieu. L'histoire des humains est idéalement représentée par le biais de celle de l'âme, véritable protagoniste des écritures gnostiques. Dans la perspective de ce mouvement de pensée, l'univers, mis en place par un dieu malfaisant, est pour l'âme une prison obscure où elle se débat sans trouver d'issue, un labyrinthe inextricable, selon les termes d'un Psaume attribué aux gnostiques naassènes¹ :

Tantôt l'âme, prenant le dessus, observe la lumière, tantôt elle précipite dans la détresse et se lamente. Tantôt elle pleure et se réjouit, tantôt elle pleure et elle est jugée, tantôt elle est jugée et elle meurt, tantôt elle naît et, malheureuse, ne pouvant échapper au mal, elle erre et pénètre dans le labyrinthe. Alors Jésus dit : « Regarde, Père. Cherchant le mal sur la terre, elle s'éloigne de ton souffle. Elle cherche à fuir le chaos amère et ne sait pas par où passer ».

Dans la prison du monde et du corps, l'âme est trompée par les faux-semblants et par une force appelée « l'esprit de contrefaçon » (ἀντίμιμον πνεῦμα)². Par le truchement de l'illusion s'opère une inversion des valeurs et le mensonge

-
1. Ce Psaume est conservé par le Pseudo Hippolyte, *Réfutation de toutes les hérésies* V, 10, 2 (Hippolytus, *Refutatio omnium haeresium*, herausgegeben von P. Wendland, Hildesheim – New York 1977, p. 102-104).
 2. L'expression est attestée dans l'*Apocryphon de Jean*, Nag Hammadi II, 1 21, 4-9 et 24, 30-31. Nous abrégons ci-dessous Nag Hammadi par « NH ». En ligne générale, nous citons les traduc-

revêt l'apparence de la vérité. Ainsi l'âme perd tout repère et l'ignorance lui apparaît comme si elle était la connaissance. De même, un feu issu des ténèbres, contrefaçon de la lumière, égare les humains :

Ce feu leur (aux hommes) donnera une illusion de vérité et les illuminera d'une beauté périssable, il les emprisonnera dans une douceur ténébreuse et les captivera par l'odeur du plaisir. Il les rendra aveugles par le désir insatiable et brûlera leurs âmes (*Livre de Thomas l'Athlète*, Nag Hammadi II, 7 140, 21-26).

Cette illusion perverse les mène à la folie :

Malheur à vous, les prisonniers, parce que vous êtes enchaînés dans des tombeaux. Vous riez et vous vous réjouissez dans les rires de la folie. Vous ne connaissez pas votre perte ni ne savez en quelle situation vous êtes, ni n'avez reconnu que vous êtes dans les ténèbres et la mort. Eh bien, c'est du feu que vous êtes enivrés, et vous êtes remplis d'amertume. C'est à cause du braisier qui est en vous que votre cœur s'est égaré, et ils vous sont doux le poison et les coups portés par vos ennemis. Les ténèbres vous sont apparues comme si elles étaient la lumière, vous avez livré votre liberté à l'esclavage et avez fait de vos cœurs des cœurs de ténèbres (*ibid.*, II, 7 143, 21-33).

L'oubli et l'ignorance sont le lot de l'âme incarnée : ignorance à la fois de ses origines et de son destin, oubli de sa condition première, du temps où elle se trouvait auprès de son Père céleste. De riches réseaux métaphoriques³ révèlent l'extrême pessimisme des gnostiques et l'angoisse qui saisit l'âme dans un univers hostile. Les images de la pesanteur, de la torpeur, de l'enivrement et du sommeil⁴, ainsi que celles des pièges et des filets⁵, souvent convoquées dans leurs écrits, expriment son éloignement tragique de la lumière de la connaissance.

Le monde étranger

Néanmoins, prenant peu à peu conscience de sa déchéance, l'âme commence à percevoir le monde où elle se trouve comme un lieu qui lui est étranger : son origine est autre, au-delà des frontières d'une création voulue par un dieu inférieur et régie par ses puissances mauvaises, les archontes. Consciente de sa situation d'exilée, vécue dans la détresse la plus extrême,

tions publiées dans J.-P. Mahé, P.-H. Poirier dir., *Écrits gnostiques*, La Pléiade, Paris 2007 que nous modifions parfois légèrement.

3. Cf. M. Scopello, *Les gnostiques*, Paris 1991.

4. Ces images ont été magistralement traitées par H. Jonas, *The Gnostic Religion*, Boston 1958, chapitre 2.

5. Voir M. Scopello, « Pièges et filets dans les écrits gnostiques de Nag Hammadi et la littérature manichéenne du Fayoum », dans *Mélanges en l'honneur de Jean-Pierre Mahé*, « Travaux et mémoires » 18, Paris 2014, p. 573-594.

l'âme opère un retour sur elle-même : c'est alors qu'elle reçoit du Père transcendant, apitoyé, une étincelle de connaissance qui l'éveille de sa torpeur et lui remémore le lieu d'où elle vient, sa parenté céleste, sa véritable maison et son authentique patrie. Dès lors, elle n'aura plus qu'un désir : retourner au lieu de ses origines.

Le chemin du retour vers le lieu des origines qu'emprunte l'âme est semé d'obstacles. Il en va de même pour les hommes, mais seulement peu d'entre eux seront en mesure de l'emprunter : la gnose est réservée à des élus, comme le rappelle sans ambiguïté Basilide, maître alexandrin du ^{II}^e siècle : « Peu sont capables d'une telle connaissance. Il n'y en a qu'un sur mille, deux sur dix mille »⁶.

La descente sur terre de son compagnon d'antan, l'esprit, envoyé par le père, aide toutefois l'âme dans sa remontée, jusqu'à ce qu'elle réintègre la plénitude céleste, le plérôme.

C'est dans la tension entre le lieu où l'âme est retenue en captivité et le lieu d'où elle provient que l'on dégage le noyau de la gnose, exprimé par les textes de la tradition directe⁷ et indirecte⁸ dans une palette de couleurs variées et par des genres littéraires divers : exposés mythologiques, constructions philosophiques, manuels de comportement voire récits romanesques teintés par l'allégorie.

Un mythe d'exil

Le substrat de ces constructions littéraires est toutefois, et surtout dans les textes du courant valentinien, le même : c'est un mythe d'exil, celui de Sophia, la Sagesse⁹. Dernière émanation du Père transcendant, dans le monde parfait des éons constitués de couples harmonieux, Sophia abandonne son conjoint et le plérôme, poussée par une coupable curiosité. Elle chute ainsi vers le bas et produit, sans l'apport de son compagnon, un avorton monstrueux, le démiurge, qui s'attelle à une création aussi imparfaite que lui. L'ignorance et la mort font ainsi leur apparition. Apercevant son erreur, exilée dans un univers qui se renferme sur elle comme un piège, Sophia prend conscience de sa situation d'exilée. Saisie d'angoisse, elle se repent et crie son désespoir

6. Texte transmis par Irénée de Lyon, *Contre les hérésies. Dénonciation et réfutation de la gnose au nom menteur*, composé vers 180. Trad. A. Rousseau, Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, Paris 1984.

7. Les textes en langue copte, traduits du grec, sont conservés dans le codex Bruce, le codex Askew, le codex de Berlin, les codices de Nag Hammadi et le Codex Tchacos.

8. Il s'agit d'extraits transmis par les hérésiologues, notamment Irénée de Lyon, le Pseudo-Hippolyte et Épiphane de Salamine.

9. Irénée de Lyon, *Contre les hérésies* I, 2, 2-4 (exposé de la doctrine de Ptolémée).

au Père. Apitoyé, celui-ci consent à la secourir. Le but de Sophia sera désormais de retourner à sa patrie et de se réunir à son compagnon spirituel afin de retrouver son unité et sa perfection.

Le mythe de Sophia apparaît dans la trame des récits gnostiques sur l'âme, dans lesquels divers plans se superposent et se croisent. Ainsi, les mésaventures de l'âme quittent l'espace mythique pour devenir une histoire personnellement vécue. Le gnostique – entendons celui qui a fait de la connaissance son but et qui, grâce à une illumination intérieure, a pris conscience de sa condition –, reproduit dans son for intérieur l'itinéraire de Psyché : sa présence à côté du Père ; sa chute dans le monde ; la prise de conscience de son altérité et le retour auprès du Père.

Un questionnement existentiel

Le premier mouvement de cette prise de conscience est, pour le gnostique, un questionnement existentiel : « Qui sommes-nous ? Que sommes-nous devenus ? Où sommes-nous ? Où avons-nous été jetés ? Où allons-nous ? » Cette percutante formule du maître valentinien du II^e siècle, Théodote¹⁰, également attestée avec des variantes dans d'autres textes gnostiques¹¹, était probablement prononcée et avait une valeur rituelle.

Dès lors les étapes s'enchaînent, marquées par les sentiments éprouvés par l'âme : oubli, nostalgie, souffrance, anxiété lors de la quête de son compagnon-esprit. Ces étapes peuvent aussi être envisagées comme les paliers d'un chemin ascensionnel marqué par des visions et des révélations du monde céleste¹². Elles s'accompagnent parfois de techniques théurgiques et du dévoilement de signes et mots de passe pour franchir les obstacles des sphères¹³. Le monde des gnostiques est en effet un univers dangereux, dans lequel les puissances cherchent par tous les moyens de barrer la route à l'âme.

Les auteurs gnostiques ont eu recours à divers réseaux métaphoriques pour décrire l'aventure de l'âme à la recherche de son lieu d'origine. Des images positives illustrent le lieu que l'on a quitté et auquel on tend de toutes ses

10. *Extrait de Théodote* 78, conservé par Clément d'Alexandrie : cf. F. Sagnard, *Clément d'Alexandrie. Extraits de Théodote*, « Sources Chrétiennes 23 », Paris 1970, p. 201-203.

11. (*Première*) *Apocalypse de Jacques* NH V, 3 33, 11-20 et *Jacques*, Codex Tchacos 20, 2-22, 23 ; *Apocalypse de Paul* NH V, 2 22, 23-23, 26 ; Irénée, *Contre les hérésies* I, 21, 5. Pour d'autres attestations de cette formule, voir A. DeConick, *Seek to See Him. Ascent and Vision Mysticism in the Gospel of Thomas*, Leiden 1996, p. 48, note 14. Pour la formule dans le traité *Allogène* du Codex Tchacos, voir M. Scopello, « The Temptation of Allogenes (Codex Tchacos, Tractate IV) », dans *Gnosticism, Platonism and the Late Ancient World. Essays in Honor of John D. Turner*, K. Corrigan & T. Rasimus éd., Leiden 2013, p. 117-137.

12. Par exemple dans les traités *Zostrien*, *Marsanès* et *Allogène* de la collection de Nag Hammadi.

13. Notamment dans les apocalypses du codex V de Nag Hammadi, les *Livres de Jeu* du codex Bruce et la *Pistis Sophia* du codex Askew.

forces, en opposition à des images négatives qui rendent avec de fortes teintes le lieu de perdition où se trouve l'âme. Ces images opposées constituent, à nos yeux, un trait caractéristique des écrits gnostiques. Il nous paraît en effet que la pensée gnostique fonctionne par pôles d'oppositions. L'antinomie fondamentale est celle entre le «bas» et le «haut», et c'est autour de ces deux pôles que se structure un réseau d'images contrastées qui chargent le pôle d'en bas d'attributs négatifs et le pôle d'en haut d'attributs positifs. L'opposition principale, sans doute celle entre ignorance et connaissance, est soutenue par d'autres termes également opposés, que les auteurs insèrent dans leurs écrits : lutte contre les puissances et repos céleste ; angoisse et apaisement ; terreur et joie ; désordre de la création et ordre parfait du plérôme ; souillure corporelle et purification ; sordide et beauté ; bruit d'un univers mal organisé et silence du monde transcendant ; mort et vie.

Dans le cadre de cette étude, nous présentons un écrit appartenant à la collection de Nag Hammadi qui nous paraît exposer de façon extrêmement claire le thème de l'âme en quête du lieu de ses origines.

L'Exégèse de l'âme (Nag Hammadi Codex II, 6) ou la recherche de la patrie perdue

Des 53 traités retrouvés en 1945 à Nag Hammadi sous une traduction copte datant de la moitié du IV^e siècle mais qui remontent, dans leur original grec perdu, aux II^e et III^e siècles, le texte le plus significatif pour aborder cette thématique est sans doute le traité de l'*Exégèse de l'âme*¹⁴. Le titre dont son auteur anonyme l'a coiffé correspond bien au contenu : il s'agit en effet d'une *exegesis*, d'une interprétation autour de l'âme, de sa nature, de son histoire et de son destin. Cela est réalisé non pas sous la forme d'une présentation philosophique ou d'un exposé mythologique complexe comme l'on en trouve souvent dans cette collection, mais sous celle d'un conte allégorique, capable de charmer un auditoire cultivé.

La trame du récit

L'héroïne de ce conte gnostique de Nag Hammadi, d'une dizaine de pages de papyrus, est Psyché. L'auteur précise, d'entrée de jeu, que les sages d'antan ont conféré à l'âme un nom de femme et qu'elle possède aussi une nature de femme – elle a en effet une matrice. Vierge et androgyne, elle se tenait auprès du Père, mais une fois tombée dans un corps et dans la vie, elle fut souillée par de nombreux amants – des bandits et des brigands – qui la traitent comme une

14. M. Scopello, *L'Exégèse de l'âme (Nag Hammadi II, 6) : introduction, traduction, commentaire*, Leiden 1985. J'utilise dans cette étude ma traduction. Voir aussi Ead., *Femme, Gnose et Manichéisme. De l'espace mythique au territoire du réel*, Leiden 2005, chapitre VII.

prostituée. Misérable jouet de l'illusion, elle croit à chaque union avoir rencontré le véritable époux. Elle souffre, s'apercevant qu'ils profitent d'elle et se tourne vers d'autres compagnons. Ceux-ci ne valent pas mieux, et font d'elle leur esclave sexuelle, la jetant sur leur couche. Tout en éprouvant de la honte, l'âme leur reste soumise : elle vit dans des lieux de prostitution, elle court d'un carrefour à l'autre pour vendre son corps. Le seul présent qu'elle reçoit des amants est leur semence contaminée qui lui fera enfanter des enfants malades et faibles d'esprit (127, 19-128, 26).

Cet esclavage à la fois physique et psychique dure longtemps, jusqu'à ce que l'âme prenne conscience de sa situation et se repente de sa conduite éhontée (128, 26-30). Elle élève alors une poignante supplication au Père, lui rappelant le temps où elle vivait, près de lui, dans ses appartements de vierge (128, 34-129, 2). Apitoyé, le Père l'estime digne de sa miséricorde et prend les mesures nécessaires : d'abord il tourne la matrice de l'âme vers l'intérieur afin que celle-ci retrouve ses caractéristiques féminines – en effet la vie de prostitution qu'elle avait menée avait changé la position de ses organes sexuels, les rendant apparents comme ceux des mâles (131, 25-27). Ensuite, et afin que l'âme puisse enfanter des enfants en bonne santé, le Père lui envoie du ciel un fiancé qui est en même temps son frère, le premier-né de la maison paternelle : c'est l'esprit (132, 6-9).

Lorsque le fiancé descend vers l'âme, celle-ci se purifie et se prépare à l'accueillir ; elle ne court plus sur la place publique mais se renouvelle dans la chambre nuptiale et l'asperge de parfum en attendant la venue du fiancé. Toutefois la crainte la saisit, car elle ne connaît plus son époux, la chute hors de la maison paternelle ayant entraîné l'oubli. Un rêve lui rendra son souvenir (132, 10-23).

Quittant son séjour céleste, le fiancé descend dans la chambre nuptiale qu'il décore à son tour. Le moment où l'âme s'unit à l'esprit est décrit avec une forte sensualité et un érotisme passionné, même si l'auteur précise que cette union diffère du mariage charnel¹⁵. L'union spirituelle accomplie, l'épouse considère l'époux comme son seigneur ; elle le connaît peu à peu, sa joie entremêlée à des pleurs lorsqu'elle se souvient de son passé honteux (132, 24-133, 13).

Pour stimuler le désir de l'époux et pour qu'il lui plaise de demeurer auprès d'elle, l'âme se pare davantage, mettant en valeur sa beauté. Le couple s'étreint à nouveau dans un plaisir partagé et l'épouse, fécondée par l'amant – dont la semence est un « esprit vivifiant » – donne naissance à des enfants sains et beaux car ce mariage, à l'inverse des unions adultères du passé, a été voulu par le Père (133,14-134,6). Dès lors, ayant reçu, à travers l'époux, l'essence divine

15. *Exégèse de l'âme* NH II, 6 132, 27-35 : « En effet, ce mariage-là n'est pas comme le mariage charnel : ceux qui se sont unis l'un à l'autre s'enivrent de cette union et, comme un fardeau, ils abandonnent le tourment du désir et ne se [séparent] plus l'un de l'autre. Mais ce mariage n'était pas de cette sorte : ils s'unissent l'un à l'autre et deviennent une seule vie ».

du Père, l'âme se met en mouvement d'elle-même et se renouvelle; s'engendrant elle-même, elle remonte au lieu de ses origines et retrouve son état premier de vierge (134, 5-11).

La dette de l'auteur de l'*Exégèse de l'âme* envers le roman gréco-latin

Dans la construction de son récit, l'auteur de l'*Exégèse de l'âme* s'est fortement inspiré du roman gréco-latin¹⁶, dont les principaux ingrédients sont les aventures d'un couple d'amoureux, leur tragique séparation et leur réunion finale après de très nombreuses péripéties. Cet apport – que nous avons dégagé et mis en lumière dans quelques études publiées¹⁷ – a permis à l'auteur de construire un récit d'une grande originalité par rapport aux techniques littéraires habituelles des gnostiques afin de conférer à l'âme, principe abstrait, la consistance d'une héroïne en chair et en os. L'auteur a puisé largement au répertoire des situations stéréotypées présentes dans ces romans qui s'échelonnent entre le I^{er} siècle et le III^e siècle de notre ère : les *Aventures de Chéréas et Callirhoé* de Chariton d'Aphrodise, les *Éphésiaques* ou les *Amours d'Anthée et Habrocomès* de Xénophon d'Éphèse, les *Aventures de Leucippé et Clitophon* d'Achille Tatius, l'histoire de *Daphnis et Chloé* de Longus, les *Éthiopiennes* d'Héliodore mais encore les *Métamorphoses* d'Apulée, notamment le conte d'Amour et Psyché (livre IV). Les motifs typiques des brigands et de la tempête apparaissent dans ces récits ainsi que dans l'*Exégèse de l'âme* tout comme les divers sentiments qu'éprouve la fiancée, de la joie aux pleurs, à la crainte de l'époux en passant par le rêve qui le restitue à sa mémoire. Il en va de même pour les descriptions de la beauté de la fiancée, des parures nuptiales et de la chambre où les deux promis s'enivrent des plaisirs de l'amour. La solitude qu'éprouve l'âme du traité gnostique trouve également un parallèle dans le roman gréco-latin, où les diverses héroïnes invoquent le secours des dieux pour retrouver leur amant voire leur maison paternelle. Épreuves nécessaires, où on a parfois voulu retrouver des allusions initiatiques¹⁸, avant de parvenir à

16. Malgré son anachronisme, l'appellation de « roman », apposée aux récits d'amour et d'aventures d'époque hellénistique et impériale, constitue une étiquette commode : cf. M. Fusillo, *Naissance du roman*, Paris 1989 ; B. Edwin Perry, *The Ancient Romances. A Literary-Historical Account of their Origins*, Berkeley – Los Angeles 1967.

17. Sur la relation entre ce traité de Nag Hammadi et la littérature romanesque, voir M. Scopello, « Les romans grecs et latins et le traité de l'*Exégèse de l'âme* (Nag Hammadi II, 6) », *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 2 (2013), p. 691-713 ; Ead., « Jewish and Greek Heroines in the Nag Hammadi Library », dans *Images of the Feminine in Gnosticism*, K. King éd., Philadelphia 1988, p. 71-90.

18. Dans cette optique, voir K. Kerényi, *Die griechisch-orientalische Romanliteratur*, 2^e édition, Darmstadt 1962 ; R. Merkelbach, *Roman und Mysterium in der Antike*, München – Berlin 1962.

la profonde connaissance de soi¹⁹. C'est sans doute le personnage symbolique de Psyché qui se dessine par le truchement des héroïnes du roman, images d'une âme à la recherche d'elle-même.

Si les romans antiques ont servi de canevas à l'histoire contée dans l'*Exégèse de l'âme* et lui ont fourni maints thèmes et motifs, on se doit de relever aussi des différences. Dans les premiers il y a deux protagonistes, les deux fiancés dont sont narrés les faits et gestes, même si l'on accorde à l'héroïne une place de choix ; dans le second, le seul véritable protagoniste est l'âme, l'époux n'intervenant que comme faire-valoir. En outre, et sur un autre registre, les héroïnes des fictions grecques et latines sont toujours représentées comme des vierges sages qui défendent à tout prix leur pureté, la réservant pour l'époux que les dieux lui ont désigné. Il en va ainsi pour Chariclée, pour Callirhoé, pour Leucippé et pour Chloé. Dans l'*Exégèse de l'âme*, en revanche, l'héroïne, d'abord vierge, succombe aux tentations sexuelles et ne regagnera sa virginité qu'au terme de son parcours terrestre.

Un récit soutenu par des citations bibliques et classiques

L'auteur de l'*Exégèse de l'âme* étaye son récit sur l'âme par une sorte de narration parallèle, formée par des références tirées essentiellement des Prophètes. Cette «histoire parallèle», adroitement imbriquée dans le récit, illustre les moments essentiels de la vie de l'âme : virginité des origines, prostitution terrestre, repentance et retour à la maison du Père.

Les passages de Lamentations 1, 1-2, de Jérémie 3, 1-4, d'Osée 2, 4-9 et d'Ézéchiel 16, 23-26 (128, 18-130, 28) mettent en évidence l'étape de la prostitution de l'âme et décrivent, dans un langage brutal, la femme se jetant sans vergogne dans les bras des amants afin d'en tirer à la fois du plaisir et des avantages matériels. Dans le langage imagé des Prophètes, les amants désignent les idoles devant lesquelles s'est prostituée Israël. Nous avons remarqué²⁰ que ces citations sont liées entre elles par les «mots-crochets» πορνεία, πορνεύειν. L'étape de la repentance est illustrée par une citation de l'*Apocryphe d'Ézéchiel* et par celles d'Esaïe 30, 15 et 30, 19-20 (135, 30-136, 16). Ces passages sont unis par les mots-crochets μετανοεῖν et le copte *kote* (traduction d' ἐπιστρέφειν). Quant à l'étape du retour à la maison du Père, elle est rendue par une citation du Psaume 45, 11-12 et de Genèse 12, 1 (133, 16-31) : l'expression copte commune aux deux passages traduit le grec οἶκος τοῦ πατρός. Les mots-crochets servant de lien à ces trois groupements de

19. Citons P. Grimal, *Romans grecs et latins*, Paris 1958, p. xvi : « Il faut que l'héroïne soit esclave, privée de tout ce qui dissimulait son être et à ses propres yeux mêmes, des protections aimées d'une maison princière pour devenir enfin elle-même. Leucippé, Callirhoé, Chariclée iront jusqu'aux humiliations extrêmes avant de se découvrir telles qu'elles sont ».

20. M. Scopello, *Exégèse de l'âme*, op. cit., p. 13-44.

citations nous avaient conduite à penser que l'auteur gnostique les avait extraits d'un florilège : des groupements analogues se retrouvent en effet chez les Pères de l'Église, notamment alexandrins, du II^e et du III^e siècle²¹. Cela invite à penser que tant ceux-ci que l'auteur gnostique avaient eu recours à une unique source anthologique qu'ils avaient librement retravaillée.

Quelques autres citations tirées de l'Ancien et du Nouveau Testament émaillent le traité, étoffant l'un ou l'autre point de son récit et donnant lieu à de brefs commentaires de la part de l'auteur. Aux passages bibliques s'ajoutent deux citations d'Homère ayant trait au thème de la patrie perdue à laquelle tendent aussi bien Ulysse qu'Hélène. Elles proviennent probablement aussi d'une source anthologique, car elles ne sont pas en vers mais en prose.

Le recours à la sagesse biblique et grecque donne un aperçu du milieu dans lequel devait évoluer l'auteur de l'*Exégèse de l'âme*, redevable d'une culture académique où anthologies et recueils de paroles antiques permettaient d'étayer un thème ou un exercice scolaire. Mais une autre remarque s'impose : l'utilisation concomitante de références de la Bible et du Poète montre que les deux sagesse avaient la même valeur d'autorité pour l'écrivain gnostique. Celui-ci fait œuvre originale par rapport à la majorité des gnostiques qui ne citaient l'Ancien Testament que dans le but de le réfuter, considérant qu'il était inspiré par le dieu créateur, représenté comme un dieu jaloux, arrogant et malfaisant.

Le thème du lieu des origines constitue le fil rouge qui guide le traité du début à la fin, tant dans la narration proprement dite que dans les citations qui la soutiennent. Ce lieu est considéré sous ses deux aspects – le lieu que l'âme a quitté et le lieu qu'elle aspire à réintégrer. Il mérite ici toute notre attention.

Parcourons le traité depuis son début.

Dans ses toutes premières lignes, on affirme que « tant que l'âme était seule auprès du Père, elle était vierge et d'apparence androgyne » (127, 23-25). On n'apprend pour l'instant rien de plus sur ce lieu que l'âme partage avec le Père. L'auteur se lance en effet dans une description très détaillée des mésaventures de l'âme aux mains de ses amants. Le champ sémantique est fortement sexualisé : prostitutions, souillures, changement de partenaires, chambres à coucher. Ce n'est que lorsque, désespérée, l'âme s'adresse au Père, qu'il est à nouveau question du lieu des origines : « Sauve-moi, mon Père ! Voilà le discours que je vais te tenir : j'ai quitté ma maison et je me suis échappée de ma chambre virginale (παρθενών), à nouveau tourne-moi vers toi ! » (128, 34-129, 2).

21. M. Scopello, *Exégèse de l'âme*, op. cit., p. 17-44. En effet le même groupement de citations prophétiques sur le thème de la prostitution se retrouve également chez d'autres auteurs de l'époque, dont Clément d'Alexandrie et Origène ; il en va de même pour les citations illustrant le thème de la repentance, présentes chez Clément de Rome, Clément d'Alexandrie et Cyprien, et de celui de la maison du Père, attestées par Didyme l'Aveugle et Origène.

La maison de l'âme est sans doute le plérôme, qu'elle a quitté volontairement à l'instar de la Sophia du mythe valentinien. Le terme gréco-copte *παρθενών* désigne les appartements réservés aux jeunes filles, le quartier des vierges – un terme déjà attesté chez Eschyle et Euripide²². L'âme supplie aussi son Père de la «tourner à nouveau» vers lui : le terme de «retour», très fréquent dans le traité, s'imbrique étroitement à celui du lieu des origines.

Un autre écrit de Nag Hammadi, *Hypsiphroné* (terme que l'on peut traduire par «la dame à la haute pensée»), fait aussi mention, dans la première de ses quelques pages très fragmentaires, de la chambre virginale qu'abandonne cette entité féminine, tout comme l'âme de notre récit : «J'ai quitté le lieu de ma virginité et je suis descendue dans le monde». Cette chambre se situe sans conteste dans le plérôme.

L'auteur de l'*Exégèse de l'âme* reprend la parole en disant que, «en la voyant dans cette situation, le Père juge l'âme digne de miséricorde, car les souffrances qui la menacent sont nombreuses puisqu'elle a abandonné sa maison» (129, 2-5). Les souffrances – entendons l'esclavage sexuel auquel ses amants l'ont soumise, puis l'abandon et la solitude – sont en effet la conséquence de sa fugue de la maison céleste.

À ce point du récit, l'auteur insère trois citations de Jérémie, d'Osée et Ézéchiél autour d'Israël qui se prostitue aux idoles oubliant Dieu, son véritable époux. De ces passages qui détaillent crûment la débauche de l'âme, on retiendra la citation d'Ézéchiél 16, 23-26, où l'on insiste sur le lieu de prostitution, pendant spéculaire de la chambre virginale dont l'auteur a parlé auparavant :

Il arriva, après nombre d'iniquités – dit le Seigneur –, que tu t'es bâti une maison de débauche (*πορνείον*) et que tu t'es créé un lieu de plaisir aux carrefours, que tu t'es bâti des maisons de débauche sur tous les chemins et que tu as détruit ta beauté, que tu as écarté tes jambes sur tous les chemins, que tu as multiplié ta prostitution en te livrant à la débauche avec les fils d'Égypte, les très virils, qui te sont proches (130, 11-20).

Ce passage appelle quelques observations, et tout d'abord l'emploi du terme *πορνείον* en Ézéchiél 16, 23, qui diffère de la LXX où l'on emploie *οἶκημα πορνικόν*. *Πορνείον* apparaît néanmoins dans les versions de Symmaque et Théodotion. Le terme *πορνείον* se retrouve dans le *Discours véritable*, un traité de Nag Hammadi qui associe également le séjour terrestre de l'âme à la prostitution : «Mais quand une âme insensée se choisit un esprit de prostitution, il l'exclut et la jette dans un lieu de prostitution (*πορνείον*)» (NH VI, 3 24, 4-8). L'allusion faite dans la citation d'Ézéchiél aux «fils d'Égypte» entraîne un commentaire de l'auteur : «Mais qui sont les fils d'Égypte, les très virils, sinon ce qui est charnel et sensible et les œuvres de la terre par

22. Euripide, *Iphigénie en Tauride* 826a ; Eschyle, *Prométhée* 646.

lesquelles l'âme s'est souillée?» (130, 21-24). Dans l'imaginaire gnostique, l'Égypte est toujours perçue négativement, à l'instar des allégories philoniennes qui la représentent comme une maison d'esclavage (*Quis rerum* 79) ou comme une masse corporelle (*Legum allegoriae* II, 77). Cette interprétation apparaît également chez les gnostiques pérates et naassènes qui font du corps «une petite Égypte» et «un mélange inférieur et mortifère» dont il faut se séparer pour atteindre le salut²³. Mais l'allégorie la plus développée sur l'Égypte comme terre de perdition est sans doute celle du *Chant de la perle*²⁴ : le prince venu d'Orient y descend en quête de la perle, c'est-à-dire de sa propre âme retenue dans la gueule d'un dragon. Il tombe alors aux mains des Égyptiens, les impurs, qui le trompent et l'enivrent jusqu'à ce qu'il oublie sa mission et le royaume céleste dont il est venu.

Après avoir étoffé le thème de la prostitution par trois passages de Paul²⁵, dans lesquels elle est considérée sous son aspect à la fois charnel et spirituel, l'auteur de l'*Exégèse de l'âme* reprend le fil de son récit. Il narre la miséricorde du Père devant la repentance de l'âme, et l'intervention sur sa matrice qu'il tourne à nouveau vers l'intérieur afin qu'elle recouvre son intégrité. Assise dans la chambre nuptiale, l'âme, angoissée, craint de ne pas reconnaître l'époux. L'auteur insère dans cette partie de la narration le thème de la maison d'antan : «en fait l'âme ne se souvient de rien depuis qu'elle est tombée de la maison du Père» (132, 19-21).

L'époux est en même temps le frère de l'âme (132, 8-9). Le thème de l'époux-frère est présent à la fois dans les textes juifs – du Cantique des cantiques au roman judéo-hellénistique de *Joseph et Aséneth* en passant par le livre de Tobie (LXX) – et, parfois, dans les romans d'époque impériale. Dans toutes ces occurrences, il est teinté d'une couleur mystique qui se retrouve par ailleurs dans le *Vade-mecum des fidèles d'amour* (traité X, 7) de Sohrevardi où Beauté et Amour sont amants et frères²⁶. Par ailleurs l'époux est défini comme le premier-né, un titre qui lui est également conféré par le *Chant de la perle* où, en tant que premier-né de la maison royale, il est chargé de ramener la perle dans le trésor paternel. Quant à la chambre nuptiale, elle ne semble pas ici se situer dans le plérôme, à l'encontre d'autres textes gnostiques²⁷, mais elle est présentée comme un lieu à l'extérieur de la plénitude d'où l'âme prendra son envol pour remonter auprès du Père.

23. Textes transmis par le Pseudo Hippolyte, *Réfutation de toutes les hérésies* V, 7, 39-40.

24. Voir P.-H. Poirier, *L'Hymne de la perle des Actes de Thomas. Introduction, texte, traduction, commentaire*, Louvain-la-Neuve 1981 ; J.-E. Ménard, *Le Chant de la Perle. Poème gnostique traduit du syriaque*, Paris 1991.

25. II Corinthiens 7, 1 ; II Corinthiens 5, 9-10 ; Éphésiens 6, 12.

26. H. Corbin, *L'Archange empourpré*, Paris 1976.

27. Par exemple, *Évangile selon Philippe* NH II, 3 69, 27-28.

Le thème de la beauté de l'épouse, qui s'épanouit dans la chambre nuptiale, et le rappel que l'âme s'unit une nouvelle fois à son époux (133, 4-15), mènent l'auteur à insérer quelques autres passages bibliques à la suite de son récit. Il s'agit du Psaume 45, 11-12 et de Genèse 12, 1. Ces deux citations sont centrées sur le thème de la maison, mieux des deux maisons opposées, celle du père terrestre, qu'il faut abandonner, et celle du Père céleste qu'il faut réintégrer :

Le prophète dit dans les Psaumes : « Écoute ma fille, regarde et prête l'oreille, oublie ton peuple et la maison de ton père, car le roi a désiré ta beauté et c'est lui ton seigneur » (133, 15-20).

Un commentaire explicatif de l'auteur gnostique est immédiatement accolé à cette citation :

Il la juge digne en effet de détourner son visage de son peuple et de la foule de ses compagnons d'adultère au milieu desquels elle se trouvait auparavant. Elle ne prêtait attention qu'à son roi, son seigneur naturel, et elle oubliait la maison du père terrestre auprès duquel elle était maltraitée. Elle se souvenait de son Père céleste (133, 20-28).

On y décèle une exégèse en clé gnostique, qui adapte le contenu du Psaume de façon à illustrer l'histoire de l'âme. Le peuple dont il est question dans le Psaume est identifié aux compagnons d'adultère, tandis que l'époux-roi devient l'amant céleste de l'âme, son seigneur naturel (133, 9 et 133, 24). La maison du père que l'on doit oublier, mentionnée dans le Psaume, permet à l'auteur gnostique d'introduire le personnage du père terrestre dont il n'a pas été question auparavant – sans doute le démiurge. C'est auprès de lui que l'âme a subi des maltraitances, motif qui reprend celui des souffrances imposées par les amants qui, sous le voile de l'allégorie, représentent les archontes, acolytes du démiurge. Si le Psaume soulignait la nécessité d'oublier la maison du père, dans le commentaire gnostique on mentionne à la fois l'oubli de la maison du père terrestre et l'acte de se souvenir du Père d'en haut. Une citation de Genèse 12, 1 conclut opportunément l'interprétation de l'auteur : « C'est ainsi qu'il fut dit à Abraham : “Sors de ta terre et de ta race et de la maison de ton père” ». Ce texte a été largement commenté par Philon d'Alexandrie, par des allégories autour de l'âme étrangère au monde, où les termes de patrie, famille, maison paternelle et terre natale se croisent et se superposent²⁸.

Le souvenir du Père céleste de la part de l'âme marque le début de son retour :

Il faut que l'âme s'engendre elle-même et retourne à son état premier. Elle se met alors en mouvement d'elle-même ayant reçu du Père l'essence divine pour

28. Voir *De Abrahamo* 62 ; 88 ; *De Migratione* 1 ; 12 ; *Quis heres* 69-74 ; 277 ; 287-289.

se renouveler et pour être ramenée au lieu dans lequel elle se trouvait au commencement (134, 8-11).

Mais pour atteindre ce lieu, la repentance, la prière intérieure et la contrition du cœur s'avèrent nécessaires : dans un long excursus (135, 4-136, 25), l'auteur donne à son auditoire un certain nombre de conseils, soutenus par quelques passages de l'Ancien et du Nouveau Testament. Plus que tout, une prière de nuit et de jour s'impose, une prière exempte d'hypocrisie, car « Dieu sonde les reins et examine le fond du cœur²⁹ pour savoir qui est digne de salut » (136, 23-25). Personne en effet, ajoute l'auteur, n'est digne de salut « s'il aime encore le lieu de l'erreur » (136, 25-27).

Or quoi de mieux pour conclure son traité sur l'âme que d'évoquer deux personnages qui, à un moment donné de leur vie, en sont venus à détester le lieu de l'erreur, qui pourtant leur avait été si cher, et à aspirer au retour à leur patrie perdue ? Quoi de mieux que d'avoir recours à des citations du Poète, et aux personnages d'Ulysse et d'Hélène, devenus dans la tradition interprétative allégorique, les symboles de Psyché ?

Ulysse, Hélène et la patrie perdue

La première citation insérée par l'auteur dans son texte résulte d'un pastiche de quelques vers de l'*Odyssée* (I, 48.57 ; IV, 555 ; V, 82.151) qui décrivent Ulysse, prisonnier de la passion de Calypso. Devenu conscient des tromperies de la nymphe, il commence à s'en détourner, la nostalgie de la patrie natale se fait de plus en plus intense. Néanmoins, sans le secours des dieux, il n'aurait pu retourner à Ithaque. On lit dans l'*Exégèse de l'âme* :

Personne n'est digne de salut s'il aime encore le lieu de l'erreur. C'est pourquoi il est écrit dans le Poète : « Ulysse était assis sur l'île, pleurant, souffrant et détournant son visage des paroles de Calypso et de ses tromperies, désirant voir sa patrie et une fumée qui s'en élevait, et s'il n'avait pas reçu une aide du ciel il [n'aurait pu rentrer] chez lui » (136, 25-35).

Le second passage, citation assez fidèle de l'*Odyssée* IV, 261, concerne Hélène. Regrettant ses amours avec Pâris, elle est prise de nostalgie pour sa terre natale, et rend Aphrodite responsable de lui avoir fait abandonner, par ses ruses, son époux Ménélas, son enfant et sa patrie :

En outre Hélène dit [ceci : Mon cœur s'est détourné de moi, je veux retourner chez moi. Elle se lamentait en effet en disant : « c'est Aphrodite qui m'a trompée, c'est elle qui m'a emmenée hors de ma patrie. Mon unique fille, je l'ai abandonnée ainsi que mon époux qui est bon, sage et beau » (136, 35-137, 5).

29. Cf. Psaume 7, 10 ; Jérémie 11,20 ; 17, 10.

Ces deux citations de l'*Odyssée* partagent maints thèmes : celui de l'exil, du regret de la patrie et l'intense désir d'y retourner, mais aussi le motif des tromperies et des manigances (ἁπάτη, ἁπατῶν) de la nymphe et de la déesse visant à garder Ulysse comme Hélène sous leur coupe. Dans le commentaire accolé par l'auteur gnostique à la seconde citation, Hélène – mais il en va implicitement de même pour Ulysse – est le symbole de l'âme égarée qui tend de toutes ses forces vers la patrie céleste :

En effet, lorsque l'âme quitte son époux parfait à cause de la tromperie d'Aphrodite – celle qui est dans la génération de ce lieu – alors elle subira des injures. Si donc elle se lamente et se repent, elle sera reconduite à l'intérieur de sa maison (137, 5-11).

Notons, dans ce passage, le lien établi par l'auteur gnostique entre Aphrodite et la génération : ce motif classique, exploité par Lucrèce³⁰, est attesté par les gnostiques naassènes³¹.

Les interprétations, centrées sur le thème de la patrie, que propose ici l'auteur de l'*Exégèse de l'âme* ne sont pas sans rappeler l'allégorie autour d'Ulysse élaborée par Plotin dans l'*Ennéade* I, 6, 8³² :

Enfuyons-nous donc dans notre chère patrie, voilà le vrai conseil qu'on pourrait nous donner. Mais qu'est cette fuite ? Comment remonter ? Comme Ulysse qui échappe, dit-on, à Circé la magicienne et à Calypso, c'est-à-dire qu'il ne consentit pas à rester près d'elles, malgré le plaisir des yeux et toutes les beautés sensibles qu'il y trouvait. Notre patrie est le lieu d'où nous venons, et notre père est là-bas.

Il est par ailleurs intéressant de noter que les passages d'Homère insérés dans l'*Exégèse de l'âme* reprennent, sous une forme ramassée, les thèmes abordés par les citations bibliques qui émaillent le traité. La prostitution d'Israël adultère avec les bergers (Jérémie 3, 1) ou les amants (Osée 2, 9) recoupe les amours illicites d'Ulysse et d'Hélène, l'un sous l'emprise de Calypso, l'autre sous celle d'Aphrodite. La prise de conscience de l'âme qu'illustrait Esaïe 30, 15 (« si tu te retournes et tu te lamentes tu seras sauvée »), se trouve chez le Poète : Ulysse qui « détourne son visage de Calypso », le cœur d'Hélène qui « s'est détourné » d'elle. Cette prise de conscience aboutit à une repentance dans la douleur et les pleurs : Jérusalem pleure à chaudes larmes (Esaïe 30, 19), Ulysse gémit et souffre, Hélène, en pleurs, se souvient des ruses d'Aphrodite. De même, l'irrépressible désir de retrouver le lieu de ses origines est rendu tant par les passages bibliques que par Homère : Israël proclame « je reviendrai à mon premier mari » (Osée 2, 9), Hélène affirme sa

30. *De Rerum natura* I, 20 : « Tu inspires à tous les êtres le désir de propager leur espèce ».

31. Pseudo Hippolyte, *Réfutation* V, 7, 12.

32. Traduction d'É. Bréhier, Plotin, *Ennéades* I, Paris 1924 (réédition 1997), p. 104.

volonté de retourner auprès de son époux, tout comme Ulysse veut regagner sa patrie. Deux sagesses – sagesse biblique et sagesse grecque qui, grâce à un dossier de citations adroitement choisies, permettent à l'auteur gnostique d'illustrer le conte symbolique de l'âme depuis l'abandon de sa terre d'origine et sa tragique aventure ici-bas, jusqu'à son retour dans la demeure céleste.

L'OISEAU D'OR ET LES DEUX PAONS

Parables barlaamiennes de l'absence entre Mani et Ibn Bābūya

Michel TARDIEU
Collège de France, Paris

Daniel Gimaret a mis en avant deux raisons pour lesquelles le *Livre de Balawhar et Yūdhāsaf* (*QBY*) a été copié et intégré par Ibn Bābūya dans son traité sur l'occultation du douzième imām¹. La première raison tient à la nécessité pour le penseur duodécimain de diversifier les exemples relatifs à des précédents prophétiques sur l'occultation qui soient gagés sur l'ascèse et l'antiquité des livres, la seconde raison relève de la forme littéraire des mêmes exemples susceptible de favoriser l'agrément du lecteur par le divertissement du conte. À ces motifs, qui ne sont guère contestables puisqu'ils concernent un texte perçu comme argument à l'appui, s'ajoute le fait archéologique d'un certain nombre de fragments de Turfan (Asie centrale chinoise), dont les thèmes ou les personnages sont présents dans le récit arabe mais de façon trop lacunaire pour fonder une chaîne de transmission. De l'étude synoptique des fragments, Walter B. Henning pensait pouvoir conclure, cependant, qu'une version pré-barlaamienne de la *QBY* avait circulé parmi les manichéens iranophones ou turcophones avant son utilisation apologetique par le théologien de Qumm².

1. D. Gimaret, *Le Livre de Bilawhar et Būdhāsf selon la version arabe ismaélienne*, Genève, Paris 1971, p. 30-32 (Hautes études islamiques et orientales d'histoire comparée, 4). Pour la clarté et la commodité des renvois, les sigles suivants désigneront les recensions arabes respectives du récit barlaamien : *QBB* [*Qiṣṣa Balawhar wa Būdhāsf*] = recension ismaélienne de l'histoire, éd. D. Gimaret, *Kitāb Bilawhar wa Būdhāsf*, Beyrouth 1972 ; *QBY* [*Qiṣṣa Balawhar wa Yūdhāsf*], recension imāmite de l'histoire, transmise par Abū Ja'far M. b. 'Alī b. Ḥusayn b. Bābūya al-Qummī al-Ṣadūq (ob. 381 H./991), *Kamāl al-dīn wa-tamām al-ni'ma...*, éd. 'A. A. al-Ghaffārī, Téhéran 1403 H./1984-5, p. 577-637 ; cette version est reprise dans la grande compilation de M. Bāqir al-Majlisī, *Bihār al-anwār*, ch. 342, Beyrouth 1403² H./1983, t. 75, p. 383-444. Les références à la recension imāmite renverront à l'édition d'al-Ghaffārī (*QBY*), la recension ismaélienne sera citée par renvoi à l'édition de D. Gimaret (*QBB*).
2. W. B. Henning, « Persian poetical manuscripts from the time of Rūdākī », dans *A Locust's Leg. Studies in honour of S. H. Taqizadeh*, Londres 1962, p. 89-98, repris dans W. B. Henning, *Selected Papers*, vol. II, Leiden 1977, p. 559-574 (*Acta Iranica* II/6).

D. Gimaret fait état d'analyses et hypothèses effectuées sur ces fragments par les orientalistes³, mais, contre l'avis de Henning, estime que ces bouts de textes sans contextes ne prouvent nullement que les manichéens aient pu être à l'origine des traditions littéraires formant la *QBY*⁴. S'il existe des traces et parallèles à repérer aujourd'hui pour faire progresser la recherche, c'est certainement en élargissant l'enquête à la totalité de la littérature manichéenne, occidentale et orientale, et en prenant pour objet de vérification, non un rapprochement de lieux communs doctrinaux ou de sentences morales, mais quelques-uns des matériaux spécifiques, contes ou paraboles, qui ont servi chez les manichéens à illustrer l'absence du fondateur et l'attente de son retour.

Une des paraboles les plus remarquables à prendre en compte dans la perspective qui vient d'être tracée est certainement celle de l'oiseau auquel les recensions imâmite et ismaélienne de la *QBY* donnent le nom de QDM ou Q'DM⁵. Cet oiseau vit sur le rivage de la mer, où il pond de nombreux œufs ; lorsque se lève la tempête, il disperse ses œufs dans les nids qui parsèment la côte ; toutes espèces d'oiseaux couvent ses propres œufs puis ses oisillons éclosent en même temps que les leurs ; quand s'annonce la décrue et qu'arrive le temps de revenir sur le rivage, l'oiseau survole de nuit la côte où ses œufs ont été dispersés et fait entendre son cri, tous ses poussins le reconnaissent à ce cri, ils quittent les nichées étrangères où ils ont éclos et se rassemblent autour de lui, alors que les autres oisillons ne lui prêtent aucune attention et restent avec leurs couvées respectives⁶.

Dans les deux recensions arabes du roman, la parabole de l'oiseau fait partie d'un ensemble de six paraboles (le jardinier et les saisons, l'oiseau QDM, le langage des animaux domestiqués, les deux soleils, la source au désert, le creusement du puits) qui servent à illustrer la fonction prophétique de marquage du temps par présence, absence et retour, de période en période. Aucune de ces six paraboles n'est attestée dans les recensions chrétiennes du roman barlaamien, qu'elles soient grecques, géorgiennes, latines, occitanes, ou dans les langues vernaculaires de l'Europe médiévale. Ce manque ressemble fort à une

3. D. Gimaret, *Livre de Bilawhar*, p. 41-42.

4. D. Gimaret, *Livre de Bilawhar*, p. 61, n. 11 ; Id., « Traces et parallèles du *Kitāb Bilawhar wa Būdhasf* », *Bulletin d'études orientales* 24 (1971), p. 97, n. 2. L'argument essentiel qu'invoque Gimaret contre Henning est chronologique : la prose arabe de la *QBY*, qu'elle soit en recension imâmite ou bien ismaélienne, est antérieure aux fragments manichéens de Turfan (IX^e-X^e s.). « Quant aux rapprochements qui peuvent être faits entre l'enseignement de Bilawhar et la doctrine manichéenne, poursuit Gimaret (p. 97, n. 2), ils ne sont, là encore, nullement probants. L'ascétisme, le mépris du corps, les interdits alimentaires, etc., ne sont évidemment pas la caractéristique exclusive du manichéisme. S'agissant de la théorie de Bilawhar relative à la continuelle dégradation de l'enseignement des Prophètes, où Henning voyait une doctrine typiquement manichéenne, on la retrouve dans l'Islam le plus orthodoxe ».

5. QDM selon la *QBY* (p. 601, 9), Q'DM selon la *QBB* (p. 50, 15).

6. *QBY*, p. 601, 5-602, 3 ; *QBB*, p. 50, 15-51, 8.

élimination, par les adaptateurs chrétiens, d'une thématique relevant de la religion de l'autre. Le nom donné à l'oiseau, QDM/Q'DM, dans les versions arabes indique de façon claire l'appartenance manichéenne de ces matériaux éliminés. En effet, le corpus des Homélies manichéennes coptes (iv^e siècle), retrouvé dans la première moitié du xx^e siècle en Égypte et conservé aujourd'hui en partie à Dublin (Chester Beatty Library), présente la même parabole dans une parénèse finale en l'honneur de Mani. Tous les débuts de lignes de la page 92 du papyrus sont mutilés. La restitution de la ligne 8 est due à l'éditeur, celles des lignes 6-7 sont de moi :

4 [] le phrau etkasatmef amoute
5 [] lh atpule etoušine
6 [] nt|e pahalet nnoub ousap petei
7 [ap kro nof cošt] araf • eřšan|[sotme]moute nke
8 [sap hnšo naouah|ou nsof mn hntba •

4 [] la voix que tu entendras appeler
5 [] à la porte, qu'ils cherchent.
6 [(Elle est celle?) d]e mon oiseau d'or : une fois qu'il vient
7 [sur le rivage, les siens regardent] vers lui ; • s'il appelle une autre
8 [fois, des milliers] le [suiv]r[ont], des dizaines de milliers⁷.

Ce témoin copte de la parabole de l'oiseau n'est pas isolé dans la littérature manichéenne. Dans une tradition grecque mise sous l'autorité de Baraïès et transmise par le mini-codex manichéen de Cologne (IV^e siècle), le jeune Mani, alors qu'il résidait encore parmi les baptistes babyloniens de son milieu familial, est comparé à « un oiseau qui vivrait avec des oiseaux autres, n'ayant pas le même langage » (*hetérois ornéois oukh homophónois*)⁸. Le parasitisme de couvaïson qu'évoque l'homélie manichéenne copte est la même conduite que celle attestée par les recensions arabes du roman barlaamien à propos de la fonction prophétique. L'homélie met la parabole dans la bouche de Mani :

7. H. J. Polotsky, *Manichäische Handschriften der Sammlung A. Chester Beatty*, Bd. I, *Manichäische Homilien*, Stuttgart 1934, p. 92, 4-8. À la ligne 7, le verbe *soime* entre un double crochet droit est une distraction du scribe, qui corrige aussitôt son erreur par *moute*. Le lien de ce passage avec la parabole de la *OBY* n'a pas été vu par Polotsky.

8. *Codex manichéen de Cologne (CMC)*, 73, 13-16, éd. L. Koenen, C. Römer, *Der Kölner Mani-Kodex. Über das Werden seines Leibes*, Opladen 1988, p. 50-51 (Papyrologica Coloniensia 14). Les nichées (*mmahouel*) des oiseaux craintifs, où pénètrent les prédateurs, sont aussi une métaphore des persécutions subies par les premières communautés manichéennes (voir Polotsky, *Manichäische Handschriften*, p. 76, 24-25). Dans le *CMC*, le parasitisme de l'oiseau d'or est précédé par une comparaison entre Mani et l'agnelet « qui aurait fixé son séjour dans un troupeau étranger ». Baraiès, le transmetteur de cette tradition, avait rang de maître (*didaskalos*) dans la hiérarchie manichéenne. Il est le compilateur des homélies relatives à la mort de Mani et, à ce titre, l'auteur de la parénèse dans laquelle l'appel de Mani est comparé au cri lancé par l'oiseau d'or sur le rivage de la mer.

lui-même est la voix et l'oiseau d'or, venu une première fois se faire reconnaître des siens sur le rivage de la mer, puis revenu lancer à ceux qui l'attendent l'appel à le suivre⁹. Le nom mystérieux, QDM/Q'DM, donné à l'oiseau parasitiste par les recensions arabes s'éclaire désormais : il ne peut s'agir que du terme qui désigne l'or en araméen oriental, langue que parlait et écrivait Mani : KTM, traduit en copte par *noub* dans le recueil des Homélies manichéennes (page 92, ligne 6), a été conservé tel quel en arabe sous la graphie QDM dans la *QBY* et Q'DM dans la *QBB*. La dépendance de cette prose arabe archaïque qu'offre le récit barlaamien imâmite ou ismaélien par rapport à son substrat manichéen paraît bien difficile à écarter¹⁰. Reste à savoir quelle espèce d'oiseau Mani avait en vue.

L'éthologie recueillie est plutôt mince, même si elle n'est pas négligeable : une abondante couvaison sur le rivage marin (le terme *mer* peut s'entendre ici, comme en sémitique commun, de la rive d'un lac ou d'un fleuve), un parasitisme interspécifique, un cri puissant et reconnaissable, une périodisation saisonnière des absences et des retours. On pourrait considérer ces traits comme rassemblant les caractéristiques de plusieurs oiseaux à la façon des descriptions animalières du *Physiologus* gréco-syriaque, du moins antérieurement à sa christianisation (v^e siècle). L'habitat de l'oiseau sur le bord de la mer ferait penser à l'autruche qui niche sur le sable¹¹. Une ponte abondante est également attribuée à cet animal, jusqu'à quatre-vingts œufs, dit Élien¹². Comme l'a bien vu Frédéric II à propos de l'autruche de la Pouille¹³, la dispersion des

-
9. Les verbes coptes *moute* et *tohme*, « appeler », « lancer un appel », sont omniprésents dans les récits des missions manichéennes. Le verbe arabe qui leur correspond pour le même contexte est *da'a*, voir Ibn al-Nadīm, *Kitāb al-fihrist*, p. 392, 22-23, éd. R. Tajaddod : « Mani lança son appel à l'Inde, à la Chine et aux populations du Khurāsān ». Dans cet emploi, ces verbes transfèrent à la prophétologie de la mission l'acception théogonique propre que leur donnent les notices relatives au panthéon pour signifier « apparaître », « créer », ainsi dans le *Kephalaion* XXIV de Berlin, p. 71, 12, éd. H. J. Polotsky.
 10. C'est ce que j'ai tenté de montrer dans : « Les livres de paraboles : nouveaux matériaux pour l'étude du roman de Barlaam (recension d'Ibn Bābūya) », *Annuaire du Collège de France* 100 (1999-2000), p. 549-557 ; « Les paraboles du renoncement au pouvoir », *ibid.*, 101 (2000-2001), p. 537-545.
 11. Job 39, 14 ; *Physiologus* grec, Rédaction 3, ch. XIX : « Lorsqu'elle s'apprête à pondre ses œufs, l'autruche sait reconnaître quand les conditions climatiques sont propices, et lorsque l'air est très chaud elle se rend au bord de la mer et elle pond, et après la ponte elle couvre ses œufs de sable avant de s'en aller sans plus se préoccuper d'eux. Ainsi les œufs sont réchauffés et couvés par la chaleur du soleil » (texte grec édité par F. Sbordone, Milan 1936, p. 287, 2-7 ; traduction d'A. Zucker, *Physiologos. Le bestiaire des bestiaires*, Grenoble 2004, p. 305).
 12. Élien, *De natura animalium*, XIV 7 ; A. Zucker, *Élien. La personnalité des animaux*, t. II, Paris 2002, p. 113.
 13. Frédéric II de Hohenstaufen, *De arte venandi cum avibus* (achevé vers 1244), I 106 : « [Que l'autruche ne couve pas ses œufs], cela arrive, à notre avis, afin qu'elle ne les brise pas sous son poids. La chaleur du soleil qui réchauffe le sable suffit à les faire éclore, et c'est là qu'elle les pose, comme cela se passe en Égypte. Les œufs sont couvés et les poussins éclosent sans la couvai-

œufs sur le sable n'est pas réellement du parasitisme, puisque l'oiseau ne fait pas incuber ses œufs et élever ses petits par d'autres espèces. Son indifférence ou sa négligence par rapport à sa couvaison abandonnée sur le sable est à rebours de la pratique attentionnée et affectueuse de l'oiseau d'or. Le parasitisme impénitent, noté jadis comme aujourd'hui par les naturalistes, est représenté par le coucou¹⁴ ; mais, bien que cet oiseau obéisse aussi aux allers et venues de migrations saisonnières, il ne possède pas un cri puissant. Aristote lui reproche sa lâcheté sans bornes à l'égard de ses petits¹⁵. Pas plus que l'autruche, le coucou ne saurait donc être l'oiseau que Mani a en vue lorsqu'il explicite sa mission prophétique par un exemple tiré de l'ornithologie.

Plusieurs motifs font penser que le volatile cher à Mani est un paon indien (*Pavo cristatus* L.), l'oiseau d'or du bouddhisme¹⁶. Le paon apparaît, en effet, également dans la littérature manichéenne, où il est la figure principale d'une parabole de Mani en moyen-perse, l'*Acheteur de vaines paroles* (M 652 + 526)¹⁷, qui vient après une autre parabole de l'absence, histoire d'un berger séparé de son troupeau (M 46)¹⁸. Les lambeaux qui subsistent de l'*Acheteur de vaines paroles* font état d'un noble qui souhaite acquérir un paon (mp : *frašē-murw*)¹⁹ et qui dépêche en Inde dans ce but un émissaire. Mais ce dernier,

son des femelles ; c'est ce que nous avons vu et avons fait reproduire en Pouille, car nous avions fait venir à nous des experts d'Égypte en cette matière » (traduction par A. Paulus et B. Van den Abeele, *Frédéric II de Hohenstaufen. L'art de chasser avec les oiseaux*, Nogent-le-Roi 2000, p. 113).

14. Aristote, *Histoire des animaux*, VI 7, 563b14-564a6. D'Arcy W. Thompson, *A Glossary of Greek Birds*, 2^e éd., Oxford 1936, p. 151-153. Sur les expériences réalisées sur les couvains de coucous, voir le témoignage de Frédéric II de Hohenstaufen : *De arte venandi cum avibus*, I 93 ; sur la philosophie de ces expériences, je renvoie à mon étude : « Les curiosités scientifiques des rois : Chosroès Ier et Frédéric II », dans C. Jullien (éd.), *Husraw Ier. Reconstruction d'un règne. Sources et documents*, Paris 2015, p. 305-329 (Studia Iranica, cahier 53). Les oiseaux pratiquant le parasitisme sont, en réalité, fort nombreux ; Yoram Yom-Tov en dénombre 234 espèces (« An Updated List and Some Comments on the Occurrence of Intraspecific Nest Parasitism in Birds », *Ibis. International Journal of Avian Science*, 143 [2001], p. 133-143).
15. Aristote, *Histoire des animaux*, IX 29, 618a25-30 ; sur l'imagerie négative du coucou, voir par ailleurs A. Zucker, *Physiologos*, p. 256-257.
16. Un phylactère bouddhique contre les serpents, intitulé « la grande [formule] du paon » (Mahāmāyūrī) a pour parrain le roi des paons qui vit sur l'Himalaya et s'appelle Éclat d'or (Suvarṇāvabhasa), voir S. Lévi, « Le catalogue géographique Yakṣa dans la Mahāmāyūrī », *Journal Asiatique* (1915), p. 19-20.
17. Ce fragment de parabole a été édité par W. Sundermann, *Mittelpersische und parthische kosmogonische und Parabeltexte der Manichäer*, Berlin 1973, p. 86 (Berliner Turfantexte 4).
18. Édition : W. Sundermann, *ibid.*, p. 84-85. Sur cette parabole, voir mon étude : « La réécriture manichéenne de la Princesse amoureuse d'un joueur de nāy », in Z. Özertural, K. Röhrborn (éd.), *Eine untergegangene Weltreligion : der Manichäismus im Spiegel seiner Buch- und Schriftkultur* (Göttingen, 11.-12. März 2015), Wiesbaden 2015, sous presse.
19. C'est-à-dire l'oiseau radieux, tacheté bleu foncé et or sur le brocart vert de son plumage. Selon H. W. Bailey, le terme *fraše*, qu'on retrouve dans le nom du paon en géorgien (*faršamangī*), renvoie à la couleur du premier soleil de l'aurore (« To the Zamasp Namak II », *Bulletin of the*

probablement abusé par le vendeur, achète bon marché ce qu'il croit être un paon. Il ne peut s'agir du bel oiseau au plumage d'or, vu que celui-ci très prisé en tant qu'ornement des basses-cours princières coûte fort cher. La suite du texte est perdue. La parabole est une histoire de marchands colportant vers la Perse, l'Arabie et la Mésopotamie un produit de luxe propre à l'Inde. Le motif structure déjà la thématique du *Bāveru Jātaka*²⁰ mais surtout celle de la parabole finale de la *QBB* ismaélienne²¹. L'histoire racontée est parallèle à celle de l'*Acheteur de vaines paroles*. Un ministre est commissionné en Inde par son roi pour se procurer des paons ; il garde l'argent pour lui et teint un corbeau aux couleurs de l'oiseau d'or. La tromperie ne dure pas longtemps. Un marchand indien se présente chez le roi avec un vrai paon et demande qu'on lave l'autre, qui se révèle être un corbeau. Selon l'épimythion de la parabole, le paon désigne la véritable religion de Dieu ; le corbeau teint est la doctrine déviante ; le marchand indien est le Budd, transmetteur de la religion ; le ministre véreux que le roi fait châtier est l'adorateur des idoles. Quant à la prophétologie propre à ce conte, ses étapes peuvent être résumées ainsi : cent quarante ans après l'avoir entendue du fondateur (Budd, le Buddha), le dernier survivant de ses compagnons disciples, un dénommé KHRRYJ²², transmet la parabole du paon, lequel récepteur la transmet à son tour à un dénommé QNTS²³ cent vingt ans après l'avoir entendue. Le terme de la chaîne est un

School of Oriental and African Studies 6 [1931], p. 595-597). Pour les Yézidis et les Mandéens, il est le symbole de la beauté absolue de l'ange, voir A. de Jong, « The Peacock and the Evil One : Tawusi Melek and the Mandaean Peacock », in Ch. Allison et alii (éd.), *From Daēna to Dīn. Religion, Kultur und Sprache in der iranischen Welt. Festschrift für Philip Kreyenbroek*, Wiesbaden 2009, p. 303-320. Même symbolique ornementale sur les coiffes cérémonielles des personnages agenouillés de chaque côté de l'arbre de Bāzāklik (grotte 38), matériaux comparatifs partiels réunis par G. Kósa, « Peacocks under the Jewel-Tree », *Journal of Inner Asian Art and Archaeology* 4 (2009), p. 135-148, réinterprétés en déités indiennes gardiennes de l'arbre par J. Ebert, « The "Five Elements" in Manichaean Art », in J. A. Van den Berg et alii (éd.), *'In Search of Truth' : Augustine, Manichaeism and other Gnosticism*, Leiden 2011, p. 306-307 (Nag Hammadi and Manichaean Studies 74).

20. E. B. Cowell (éd.), *The Jātaka*, vol. III, Cambridge 1897, n° 339, p. 83-85. D'après ce *jātaka*, histoire d'un marchand indien allant au Bāveru (= Babylone) vendre un paon, le commerce de ces oiseaux entre Inde et Proche-Orient était florissant déjà au v^e siècle av. J.-C., voir S. Lévi, « Autour du Bāveru Jātaka », 1913, repris dans *Mémorial Sylvain Lévi*, Paris 1937, p. 284-292 ; pour la version chinoise : Éd. Chavannes, *Cinq cents contes et apologues extraits du Tripitaka chinois*, Paris 1910-1935, t. III, n° 452, p. 232-233. L'importance de cette littérature bouddhique pour la connaissance des échanges dans l'Arabie préislamique est soulignée par P. Crone, *Meccan Trade and the Rise of Islam*, Oxford 1987, p. 85.
21. *QBB*, p. 181, 20-185, 14 ; traduction : D. Gimaret, *Livre de Bilawhar*, p. 204-207.
22. Cette translittération est transcrite *Kahrarij* chez D. Gimaret. Il faut lire, me semble-t-il, sous ce nom l'adjectif moyen-perse *kirbagīg*, « le pieux, le vertueux ». Il s'agit probablement du personnage qui apparaît dans la prophétologie pré-manichéenne des *Acta Archelai*, LXIV (p. 92, 21-25, éd. Ch. H. Beeson) sous le nom de *Corbicus* et qui changera son nom en *Manes* (= Mani).
23. La transcription de ce terme par *Quntus* chez Gimaret est vraisemblable. Ce nom propre est à rattacher, selon moi, au personnage de la fiction pré-manichéenne des *Acta Archelai* (LXIII,

personnage dénommé 'LBHWN²⁴ qui conserve la parabole pendant quarante ans avant d'en faire la révélation. C'est donc trois cents ans après l'occultation du Budd que la fausse religion, représentée par le corbeau teint, est confondue et qu'est rendue manifeste la véritable science religieuse signifiée par l'oiseau d'or. Dans ce type de prophétologie, chaque périodisation est une part de la fonction personnalisée du Budd sous un autre nom mais aucune portion du temps n'est illustrée par une conduite particulière de l'oiseau qui laisserait à d'autres le soin d'incuber. Il est vrai que le parasitisme n'a pas bonne presse chez les allégoristes antiques. Ce type de comportement n'est nulle part attesté pour le paon. Le seul trait auquel fait allusion la parabole pré-barlaamienne est le cri de l'oiseau. Il est effectivement caractéristique, puisqu'il s'entend à plus d'un kilomètre à la ronde. Comme le montrent les fragments cités de l'homélie manichéenne copte et du codex manichéen de Cologne, l'éthologie parasitiste de l'oiseau qui braille ou criaille d'une voix puissante et aisément reconnaissable représentait pour Mani un laboratoire d'images propices aux allégories prophétologiques et aux applications concrètes des aléas de la mission. Il était difficile de s'en passer, même si l'habitude de disperser ses œufs dans les nids d'autres oiseaux est étrangère à la réalité zoologique de l'espèce décrite. Un observateur aussi soucieux d'exactitude naturaliste que Jāhīz énonce clairement le fait du non-parasitisme du paon, tout en concédant qu'une poule puisse à l'occasion couvrir des œufs de paonne²⁵.

La périodisation de la parabole finale de la *QBB* est structurée par les changements successifs du nom du fondateur (Budd = Mani = paon) en fonction des aléas de la transmission de la religion. Après une période plus ou moins longue, la religion du Budd *alias* Mani, s'altère et son fondateur disparaît, mais un transmetteur surgit pour la redécouvrir et la répandre à nouveau jusqu'à sa manifestation finale sous la figure d'un paon. La symbolique fondamentale de l'oiseau d'or à la chair incorruptible est ici celle de la non-altération

p. 91, 16-17, éd. Ch. H. Beeson), dénommé *Terebinthus* puis qui change son nom en *Budda*.

24. Ernst Kuhn lit ce nom *al-Tahdam* et l'identifie au *Theudas* de la recension gréco-latine du roman (« Barlaam und Joasaph. Eine bibliographisch-literargeschichtliche Studie », *Abhandlungen der philosophisch-philologischen Classe der königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Munich 1897, p. 29-30). D. Gimaret (*Livre de Bilawhar*, p. 17, n. 15) transcrit par *al-bahwan* mais cette lecture n'aboutit à aucun nom connu de transmetteur, bouddhiste, manichéen ou barlaamien. Je penserais que 'LBHWN est une graphie défectueuse pour *al-Yūnānī*, litt. « le Grec », qualification ethnique de l'ascète païen qui est le personnage principal de la section finale du roman barlaamien.
25. Al-Jāhīz, *Kitāb al-ḥayawān*, éd. 'A. S. M. Hārūn, Beyrouth 1988, t. I, p. 199, 6-10. Dans son traité de cynégétique (rédigé en 773 H./1371), Ibn Manglī explique qu'effectivement il arrive qu'on donne des œufs de paonne à couvrir à des poules lorsque le paon ne cesse d'agacer sa femelle pendant la couaison, au risque de briser les œufs, mais en ce cas les poussins éclos restent chétifs et pas très beaux (F. Viré, *Ibn Manglī. De la chasse*, Paris 1984, p. 217).

de la religion²⁶. Dans une optique similaire bien que les signifiants chronologiques soient différents, l'homélie manichéenne et la parabole de l'oiseau d'or commune aux recensions arabes marquent, quant à elles, l'organisation du temps selon allers et retours de l'oiseau entre terres et rivage, autrement dit en fonction de l'alternance d'un parasitisme de présences et d'absences. Une telle délimitation du temps par le comportement de l'animal vis-à-vis des siens est un motif qui entraine idéalement dans la mécanique des horloges. Un conte des *Mille et une nuits*, dont l'intrigue se situe à la cour sassanide sous le règne d'un Shâbuhr non spécifié, mentionne qu'à l'occasion d'un concours de techniques pour fêter le Nowruz (début de l'année iranienne), un savant venu du pays des *Rûm* fit devant le roi la démonstration d'un mécanisme d'horloge sophistiqué. Celle-ci se composait d'un grand plat d'argent comportant en son milieu un paon en or entouré de vingt-quatre paonnes du même métal : à chaque heure du jour et de la nuit le paon central se déplaçait à la périphérie du cadran pour côcher une paonne, et il marquait chaque début de mois en faisant apparaître au fond de son gosier le croissant d'une nouvelle lune²⁷. Le temps fractionné de l'horloge implique le maintien perpétuel de l'oiseau sur le cadran, alors que dans les paraboles de l'absence l'oiseau d'or disparaît puis revient²⁸.

Sur la peinture murale de la religion manichéenne à Turfan (Bâzâklik, grotte 38)²⁹, deux phasianidés, des paons selon l'inscription ouïgoure déchiffrée par Takao Moriyasu³⁰, inclinent leurs têtes à droite et à gauche d'une culture circulaire ; au milieu de celle-ci, s'élèvent trois troncs, des fruits en grappe pendent sous le feuillage et les fleurs. Les interprétations qui ont été données de cette peinture en très mauvais état laissent de côté la partie

26. Sur la chair morte du paon en tant que non soumise à la putréfaction, on a l'expérience réalisée par Augustin et ses amis à Carthage : une tranche de paon rôti conservé trente jours et même une partie de l'année ne s'altère pas (*De civitate dei*, XXI 4, 1). Ce symbolisme de l'incorruptibilité de la chair du paon est inconnu chez les Pères de l'Église avant Augustin ainsi que chez les naturalistes antiques gréco-latins. À mon avis, Augustin a connu ce trait lorsqu'il fréquentait les manichéens d'Afrique.

27. E. W. Lane, *The Thousand and One Nights*, Vol. II, Londres 1859, p. 464 (variantes, p. 490, n. 4).

28. Les figures de l'alternance des migrations qui fixent en Égypte le temps périodisé (pélican, hirondelle, phénix, faucon, ibis, vautour) sont étudiées par D. Meeks, « Les oiseaux marqueurs du temps », *Bulletin du Cercle lyonnais d'égyptologie Victor Loret* 4 (1990), p. 37-52.

29. Une belle photographie de la partie inférieure de la peinture de Bâzâklik avec l'inscription ouïgoure et les deux paons est fournie par T. Moriyasu, *A Study on the History of Uighur Manichaeism. Research on Some Manichaean Materials and their Historical Background* (en japonais), Osaka 1991, pl. VI (Memoirs of the Faculty of Letters Osaka University 31-32). Cette photographie est reproduite, mais sous un format réduit, dans l'ouvrage du même auteur : *Four Lectures at the Collège de France in May 2003. History of Manichaeism among the Uighurs from the 8th to the 11th Centuries in Central Asia*, Osaka University, 2002-2003, p. VI, fig. 21.

30. T. Moriyasu, *Die Geschichte des uigurischen Manichäismus an der Seidenstraße*, Wiesbaden 2004, p. 17-18 (Studies in Oriental Religions 50) ; sur cette inscription, voir également Ebert, « The "Five Elements" » (*supra*, n. 19), p. 305-306.

inférieure³¹. Le soi-disant arbre de vie me semble être une vigne greffée, plantée en hautin, comme on en voit encore aujourd'hui la culture entre Kashi et Urumqi. Les trois troncs ont pour fonction de soutenir les sarments d'où pendent des grappes de raisin. Ce n'est pas un arbre unique dont le tronc serait triple, mais trois arbrisseaux porteurs, sur lesquels n'apparaissent pas les vrilles à cause de la greffe. Quant à l'espace cultivé au pied des troncs, il est peu vraisemblable qu'il s'agisse d'un bassin, il faut y voir plutôt une cuvette de buttage pour faciliter l'arrosage et le sarclage. La terre creusée et enlevée a été placée autour, en cercle. La peinture de la grotte 38 de Bāzāklik s'éclaire, selon moi, par les vers du psaume XIX des *Psaumes de Thomas* : le poète manichéen évoque le plant (*pohre*) qui a germé en son cœur, « vigne qui a poussé de ceux qui sont vivants », puis il chante la beauté du hautin, la couleur et la saveur des raisins³². Les allégories signifiées par le poème ont été dégagées par Peter Nagel : le plant de vigne est la religion de Mani, qui a germé des cinq membres de l'âme (« ceux qui sont vivants »), le vin des grappes pressées est la sagesse divine que Mani, l'apôtre de la lumière, a recueillie des envoyés précédents et transmise à son tour³³. Dans cette perspective, les trois troncs représentent les doctrines de Zoroastre, du Bouddha et de Jésus, sur lesquelles Mani a greffé sa propre science et connaissance de la prophétie³⁴. Quant aux deux paons, à proximité de l'enracinement dans la cuvette, ils sont les figures des deux Mani (*mnxs cneu*), au dehors et au dedans, en attente de leur perception céleste en Mani unique (*mnxs nouot*)³⁵. Symboles de l'absence-présence

-
31. La partie supérieure de la peinture (tronc triple, fleurs et feuillage) a été comprise généralement comme étant l'arbre de la vie, symbole du royaume de la lumière chez les manichéens, voir principalement T. Moriyasu, *Die Geschichte des uigurischen Manichäismus*, p. 24-28 ; Id., *Four Lectures*, p. 33-34 ; W. Sundermann, cité par T. Moriyasu (*Four Lectures*), y verrait plutôt un symbole de la hiérarchie manichéenne. G. Kósa, « Peacocks under the Jewel-Tree » (*supra* n. 19, p. 137-139) argumente une interprétation par l'arbre de vie en fonction de l'une des perspectives dégagée par Moriyasu, selon laquelle la présence d'oiseaux et de paons s'expliquerait comme ornement paradisiaque de l'arbre de vie (T. Moriyasu, *Die Geschichte des uigurischen Manichäismus*, p. 27 bas). G. Kósa (p. 140) pense que le tertre cultivé au pied des trois troncs est un bassin aquatique, qu'il interprète comme figure de l'espace propre à la confession manichéenne des péchés et à la purification rituelle.
 32. *Psaumes de Thomas*, XIX, dans C. R. C. Allberry, *Manichaean Manuscripts in the Chester Beatty Collection*, vol. II, *A Manichaean Psalm-Book II*, Stuttgart 1938, p. 225, 18-23.
 33. P. Nagel, *Die Thomaspsalmen des koptisch-manichaischen Psalmenbuchs*, Berlin 1980, p. 126-127.
 34. Sur cette prophétologie, voir mon étude « La chaîne des prophètes », *Cahiers d'Asie centrale*, 1-2 (1996), p. 357-366.
 35. Les Deux Mani qui sont Un font l'objet du Kephalaion LXXVI, *Kephalaia* (Berlin), p. 183, 10-188, 29, éd. J. Polotsky – A. Böhlig. Moriyasu a donc raison d'énoncer ici l'équation Arbre = Mani (*Die Geschichte des uigurischen Manichäismus*, p. 28). Les deux paons aux racines de l'arbre n'ont pas à être confondus avec les coiffes d'apparat en forme d'oiseaux, que portent les personnages de chaque côté des troncs (*supra* n. 19).

du fondateur dans le temps de son Église, les deux oiseaux sont les assistants et les guides des imâms qui se succèdent à la tête de la communauté manichéenne³⁶.

36. Une symbolique proche est à l'œuvre dans la fonction de l'oiseau en accompagnateur de la venue future du Mahdi, voir M. A. Amir-Moezzi, *Le Guide divin dans le shi'isme originel. Aux sources de l'ésotérisme en Islam*, Paris 1992, p. 268.

DU DIEU AU DÉMIURGE EN PASSANT PAR LE LOGOS : LA DÉMIURGIE DANS LES ÉCRITS HERMÉTIQUES

Anna VAN DEN KERCHOVE
Institut protestant de théologie

Dans le cadre du projet «Ésotérisme shi'ite : ses racines et ses prolongements», l'étude des écrits composant le *Corpus hermeticum*¹ a sa place : la recherche a montré que Hermès Trismégiste était connu dans le monde arabo-musulman²; les écrits hermétiques véhiculent des idées et des concepts dont une partie est commune à la philosophie platonicienne, plus spécifiquement néoplatonicienne, et aux écrits qualifiés par les chercheurs modernes de «gnostiques», deux courants de pensée dont il est possible d'établir des liens avec le shi'isme.

Les pages qui suivent souhaitent contribuer au projet sur l'ésotérisme shi'ite en proposant d'abord une thématique présente dans le shi'isme, la démiurgie, et de faire le point sur ce que disent les écrits hermétiques à ce

-
1. Le *Corpus hermeticum* (ci-après *CH*), constitué probablement avant le philosophe byzantin du ^x^e siècle, Michel Psellus, rassemble 17 textes grecs, dont la date de composition est située entre la fin du ⁱ^e et la fin du ⁱⁱⁱ^e siècle. Pour la datation, voir *Corpus Hermeticum*, t. I, édité par A. D. Nock, traduit par A.-J. Festugière, Paris, Les Belles Lettres, 1991 [cinquième tirage de l'édition de 1945], p. v ; J.-P. Mahé, *Hermès en Haute-Égypte*, Québec – Louvain – Paris, Les presses de l'Université Laval – Peeters, 1978, p. 5-6 et G. Fowden, *Hermès l'Égyptien. Une approche historique de l'esprit du paganisme tardif*, traduction : J.-M. Mandosio, Paris, Les Belles Lettres, 2000, p. 29 (édition anglaise de 1986). Pour le texte grec et une traduction française, voir *Corpus Hermeticum*, t. I-IV, édité par A. D. Nock, traduit par A.-J. Festugière, Paris, Les Belles Lettres, 1991-1992 [cinquième tirage de l'édition de 1945-1954]. Pour une traduction anglaise, nous renvoyons à C. Salaman – D. Van Oyen – W. D. Wharton, *The Way of Hermes. The Corpus Hermeticum*, Londres, Duckbacks, 2001, ainsi qu'à B. P. Copenhaver, *Hermetica. The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a New English Translation with Notes and Introduction*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992. Pour la redécouverte du *Corpus* à la Renaissance en Occident, voir notre introduction dans *La Voie d'Hermès. Pratiques rituelles et traités hermétiques*, Leyde, Brill, 2012, p. 2 et note 6.
 2. K. Van Bladel, *The Arabic Hermes. From Pagan Sage to Prophet of Science*, Oxford, Oxford University Press, 2009.

sujet³. Il ne s'agit pas d'une synthèse au sens strict du terme, puisque cela supposerait de considérer que ces écrits appartiennent non seulement à une même tradition (ce qui nous semble bien être le cas) mais aussi à une même tendance, ce qui n'est pas le cas selon nous, les options conceptuelles dont témoignent ces écrits étant parfois très différentes les unes des autres⁴. De plus, nous n'accorderons pas la même attention à tous les passages hermétiques abordant la démiurgie ; nous privilégierons en effet l'écrit qui serait le plus ancien du *Corpus hermeticum*, à savoir *CH I*, intitulé aussi *Poimandrès*, notamment du fait de ses liens possibles avec la philosophie platonicienne. Après avoir présenté rapidement la littérature hermétique antique, la question de la démiurgie sera étudiée en deux temps ; certains écrits font en effet de la démiurgie une activité de la divinité suprême, tandis que d'autres en font celle d'une divinité « subalterne ».

Préliminaires : la tradition hermétique

À partir du 1^{er} siècle avant l'ère commune ou après, plusieurs écrits grecs sont attribués par leurs auteurs, qui conservent l'anonymat, à Hermès Trismégiste, Hermès « trois fois très grand »⁵. Cet Hermès tient à la fois du dieu grec Hermès et du dieu égyptien Thot, auquel sont attribués, dans la religion égyptienne, les « Livres de Thot ». Les écrits attribués à Hermès Trismégiste sont ainsi situés dans la continuité des « Livres de Thot », bénéficiant de la même autorité que ces derniers⁶ ; comme les « Livres de Thot », leurs thématiques sont diverses :

3. Parmi les travaux sur le shi'isme concernant ce sujet, voir par ex. H. Corbin, *Temps cyclique et gnose ismaélienne*, Paris, Berg International, 1982 ; M. A. Amir-Moezzi, *Le Guide divin dans le shi'isme originel*, Paris – Lagrasse, Verdier, 2005 (rééd. de 1992), parties I-1 et II-1 ; id., « Cosmogony and Cosmology in Twelver Shiism », *Encyclopaedia Iranica*, vol. VI, p. 317-322 ; id., *La Religion discrète. Croyances et pratiques spirituelles dans l'islam shi'ite*, Paris, Vrin, 2015 (rééd. de 2006), chapitres IV et XII ; D. De Smet, *La Philosophie ismaélienne. Un ésotérisme chiite entre néoplatonisme et gnose*, Paris, Cerf, 2012, chapitres II et III.
4. Sur une tradition hermétique et plusieurs tendances, que le lecteur nous permette de le renvoyer à notre *La Voie d'Hermès*, p. 5-6.
5. La plus ancienne attestation grecque connue de « Trismégiste » est transmise par Dorotheus, à propos du destin dans son *Fragmenta e Hephaestionis* 2e, 3.1.2, et date du 1^{er} siècle avant ou après (selon l'époque à laquelle on situe Dorotheus).
6. Selon Richard Jasnow et Karl-Theodor Zauzich, des fragments démotiques d'un livre de Thot seraient à mettre en relation avec les écrits hermétiques : R. Jasnow – K.-T. Zauzich, *The Ancient Egyptian Book of Thot : A Demotic Discourse on Knowledge and Pendant to the Classical Hermetica*, Vol. I, *Text*, Vol. II, *Plates*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2005, vol. I, p. xx, p. 581 ; vol. II, p. x, pl. 67. Voir aussi, Id., « A Book of Thoth ? », dans C. J. Eyre (dir.), *Proceedings of the seventh International Congress of Egyptologists. Cambridge, 3-9 September 1995*, Louvain, Peeters, 1998, p. 608-618 et J.-P. Mahé, « Preliminary Remarks on the Demotic Book of Thoth and the Greek Hermetica », *Vigiliae Christianae* 50/4 (1996), p. 353-363. Plus récemment, Edward P. Butler étudie à nouveau ce livre de Thot en adoptant les outils de la sémiotique et sans revenir sur l'hypothèse d'un écrit hermétique : « Opening the Way of Writing : Semiotic Metaphysics in the Book of

rituel, astrologie, philosophie, etc. Les auteurs, que le chercheur a bien du mal à situer géographiquement (probablement l'Égypte et, pour certains chercheurs, en lien avec les temples égyptiens), culturellement (ces écrits témoignent bien, nous semble-t-il, des «lignes de partage»⁷ encore relativement floues aux II^e-III^e siècles) et chronologiquement (la datation des écrits du *Corpus hermeticum* est située entre la fin du I^{er} siècle et la fin du III^e siècle⁸), ont recours à des concepts et des idées provenant de diverses «écoles» philosophiques et du judaïsme hellénistique, et des parallèles peuvent aussi être établis avec des groupes chrétiens, tels que ceux que les chercheurs qualifient de «gnostiques».

Dans les pages qui suivent, nous aborderons essentiellement les écrits hermétiques qui composent l'actuel *Corpus hermeticum*, l'*Asclépius* et les fragments transmis par Jean Stobée dans son *Anthologie* composée aux environs de 500. Ne seront donc pas étudiés les écrits hermétiques conservés dans des recueils astrologiques.

L'une des nombreuses thématiques présentes dans ces écrits est la démiurgie qui est toutefois diversement et inégalement exposée. Seuls deux écrits, le long fragment 23 de Stobée intitulé dans son *Anthologie*, *Korè kosmou*, et surtout le premier écrit du *Corpus*, intitulé *Poimandrès* (= CH I), évoquent en détail la démiurgie et la création du monde. Les autres écrits et fragments se contentent le plus souvent d'une brève annotation.

Un dieu suprême démiurge

Au-delà de leurs différences, les écrits hermétiques évoquent ou développent une théologie qui met en avant un dieu situé au-delà de tout : ce dieu est sans nom selon certains auteurs⁹ ou trop grand pour avoir un nom¹⁰ ou encore, dans une formule paradoxale, il a tous les noms et est sans nom¹¹ ; il ne peut être que dénommé par les hommes, en particulier avec les termes «Père», «Dieu», «Bien», etc.¹². Plusieurs auteurs cherchent à définir ce qu'est Dieu et plusieurs font intervenir la démiurgie dans cette définition.

Thoth», dans A. D. DeConick – G. Shaw – J. D. Turner (dir.), *Practicing Gnosis. Ritual, Magic, Theurgy and Liturgy in Nag Hammadi, Manichaean and Other Ancient Literature. Essays in Honor of Birger A. Pearson*, Leyde, Brill, 2015 p. 215-247.

7. Nous reprenons cette expression du titre de l'ouvrage suivant : N. Belayche – S. C. Mimouni (dir.), *Entre lignes de partage et territoires de passage. Les identités religieuses dans les mondes grec et romain*, Paris – Louvain, Peeters, 2009.

8. Voir *supra* n. 1.

9. Voir en particulier le fragment divers 3.

10. CH V, 1 (pour la traduction «trop grand [pour avoir] un nom», voir *Corpus Hermeticum*, t. I, p. 60 n. 1) et CH V, 10.

11. Voir CH V, 10.

12. Voir à nouveau CH V, mais aussi CH II, 16-17 (où l'auteur recourt à *προσηγορία* et non à *ὀνομασία*).

« Qu'est Dieu ? Le démiurge de l'univers¹³ »

Jean Stobée, dans une section sur Dieu de son *Anthologie* où il a donné la parole à Thalès et à Socrate, rend ainsi compte de la position d'Hermès (Trismégiste) : Ἑρμῆς ἐρωτηθεὶς, Τὶ θεός; εἶπεν· Ὁ τῶν ὅλων ὁ δημιουργός, σοφώτατος νοῦς καὶ αἰδῖος, « Hermès, alors qu'il est interrogé "Qu'est Dieu ?", dit : "Le démiurge de l'univers, intellect très sage et éternel" » (frag. 28). Il s'agit d'une courte sentence qui définit Dieu comme ce qui est à l'origine de toutes choses et comme intellect, avec les idées de sagesse et d'éternité. Une telle sentence, qui n'explicite pas la manière dont la démiurgie divine est considérée, se prête à des utilisations diverses. La première partie de la sentence, c'est-à-dire l'expression « ὁ τῶν ὅλων ὁ δημιουργός », se retrouve dans deux autres passages hermétiques. Le premier est un fragment également transmis par Jean Stobée, le fragment 24 : [...] ἐν οὐρανῷ θεοὶ κατοικοῦσιν, ὧν ἄρχει μετὰ καὶ τῶν ἄλλων πάντων ὁ τῶν ὅλων δημιουργός, « dans le ciel habitent les dieux, à qui commande, et aussi à tous les autres êtres, le démiurge de l'univers » (24.1) ; l'expression y acquiert une coloration gouvernementale, car la démiurgie explique le commandement sur tous les dieux et les êtres. Le second passage est *CH VIII*, 2, où l'auteur reprend presque textuellement l'expression (« δημιουργός τῶν ὅλων »), sans la développer, ni l'interpréter¹⁴. Dans ces deux extraits, il est question d'une hiérarchie des êtres ; l'expression ὁ τῶν ὅλων δημιουργός et le caractère démiurgique ne servent qu'à confirmer ou à justifier la position de la divinité ainsi qualifiée au sommet de la hiérarchie. Ce qui est entendu par la démiurgie n'intéresse pas les deux auteurs. Ils s'accordent avec ce que dit la sentence transmise dans le fragment 28, même s'il est difficile de préciser le lien historique entre les deux passages, frag. 24.1 et *CH VIII*, 2, et la sentence.

L'activité divine, la volonté et la parole

L'idée évoquée par la sentence du fragment 28 se retrouve également dans d'autres passages où il est aussi question d'une divinité suprême. Mais à la différence du fragment 24 et de *CH VIII*, ces passages précisent la démiurgie attribuée au dieu suprême en ajoutant des indications sur l'activité divine, sur la volonté ou sur le mode de production. Il s'agit en effet pour les auteurs de ces textes de spécifier que le recours au terme δημιουργός n'est pas qu'une manière de parler, mais que ce vocable rend compte d'une activité divine et

13. Fragment 28 : Τὶ θεός; [...] Ὁ τῶν ὅλων ὁ δημιουργός.

14. *CH VIII*, 2 : πρῶτος γὰρ πάντων ὄντως, καὶ αἰδῖος, καὶ ἀγέννητος καὶ δημιουργός τῶν ὅλων θεός· δεύτερος δὲ κτλ., « en premier, en effet, de tous les êtres réellement, est Dieu, éternel, inengendré et démiurge de l'univers ; et le second, [...] ».

que la démiurgie est le résultat d'une volonté divine. C'est le cas en particulier de l'*Asclépius*, dont la version grecque *Discours parfait* a pu être composée à la fin du III^e siècle¹⁵. En *Asclépius* 8, il est écrit :

dominus et omnium conformator, quem recte dicimus deum, quom a se secundum fecerit, qui uideri et sentiri possit [...]. Ergo, ut tantus et bonus, esse uoluit alium qui illum, quem ex se fecerat, intueri potuisset, simulque et rationis imitatore et diligentiae facit hominem.

Quand le Seigneur et l'ordonnateur de tout, celui que nous appelons de manière juste Dieu, eut fait, second après lui, ce qui peut être vu et senti [...]. Ainsi donc, comme il est grand et bon, il voulut qu'il existât un autre qui puisse contempler celui qu'il avait fait à partir de lui, et aussitôt il fit l'homme qui doit imiter sa raison et le soin (des choses).

Le *facere* divin est le résultat de la volonté et de la bonté divines. La suite du passage insiste sur la volonté divine qui se réalise immédiatement en ce que la divinité veut, conduisant à la création de l'univers (le second dieu) et de tout ce qu'il contient, en particulier l'homme dont la fonction est de contempler l'univers et d'en prendre soin.

Le lien de la démiurgie avec la volonté et la bonté divines est également présent dans *CH IV* dont la date de composition reste indéterminée. Cet écrit, plus connu pour sa description du baptême dans un cratère en vue d'acquiescer le *noûs*, débute par un bref récit cosmologique et anthropologique, où il est brièvement question de la démiurgie divine : ἐπειδὴ τὸν πάντα κόσμον ἐποίησεν ὁ δημιουργός, οὐ χερσὶν ἀλλὰ λόγῳ [...], « puisque le démiurge a fait tout l'univers, non avec la main mais par la parole [...] », et, quelques lignes plus bas, l'auteur ajoute que Dieu a formé (δημιουργεῖν) tous les êtres par sa volonté et qu'il a envoyé l'homme sur terre parce qu'il est bon. Comme dans l'*Asclépius*, l'activité démiurgique est précisée par le verbe ποεῖν (équivalent du latin *facere*) ; l'auteur va même plus loin que celui de l'*Asclépius* qui ne spécifie pas la manière dont le démiurge agit : le ποεῖν se réalise par la parole, non par les mains, rejetant ainsi toute interprétation techniciste ou artisanale de l'action démiurgique.

La parole efficace est également présente dans le fragment 23 (ou *Koré kosmou*) transmis par Jean Stobée. Ce texte comporte un long récit de création qui est en fait un récit de mise en ordre de l'univers. Celle-ci est le fait du « Dieu monarque » ; ce dernier répond ainsi à la demande des dieux qui considèrent que la nature ne peut rester inerte et stérile et que la tâche

15. Plusieurs passages du *Discours parfait* sont cités par Lactance dans ses *Institutions divines*, composées entre 304 et 311, avant une ultime version vers 324. Pour la composition du *Discours parfait*, lire J.-P. Mahé, « Appendice : Le *Discours parfait* d'après l'*Asclépius* latin : utilisation des sources et cohérence rédactionnelle », dans B. Barc (dir.), *Colloque international sur les textes de Nag Hammadi*, Québec – Louvain – Paris, Les presses de l'Université Laval – Peeters, 1981, p. 405-434.

d'organisation relève uniquement du « Dieu monarque » (frag. 23.9). Dans un premier temps (frag. 23.10-11), le « Dieu monarque », de la même façon que le démiurge de *CH IV*, agit par l'intermédiaire de sa parole efficace, qui fait venir à l'existence et qui nomme, et de son souffle (qui est aussi celui de la parole), qui anime. Dans un deuxième temps cependant (23.14-17), à la différence de *CH IV*, l'auteur du fragment développe une conception techniciste de la démiurgie, sans que la parole efficace ne disparaisse pour autant : la description de la fabrication des âmes relève d'un véritable procédé chimique, avec des mélanges de qualité différente, associé à des formules secrètes¹⁶. Alors que le terme « mains » était refusé dans la description du mode de production démiurgique en *CH IV*, il est ici revendiqué en 23.17 dans un passage où le « Dieu monarque » se compare à un accoucheur¹⁷. À l'arrière-plan de cette description quasi-chimique, il y a probablement une lecture du *Timée* 41d, un rapprochement qui mériterait d'être étudié plus en détail.

Une visée polémique ?

Les précisions sur les idées d'activité et de volonté acquièrent dans certains passages hermétiques une dimension polémique. Certes, l'intention polémique est rarement explicite et les adversaires potentiellement visés ne sont jamais nommés. Cependant, quand on replace ces écrits dans l'époque à laquelle ils ont probablement été composés, à savoir les II^e-III^e siècles, l'insistance sur des éléments prend une saveur particulière, adoptant le contre-pied de certaines positions philosophico-théologiques qui affirment que la divinité est oisive et qu'un démiurge agit à sa place¹⁸.

Deux écrits sont intéressants de ce point de vue : *CH XI* et *CH XIV*, qui qualifient le Dieu créateur non de δημιουργός, mais de ποιητής. Tous les deux semblent avoir une visée polémique : ils mettent l'accent sur l'activité divine et affirment qu'il n'y a qu'un seul ποιητής et que ce ποιητής ne peut être que le Dieu Père.

16. Lire en particulier fragment 23.14 : πνεῦμα γὰρ ὅσον ἀρκετὸν ἀπὸ τοῦ ἰδίου λαβὼν καὶ νοερῶς τοῦτο πυρὶ μίξας ἀγνώστοις τισὶν ἐτέραις ὕλαις ἐκέρασε· καὶ ταῦτα ἐκάτερον ἐκατέρῳ μετὰ τιῶν ἐπιφωνήσεων κρυπτῶν ἐνώσας τὸ πᾶν οὕτως εὖ μάλα διεκίνησε κρῆμα, ἕως ἐπεγέλασέ τις ὕλη τῷ μίγματι λεπτοτέρα τε καὶ καθαρωτέρα μᾶλλον καὶ διαφανεστέρα ἢ ἐξ ὧν ἐγένετο· « en effet, ayant pris de ce qui lui est en propre du souffle autant qu'il suffisait et l'ayant joint au feu de manière intelligible, il le mêla à certaines autres matières inconnues ; et, ayant uni ces (éléments), chacun avec chacun, avec certaines invocations secrètes, il agita bien fortement tout le mélange, jusqu'à ce qu'une certaine matière resplendît sur le mélange, plus subtile et plus pure et plus transparente que les (éléments) d'où elle fut advenue ».

17. Fragment 24.17 : ὦ, φησί, πνεύματος ἐμοῦ καὶ μερίμνης ἐμῆς, ψυχαί, καλὰ τέκνα, ἃ ταῖς ἐμαντοῦ μαιωσάμενος χερσὶν ἤδη τῷμῳ καθιερωῶ κόσμῳ [...], « "âmes", dit-il [= le Dieu monarque], "beaux enfants de mon souffle et de ma sollicitude, ceux que, (les) ayant accouchés de mes mains, j'ai désormais consacrés au monde qui est mien [...]" ».

18. Voir en particulier le fragment 12 de Numénios.

Dans *CH XI*, 8-11, aucun adversaire potentiel n'est nommé ; aucune allusion à des adversaires n'est d'ailleurs faite. Pour autant, la pointe polémique paraît bien présente, avec une série de questions et la longueur du passage qui vise à démontrer et à convaincre de l'unicité du ποιητής et de son identification à Dieu. Arthur Darby Nock l'a bien vu. Dans une note à la traduction d'André-Jean Festugière¹⁹, le savant anglais considérerait qu'il était possible que l'auteur visât des « gnostiques ». On pourrait en effet penser à des écrits tels que le *Traité tripartite* où il est question du démiurge qui est situé à un rang inférieur et qui crée le monde sensible. Toutefois, on pourrait également envisager que l'auteur réponde à d'autres auteurs hermétiques, comme celui du *Poimandrès* (= *CH I*) où il est question de deux dieux, le *Noûs* Dieu et le *Noûs* démiurge²⁰. Il est néanmoins difficile d'être catégorique, notamment parce que le contexte historique des écrits hermétiques nous échappe encore en grande partie et que la datation de *CH XI* (comme de la quasi-majorité des écrits hermétiques) est indéterminée. Quoi qu'il en soit, l'auteur de *CH XI* expose trois arguments en faveur de sa position théologique, celle d'un dieu ποιητής identique au Dieu Père. Le premier argument est : « un ordre – un créateur », dont Arthur Darby Nock a montré qu'il est classique depuis Aristote²¹. Le deuxième est celui de la perfection, associée à la création, et le troisième est la jalousie qui serait inéluctable en cas de deux divinités créatrices²².

Dans *CH XIV*, la pointe polémique est également présente avec les termes πολυλογία et ματαιολογία pour désigner des discours qu'il faut rejeter (*XIV*, 4). L'auteur insiste sur l'absence d'un moyen terme entre ce qui crée et ce qui est créé. Il rejette deux arguments qui pourraient être avancés en faveur de la multiplicité des créateurs (*XIV*, 7), celui de la diversité de la création et celui de la présence du mal. Il n'attribue ces arguments à aucun adversaire, ce qui n'enlève rien à la pointe polémique du texte. Il répond au premier argument par celui de la gloire qu'il faut attacher à Dieu, et au second par la notion de πάθη ; le mal est considéré comme une πάθη, qui se trouve en dehors de Dieu et est lié à la génération et au temps. L'argumentation de l'auteur n'est toutefois pas poussée très loin²³.

19. A. D. Nock, dans *Corpus hermeticum*, t. I, p. 160, n. 30.

20. Il est cependant difficile de prouver que l'auteur de *CH XI* connaissait *Poimandrès*. Sur les deux dieux *Noûs* de *CH I*, voir *infra*.

21. A. D. Nock, dans *Corpus hermeticum*, t. I, p. 160, n. 30, faisant référence à Aristote, *Métaphysique* Lambda 10, ainsi qu'à Cicéron, *De natura deorum* II, I, 16,90 et au *De mundo* 6.

22. La mention de la jalousie en cas de divinités créatrices pourrait constituer un argument en faveur de l'hypothèse de Nock que l'auteur de *CH XIV* pourrait s'opposer à des auteurs « gnostiques » qui font intervenir dans leur mythologie des entités divines jalouses.

23. Pour la question du mal et de la théodicée divine, nous renvoyons à C. Arruzza, *Les Mésaventures de la théodicée*. Plotin, Origène, Grégoire de Nysse, Turnhout, Brepols, 2011, même si l'auteur ne fait pas référence aux écrits hermétiques. Elle montre bien le lien entre l'émergence de la question de l'origine du mal et l'idée de l'unicité du premier principe.

Ces deux écrits, avec leur intention polémique, bien qu'aucun adversaire ne soit mentionné, même de manière indirecte, insistent ainsi sur l'idée que la création est l'acte divin par excellence. Toutefois, aucun n'explicite en quoi consiste précisément le ποιεῖν de Dieu ποιητής ; il n'est question ni de parole efficace, ni de procédé chimique.

Les écrits que nous avons relevés dans cette première partie, au-delà de leurs différences, partagent la même conception de la divinité suprême, une divinité qui est δημιουργός ou ποιητής. Il est possible que ces écrits interprètent l'idée émise par la sentence transmise dans le fragment 28 (qu'ils ont pu connaître). Ils ont une vision positive de la démiurgie et en particulier de l'anthropogenèse, due, quand cela est explicité, à la volonté et à la bonté divines. On peut alors se demander dans quelle mesure ces auteurs, en particulier ceux de *CH XI* et *XIV* qui semblent avoir une intention polémique, s'opposent à des écrits hermétiques qui font part d'une autre conception théologique.

Dieu et démiurge

Alors que les écrits précédents considèrent que le Dieu Père est le démiurge, deux écrits envisagent une théologie différente où le dieu suprême se distingue du démiurge : *CH XVI* et *CH I*.

CH XVI, Dieu ποιητής et Soleil δημιουργός

CH XVI est plus connu pour son introduction (XVI, 1-3) – qui témoigne de la manière dont l'auteur (probablement un Égyptien hellénisé) envisage la traduction de l'égyptien en grec, avec les caractéristiques opposées de chacune des deux langues – que par ses conceptions théologiques et démiurgiques. Celles-ci méritent pourtant notre intérêt.

Comme dans les écrits hermétiques précédemment étudiés, Dieu est qualifié de «père» ; il est également dit ποιητής (XVI, 3), comme le Dieu de *CH XI* et *XIV*. Cependant, cette paternité et cette création rendent compte d'une dépendance de toute chose et de tout être par rapport à lui²⁴, mais n'impliquent pas pour autant une intervention directe de la part de Dieu dans la mise en place et en forme de l'univers. En effet, Dieu ποιητής n'est pas le démiurge, mais il délègue l'action démiurgique au Soleil (ὁ δημιουργός, λέγω δὴ ὁ ἥλιος, «le démiurge, je veux dire le soleil», XVI, 4). Ainsi, contrairement à *CH XIV*, l'auteur de *CH XVI* indique un moyen terme entre ce qui crée et ce qui est créé, le démiurge. Ce dernier, à savoir le Soleil, reçoit l'influx créateur de la divinité suprême (XVI, 17) et son action consiste à lier et

24. Le verbe ἀπτάω est plusieurs fois utilisé : *CH XVI*, 4 et 17.

à répartir les différents éléments. La description de l'action démiurgique du Soleil (XVI, 5-13.18) dépend de conceptions astrologiques : l'auteur reprend le système dit chaldéen quand il affirme que le soleil « est établi au milieu » (μέσος ἵδρυται, XVI, 7). Affirmant que « tel un bon conducteur, il a assuré l'équilibre du char du monde et se l'est attaché à lui-même de peur qu'il ne soit emporté en une course désordonnée²⁵ » et ajoutant que « les rênes sont vie, âme, souffle, immortalité et génération²⁶ », l'auteur reprend les idées communes, que l'on retrouve chez plusieurs auteurs, d'un soleil « roi du monde et des astres²⁷ », qui anime le monde, en est le « cœur »²⁸. La théologie solaire dont il est ici question mériterait d'être étudiée plus en détail.

CH I, Noûs Dieu et Noûs démiurge

L'écrit CH I rend compte d'une conception de la démiurgie qui diffère de celle attestée par CH XVI, même s'il est aussi question d'un démiurge distinct du dieu suprême. Il est l'un des écrits hermétiques qui détaillent le plus la démiurgie ; il le fait à l'aide d'un récit mythologique sur l'origine du cosmos et du genre humain, exposé lors d'une révélation divine dont le but est de faire du bénéficiaire, le narrateur anonyme, le « guide pour les (êtres) dignes pour que le genre humain soit sauvé par Dieu par ton intermédiaire [= le narrateur]²⁹ ». L'exposé mythologique se déroule en cinq actes, avec des acteurs différents³⁰. Dans un premier temps, le révélateur divin, Poimandrès, présente de manière contrastée les deux principes : la Lumière, nommée en premier et identifiée plus loin dans le récit (I, 6) au Dieu *Noûs*, et l'Obscurité. Alors que la Lumière demeure identique à elle-même, l'Obscurité se métamorphose en une « nature humide » (ὕγρὰ τις φύσις, CH I, 4) caractérisée par l'absence d'ordre et de calme et par un cri inarticulé qui ne relève ainsi ni du langage des hommes, ni du langage des dieux. Le deuxième acte est celui de l'émanation du *Logos* : ce dernier s'élance hors de la Lumière pour descendre recouvrir la nature humide, ce qui provoque une seconde métamorphose : le feu et l'air remontent depuis la nature humide vers les hauteurs, laissant mêlées terre et eau. Le troisième acte débute avec l'enfantement par le *Noûs* Dieu, au moyen du *Logos*, d'un *Noûs* Démiurge. Ce dernier façonne les « sept gouverneurs » et

25. CH XVI, 7 : καθάπερ ἡνίοχος ἀγαθὸς τὸ τοῦ κόσμου ἄρμα ἀσφαλιζάμενος καὶ ἀναδήσας εἰς ἑαυτὸν, μήπως ἀτάκτως φέροιτο (traduction : A.-J. Festugière, dans *Corpus hermeticum*, t. II, p. 234).

26. CH XVI, 7 : εἰσὶ δὲ αἱ ἡνίαί ζωῇ καὶ ψυχῇ καὶ πνεῦμα καὶ ἀθανασία καὶ γένεσις.

27. Voir Plinie dans son *Histoire naturelle*, livre II, 69 (voir aussi 59).

28. Voir *Oracles chaldaïques*, 58.

29. CH I, 26 : καθοδηγὸς τοῖς ἀξίοις, ὅπως τὸ γένος τῆς ἀνθρωπότητος διὰ σοῦ ὑπὸ θεοῦ σωθῇ.

30. Nous renvoyons également à J. Büchli, *Poimandres. Ein paganisiertes Evangelium*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1987. Ce chercheur propose une datation basse pour cet écrit, milieu du III^e siècle (p. 207), afin surtout de faire dépendre cet écrit d'influences essentiellement chrétiennes.

s'unit au *Logos*, qui a quitté les éléments matériels. Cette union met en mouvement les «gouverneurs» et provoque la formation des animaux. Le quatrième acte commence avec l'enfantement, par le *Noûs* Dieu, de l'Homme primordial. Ce dernier entre dans la sphère démiurgique, tombe amoureux de son reflet qu'il aperçoit dans la Nature et descend s'unir à la Nature ; de cette union apparaissent sept androgynes qui, après un temps indéfini – et c'est le dernier et cinquième acte –, sont divisés, par la volonté et la parole du *Noûs* Dieu en deux genres, mâle et femelle, comme tous les animaux. L'histoire humaine débute alors.

Dans cette création, qui est réalisée à partir de deux principes (opposés mais non conflictuels, au moins au début du récit) et en plusieurs étapes, seul le second *Noûs* est qualifié de démiurge. Néanmoins, le *Logos*, sans être qualifié de démiurge, apparaît bien agir lui aussi à la façon d'un démiurge.

Un Logos démiurgique ?

Dès son émanation, le *Logos* descend recouvrir la Nature issue de l'Obscurité, une descente qui est présentée comme une réponse au « cri inarticulé » qui jaillit de la Nature. Aucun aspect négatif n'est attaché à cette descente. Celle-ci est certes la conséquence d'une déficience, mais cette dernière est le fait de la Nature et non du *Logos*, dont la descente vise à remédier à la déficience de la Nature. Avec sa venue au-dessus de la Nature, le *Logos* joint deux mondes qui étaient jusque-là séparés : celui de la Lumière, qui n'aurait jamais pu descendre au risque de perdre sa pureté et sa transcendance, et celui de la Nature issue de l'Obscurité, bien trop lourde pour parvenir à s'élever. La descente déclenche un processus de raffinement de la Nature, avec l'apport de lumière et la séparation des quatre éléments primordiaux, ceux que l'on retrouve dans toute la physique grecque et dans les cosmologies, à savoir le feu, l'air, la terre et l'eau. Un cinquième élément intervient, le souffle, mais il n'apparaît plus ensuite. Le feu avec, à sa suite, le souffle et l'air, s'élance vers le haut, laissant en contrebas l'eau et la terre, si étroitement mêlées qu'elles ne sont pas distinguées l'une de l'autre. Renouant avec un des sens primitifs de la racine *leg-*, le *Logos* dénombre ce qui existe dans la Nature indifférenciée, les sépare, les réorganise en deux catégories et leur attribue une localisation appropriée à la qualité de chacun : en haut, ce qui est léger et subtil, c'est-à-dire le feu puis l'air ; en bas ce qui est lourd, à savoir l'eau et la terre³¹. Cette

31. L'ordre d'apparition des quatre éléments (feu, air, eau et terre) est le même que celui utilisé dans certains passages sur la physique. Il reflète les théories stoïciennes où la situation verticale des éléments dans l'univers est proportionnelle à la légèreté et inversement proportionnelle à la pesanteur de chacun de ces éléments. Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, VII 137. Voir aussi J. Büchli, *Poimandres*, p. 42. De même, le vocabulaire utilisé est celui de la physique des éléments, ainsi l'adjectif *δραστικόν*, une qualification caractéristique des éléments actifs par opposition aux éléments passifs : Némésius, *De natura hominis* 5.185-188 : λέγουσι δὲ οἱ Στωικοὶ

réorganisation met fin à un mélange confus et contribue ainsi à une certaine purification et une libération des éléments les plus légers. Il s'agit finalement de la mise en place de l'univers. Qu'il en soit ainsi semble être confirmé par la réponse que Poimandrès fait au narrateur quand ce dernier lui demande d'où viennent les éléments de la nature : ἐκ βουλῆς θεοῦ, ἥτις λαβοῦσα τὸν λόγον καὶ ἰδοῦσα τὸν καλὸν κόσμον ἐμιμήσατο, κοσμοποιηθεῖσα διὰ τῶν ἑαυτῆς στοιχείων καὶ γεννημάτων ψυχῶν, «de la Volonté de Dieu, qui ayant reçu le *Logos* et ayant vu le beau monde l'imita, façonnant au moyen de ses propres éléments et produits des âmes» (I, 8). Reste toutefois en suspens la question du lien entre cette information et ce qui est dit au début du récit mythologique où les éléments proviennent de l'Obscurité. S'agit-il ici de corriger l'idée de dualité que le début du récit pourrait suggérer ?

Pour en revenir au rôle du *Logos*, il serait tentant de le mettre en parallèle avec celui du *Logos tomeus* dans le *Quis rerum divinarum heres sit* de Philon d'Alexandrie³². Aux chapitres 133 et suivants, à propos des parties de l'univers et des réalités particulières, Philon traite du thème de la division en parts égales³³. Dans les deux textes, hermétique et philonien, le *Logos* a la même fonction, diviser. Cependant, les différences sont nombreuses : comme le fait remarquer Marguerite Harl³⁴, dans le processus de division par le *Logos tomeus*, Philon suppose la présence d'un prêtre et de son couteau sacrificiel ; le *Logos* est aiguisé par Dieu³⁵, comme le couteau l'est par le prêtre avant le sacrifice au temple de Jérusalem. En conséquence, le vocabulaire de la division et du partage est varié et récurrent³⁶, vocabulaire totalement absent de l'écrit hermétique. Dans ce dernier, le thème de la division exercée par le

τῶν στοιχείων τὰ μὲν εἶναι δραστικά, τὰ δὲ παθητικά· δραστικά μὲν ἀέρα καὶ πῦρ, παθητικά δὲ γῆς καὶ ὕδωρ, «les Stoïciens disent que certains des éléments sont actifs et que d'autres sont passifs ; les actifs sont l'air et le feu, les passifs la terre et l'eau» (= A. A. Long – D. N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, vol. 1, *Translations of the principal sources with philosophical commentary*, vol. 2, *Greek and Latin Texts with Notes and Bibliography*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, 47 D). Voir aussi Galien, *On natural faculties* 106.13-17 (= A. A. Long – D. N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, 47 E).

32. Sur le *Logos* chez Philon et son rôle dans la cosmogonie, voir D. T. Runia, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, Leyde, Brill, 1986, p. 446-451.

33. Philon, *Quis rerum divinarum heres sit* 133 : λόγον τὸν περὶ τῆς εἰς ἴσα τομῆς καὶ περὶ ἐναντιοτήτων, «[...] exposé sur la division en parts égales et sur la théorie des contraires» ; voir à ce sujet M. Harl, «Introduction», dans Philon, *Quis rerum divinarum heres sit*, Paris, Cerf, 1966 (Les Œuvres de Philon d'Alexandrie 15), p. 62-102 ; É. Bréhier, *Les Idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris, Vrin, 1925, p. 86 et s.

34. M. Harl, «Introduction», p. 71.

35. Philon, *Quis rerum divinarum heres sit* 140 : οὕτως ὁ θεὸς ἀκονησάμενος τὸν τομέα τῶν συμπάντων αὐτοῦ λόγον, «c'est ainsi que Dieu, ayant aiguisé son *Logos* diviseur de toutes choses, partageait la substance universelle, sans forme et sans qualité» [traduction : M. Harl].

36. Διαίρειν, «diviser, séparer» : *Quis rerum divinarum heres sit*, 134.10.12, 138.9 ; τέμνειν, «couper» : *Quis rerum divinarum heres sit*, 135.16, 137.1, 139.15 et 140.19 ; τομή, «coupure, séparation» : *Quis rerum divinarum heres sit*, 136.20 et 139.16.

Logos est exprimé uniquement au moyen de périphrases et est à peine développé : il se restreint à l'évocation des éléments et ne mentionne pas les parts égales résultant de ces divisions, contrairement à ce que l'on peut lire dans le texte philonien qui pourrait reprendre ce que l'on lit dans le *Timée* de Platon (31b-32c). Enfin, à la différence du *Logos tomeus* philonien, l'action du *Logos* hermétique est dans une certaine mesure salvatrice. Grâce à elle, la nature perd plusieurs de ses caractéristiques négatives : obscurité, aspect chaotique, confusion et aussi cri inarticulé, au profit d'une touche rationnelle, d'une certaine luminosité et d'un nouveau son, celui du *Logos*. On pourrait rapprocher ce *Logos* de la parole dans le *Témoignage Véritable*, Nag Hammadi Codex IX, p. 40.23-41.4³⁷. Dans ce texte valentinien, le Fils de l'Homme divise à l'aide de la Parole : il sépare le jour de la nuit, la lumière de l'obscurité, les mâles des femelles, et sa parole, comme une scie, sépare les hommes de l'erreur des anges³⁸.

L'action du *Logos* se poursuit en mettant en mouvement l'eau et la terre mêlées l'une à l'autre. Le *Logos* devient ainsi le principe du mouvement. Bien qu'aucune information ne soit donnée concernant le mouvement lui-même, il s'agirait d'un mouvement ordonné, s'opposant à l'enroulement ou au déploiement tortueux initial de l'Obscurité, l'ancêtre de la Nature. En relation avec cette fonction, le *Logos* est qualifié de *πνευματικός*, adjectif qui rappelle l'élément *πνεῦμα* mentionné dans le passage sur la séparation des éléments (I, 5). Dans cette cosmologie, le *πνεῦμα* est l'équivalent du feu ou lui est au moins très lié³⁹ et, avec le feu, il compose les hautes sphères et les astres qui vont se mouvoir dans cet espace (I, 11)⁴⁰. Le *πνεῦμα*, qui est à la fois l'élé-

37. J.-P. Mahé – A. Mahé, *Le Témoignage véritable* (NH IX, 3). *Gnose et martyr*, Québec, Les presses de l'Université Laval, 1996, p. 177-178.

38. Nag Hammadi Codex IX, p. 41.1-4 : *τῶαυτοῦρ δε πε πλογοσ ἡπῶηρε ἡπῶμε εἴπωρ ἡμῶν ἐπῶλην ἡμῶν*, « la scie est la Parole du Fils de l'Homme qui nous sépare de l'erreur des anges ».

39. En CH I, 5, dans la vision, Hermès aperçoit le feu qui s'élance vers les hauteurs puis l'air s'élance à son tour, en suivant le souffle. Or, ce dernier n'a pas été mentionné auparavant. À moins de considérer que le texte est inconsistent, il semble plus correct de supposer une identité entre le souffle et le feu. Ou du moins, ces deux éléments sont très fortement liés l'un à l'autre : l'Intellect Démoniaque est le dieu du feu et du souffle (I, 9) et les sept Hommes primordiaux sont composés de feu et de souffle (I, 16).

40. Ceci laisserait entendre que le *πνεῦμα* est ici l'équivalent de l'éther, qui est généralement la substance des astres. Voir A.-J. Festugière, dans *Corpus hermeticum*, t. I, p. 8 et p. 17 n. 13. Il le traduit par « souffle igné ». L'idée que le *pneuma* est le feu apparaît déjà chez Cléanthe, avant que Chrysippe n'en fasse le mélange feu et air : Galien, *Sur les doctrines d'Hippocrate de de Platon*, 5.3.8 et Alexandre, *Sur le mélange*, 224.14 (= A. A. Long – D. N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, 47 H et 47 I respectivement). Cette dernière idée est implicitement rejetée par le texte hermétique. Voir J. Büchli, *Poimandres*, p. 42. Sur l'éther comme substance des astres, Cicéron, *De natura deorum*, II 15. Sur l'éther, les astres et le mouvement circulaire, Philon, *Quis rerum divinarum heres sit*, 283. Voir J. Pépin, *Théologie cosmique et Théologie chrétienne* (Ambroise, *Exam. I, 1-4*), Paris,

ment cosmologique et le souffle émis par la parole⁴¹, explique l'association du *Logos* au mouvement. Il est possible de rapprocher le passage hermétique de *Genèse* 1.2 : καὶ πνεῦμα θεοῦ ἐπεφέρετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος, «et le souffle Dieu était porté au-dessus de l'eau⁴²», à tel point que Charles H. Dodd pensait que l'auteur hermétiste aurait lu la Septante⁴³ et que d'autres chercheurs ont considéré qu'il était juif⁴⁴. On peut également rapprocher le passage de ce que dit Numénios interprétant *Genèse* 1.2 d'après le témoignage de Porphyre dans son *Antre des nymphes* : «Ils pensent que les âmes se tiennent auprès de l'eau animée par le souffle divin, comme le dit Numénios ; disant cela il interprète ainsi la parole du prophète "l'esprit de Dieu planait sur les eaux."⁴⁵» Numénios témoigne par ailleurs qu'il n'est pas besoin d'être juif ou d'être un sectateur de Jésus pour connaître et utiliser tout ou une partie de la *Genèse*. L'animation par le souffle explicite chez Numénios serait implicite dans le passage hermétique. Mentionnons également un récit de la création inscrit sur le mur d'enceinte du temple ptolémaïque d'Edfou⁴⁶ : les eaux primordiales en mouvement s'arrêtent et la pensée du dieu discerne une masse de roseaux ; à ce moment, alors que le dieu plane en cercles sur cette masse, le souffle s'étendit sur cette dernière. Selon André Barucq⁴⁷, le souffle est une manière de concevoir l'action de Dieu par le verbe, les deux apportant la vie. Il est difficile de préciser le lien historique avec *CHI*, mais ce rapprochement incite à regarder du côté du monde des temples égyptiens pour la rédaction de *CHI* ou, de manière

Presses universitaires de France, 1964, p. 221-226 ; M. Tardieu, « Histoire des syncrétismes de la fin de l'Antiquité », *Annuaire du Collège de France* (1992), p. 593 et 595.

41. Que le πνεῦμα soit également le souffle émis par le *logos* serait sous-entendu par l'expression εἰς ἀκοήν «à ce que l'on entendait» (*CHI*, 5).
42. M. Harl, *La Bible d'Alexandrie*, t. I, *La Genèse*, Paris, Cerf, 1986, p. 85 et p. 87 pour le commentaire.
43. C. H. Dodd, *The Bible and the Greeks*, Londres, Hodder and Stoughton, 1954², p. 103 : « We may compare the two accounts stage by stage, assuming (...) that the *Genesis* account, in one form or another, lay before the Hermetic writer ».
44. H. L. Jansen, « Die Frage nach Tendenz und Verfasserschaft im Poimandres », dans G. Windengren, *Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism, Stockholm, 1973*, Stockholm – Leyde, Almqvist & Wiksell – Brill, 1977, p. 157-163. J. Holzhausen, *Der "Mythos vom Menschen" im hellenistischen Ägypten. Eine Studie zum "Poimandres" (CHI) zu Valentin und dem gnostischen Mythos*, Bodenheim, Hain, 1993, p. 69.
45. Porphyre, *De l'antre des Nymphes* 10 [traduction : Y. le Lay]. Numénios, qui a vécu au II^e siècle, aurait connu la *Genèse*. Voir aussi P. Athanassiadi, *La Lutte pour l'orthodoxie dans le platonisme tardif. De Numénios à Damascius*, Paris 2006.
46. A. Barucq, « Les textes cosmogoniques d'Edfou d'après les manuscrits laissés par M. Alliot », *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 64 (1966), p. 125-167 ; pour le texte C résumé ici, voir *Ibidem*, p. 154. Pour le texte original, voir É. Chassinat, *Le Temple d'Edfou* 6, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 1931, p. 181 et suivantes. Ce texte est intéressant car il présente un certain nombre de ressemblances avec le récit hermétique, bien qu'il ne faille pas oublier les nombreuses différences.
47. A. Barucq, « Les textes cosmogoniques d'Edfou », p. 136.

générale, des écrits hermétiques. Quoi qu'il en soit, il existe donc une constellation de textes témoignant que l'association du souffle, d'une part, et du mouvement et de l'animation, d'autre part, est assez courante. L'auteur hermétiste aurait très bien pu l'exploiter pour exprimer l'idée que le *Logos* apporte souffle et mouvement, c'est-à-dire la vie. Faut-il alors traduire πνευματικὸς λόγος par «verbe comme souffle⁴⁸», «souffle du Verbe⁴⁹» ou par «Verbe spirituel»⁵⁰ ou bien ne pas traduire⁵¹? La deuxième traduction met l'accent sur le souffle comme l'agent du mouvement. La dernière traduction insiste sur la qualité de divin, mais laisse de côté la notion concrète et physique de souffle. De même que le *Logos* n'est pas la Lumière, puisque celle-ci est le *Noûs* Dieu, mais est simplement lumineuse, de même ici, elle n'est pas le souffle⁵², mais elle agit comme si elle appartenait à l'ordre du souffle, et l'expression πνευματικὸς λόγος renverrait à une action concrète du *Logos* qui agit aussi par le souffle émis quand il énonce quelque chose.

Le *Logos* devient ainsi l'intermédiaire entre la racine du tout, la Lumière, et toute la création, car, contrairement au *Noûs* Dieu qui paraît figé dans son éternelle immobilité et sa transcendance, le *Logos* se meut et agit partout. On aurait un écho de la doctrine stoïcienne selon laquelle le *Logos* est un principe actif⁵³ et créateur – ce qu'il n'est pas chez les philosophes antérieurs – et qu'il se répand dans tout l'univers⁵⁴; toutefois, tout aspect matériel du *Logos* est absent, de même que son identification à Dieu, au Destin et au feu⁵⁵.

Ainsi, si le *Logos* n'est pas qualifié de démiurgique, son rôle paraît bien être démiurgique, puisque le *Logos* contribue à la mise en ordre de l'univers, avec le ciel d'un côté et la terre de l'autre. La suite de la mise en place est prise en charge par une autre entité, qui est qualifiée de démiurge.

-
48. W. Scott, *Hermetica : the Ancient Greek and Latin Writings Which Contain Religious or Philosophic Teachings Ascribed to Hermes Trismegistus*, 2 tomes, Londres, Dawsons, 1924 ; t. I, p. 119 : « breath-like word » ; à la note 2, Scott refuse la traduction par « spiritual », acceptant à la rigueur celle de « of the nature of vital spirit ». Remarquons au passage que Scott a placé tout le paragraphe concernant la séparation des cinq éléments après celui où Hermès explique que les éléments viennent de la volonté de Dieu. T. II, p. 31 : « the author must have meant that the λόγος consists of πνεῦμα, i.e. gaseous substance, and moves the watery mass below it, as the wind puts the surface of the sea in motion ».
49. A.-J. Festugière, dans *Corpus hermeticum*, t. I, p. 8. « the breath of the Word » : C. Salaman – D. Van Oyen – W. D. Wharton, *The Way of Hermes*, p. 20.
50. « Spiritual Word » : B. P. Copenhaver, *Hermetica*, p. 2.
51. J. Holzhausen, *Der "Mythos vom Menschen"*, p. 72.
52. Nous n'adoptons pas la position de J. Holzhausen (*Ibidem*, p. 12) pour qui « Der Logos wird in CH I 5 (8,9) auch πνεῦμα genannt ».
53. Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, VII 134 : « ils [les stoïciens] sont d'avis qu'il y a deux principes de l'univers, l'un actif et l'autre passif. [...] le principe actif est la raison qui agit en elle [la matière], Dieu » [traduction : R. Goulet, Paris, Le Livre de Poche, 1999].
54. A. A. Long – D. N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers* 46 A : Aetius I.7.33.
55. Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, VII 149 : « le Destin est la cause séquentielle des êtres ou bien la raison qui préside à l'administration du monde » [traduction : R. Goulet].

Le Noûs démiurge

Après son engendrement par le *Noûs* Dieu au moyen de la parole, le *Noûs* démiurge agit en deux temps. Dans un premier temps, le *Noûs* Démiurge donne une forme aux deux éléments feu et souffle et façonne (δημιουργεῖν) les sept « gouverneurs », à savoir les planètes. Il agit alors comme un techniciste, comme un artisan. Dans un second temps, grâce au *Logos* qui est remonté s'unir à lui – union justifiée par leur essence commune (I, 10)⁵⁶ –, le *Noûs* Démiurge met en mouvement les planètes, un mouvement qui rappelle celui qui est mis en œuvre par le *Logos* sur l'eau et la terre mêlées, sans lui être identique. Deux remarques peuvent être faites sur ce mouvement. 1) Il s'agit d'un mouvement astronomique. Le verbe στρέφω qui est utilisé sert par ailleurs à exprimer le mouvement autour d'un axe à propos du monde, du ciel et des astres⁵⁷. N'ayant ni début ni fin, le cercle est la figure parfaite et idéale pour représenter l'éternité. Cette idée est rappelée par le déroulement du mouvement « depuis un commencement indéfini jusqu'à une fin indéterminée », ἀπ' ἀρχῆς ἀορίστου εἰς ἀπέραντον τέλος (I, 11). Le mouvement circulaire est donc ce qui convient le mieux aux êtres divins, parfaits et éternels que sont les astres⁵⁸. 2) Il est possible également de qualifier ce mouvement de démiurgique ou d'artisanal. En effet, le mouvement circulaire, qui concerne la terre et l'eau (formant de la glaise) et l'air, entraîne explicitement la création des animaux à partir des éléments (I, 11). C'est ainsi que le *Noûs* Démiurge, avec l'aide du *Logos* qui apporte de la rationalité aux éléments⁵⁹ et selon la volonté du *Noûs* Dieu, poursuit sa mission démiurgique. Cette description évoque le potier qui, à partir de la glaise (présente ici avec la terre et l'eau), crée sur son

56. Sur l'interprétation du terme ὁμοούσιος, voir J. Büchli, *Poimandres*, p. 65-66 et 204 ; P. F. Beatrice, « The Word "Homousios" from Hellenism to Christianity », *Church History* 71/2 (2002), p. 243-272. Nous ne partageons pas les conclusions de l'auteur qui considère que le traité hermétique serait une source de l'emploi de ce terme dans la formule nicéenne. En particulier, Beatrice rejette une origine gnostique sous le prétexte que le terme n'est pas utilisé pour qualifier les rapports entre le Père et le Fils. Or, il en va de même dans le passage hermétique : ὁμοούσιος qualifie les rapports qui existent, non pas entre l'Intellect Dieu, d'où est issue la Parole, et la Parole, mais entre cette Parole et l'Intellect Démiurge, tous les deux étant issus de l'Intellect Dieu. En revanche, Beatrice considère que la « consubstantialité » est entre la Parole et l'Intellect Dieu car il ne différencie pas les deux Intellects présents dans le texte hermétique. Cependant, cette différence existe, et il faudra donc rejeter une origine hermétique pour les mêmes raisons qu'il a avancées contre une origine gnostique.

57. Platon, *Politique* 269e : en parlant de l'être appelé Ciel et Monde, αὐτὸ δὲ ἑαυτὸ στρέφειν αἰεὶ σχεδὸν οὐδενὶ δυνατόν πλην τῷ τῶν κινουμένων αὐτῶν πάντων ἡγουμένῳ, « mais être toujours l'auteur de sa propre rotation, cela n'est guère possible, non plus qu'à celui qui entraîne tout ce qui se meut » [traduction : A. Diès] ; voir aussi *Epinomis*, 971 b.

58. Cf. Platon, *Timée* 33b.

59. W. Scott, *Hermetica*, t. I, p. 34 : Scott semblait ne pas bien comprendre l'intervention du *logos* dans ce passage et ne l'expliquait que par l'intention de suggérer que le mouvement des astres était rationnel.

tour des formes différentes selon sa propre volonté. Une telle image est encore courante en Égypte à l'époque romaine dans les temples égyptiens, soit dans les textes, soit dans l'iconographie, à propos notamment du dieu Khnum qui façonne l'homme sur son tour de potier⁶⁰. L'auteur hermétiste reprendrait une image courante, tout en l'adaptant à ses propres besoins : il serait peu intéressé par l'aspect artisanal lui-même, comme le prouve l'absence d'un lexique artisanal spécifique, mais plutôt par ce qui est sous-entendu dans cette image : le lien entre la création et le mouvement circulaire, qui rappelle que la Destinée des hommes est exercée par les Cercles entourant le monde sensible.

Deux dieux Noûs et un Logos

Nous retrouvons dans ce texte plusieurs idées énoncées dans les autres écrits hermétiques déjà mentionnés dans les pages précédentes, mais elles sont ici utilisées de manière différente. Le rôle de la volonté indiqué notamment dans l'*Asclépius*, CH IV et le fragment 23 est ici explicitement repris plusieurs fois ; il est rapporté, comme dans ces trois textes, à la divinité suprême, ici le *Noûs* Dieu qui peut ainsi être qualifié de « père de tous les êtres » (I, 12), tout en déléguant l'acte même de créer. De même, l'importance de la parole dans la création, déjà entrevue dans CH IV et le fragment 23, est ici particulièrement soulignée, puisque le *Logos* est un acteur incontournable tout au long de la création, intervenant à chacune des étapes. Le *Logos* est ainsi un véritable instrument de la création, comme cela est également le cas avec le *Logos* philonien⁶¹. Puisqu'il est régulièrement en contact avec la nature et les éléments, nous pourrions dire qu'il serait « cet aspect ou part du divin qui est en rapport avec la réalité créée⁶² », comme le *Logos* philonien. De plus, de la même façon que ce dernier, il n'est pas appelé démiurgique, la fonction démiurgique étant assumée par le second *Noûs*. Avec ce *Noûs* démiurge, nous retrouvons l'association entre démiurge et intellect énoncée dans la sentence du fragment 28, une sentence que l'auteur, s'il la connaissait, aurait interprétée différemment des textes étudiés dans la première partie, c'est-à-dire comme se référant à un second dieu. Ce *Noûs* est démiurge comme le Démiurge du *Timée* de Platon et comme le « Dieu monarque » du fragment 23. Cependant, à la différence du second et probablement du premier (rien n'est dit dans le *Timée* sur la présence d'une divinité supérieure), le *Noûs* démiurge de CH I est second.

60. S. Sauneron, *Les Fêtes religieuses d'Esna aux derniers siècles du paganisme*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 1962, Esna V, 275.10 (p. 150) ; 358.31-32 (p. 182) ; 378.9 (p. 212) et 250.6-7 (p. 95) : « il modela au tour les dieux et les hommes » (texte datant de l'époque d'Hadrien). La graphie du nom de Khnum montre ce rôle : le déterminatif de son nom représente le dieu actionnant le tour de potier.

61. D. T. Runia, *Philo of Alexandria*, p. 447-448 et p. 449-450.

62. D. T. Runia, *Philo of Alexandria*, p. 449 : « that aspect or part of the divine that stands in relation to created reality ».

Cette idée d'un dieu second, intellect et démiurge, et auquel sont attribuées les plus hautes sphères ne peut pas, à mon avis, ne pas rappeler des idées exprimées dans plusieurs écrits datés du milieu ou de la seconde moitié du II^e siècle. Ainsi, Numénios distingue deux intellects : « Hommes, l'Intellect que vous cherchez à deviner n'est pas le Premier. Avant lui il y a un autre Intellect, antérieur et plus divin » (fragment 17). Ce fragment est très proche « textuellement » de l'*Oracle chaldaïque* 7⁶³. Dans ces deux écrits, qui pourraient être liés⁶⁴, la distinction entre deux intellects serait utilisée pour interpréter *Timée* 28c, quand Platon déclare difficile le fait de connaître le « créateur et père » de l'univers ; l'intellect démiurge, connu des hommes doit donc être précédé d'un autre intellect. *Timée* 28c est repris dans un autre texte hermétique, le fragment 1 transmis par Jean Stobée, et il n'est pas impossible que la même interprétation de *Timée* 28c se trouve à l'arrière-plan du mythe hermétique de *CHI*, et la question peut se poser du rapport entre ces trois écrits, le fragment de Numénios, l'*Oracle* et *CHI*. Cependant, Numénios et l'*Oracle chaldaïque* n'expliquent pas le rapport précis entre les deux intellects. Le récit mythologique de *CHI* l'explicite avec le verbe ἀποκύω : à la différence du *Logos* qui « est issu de » – avec la préposition ἐκ, suggérant une sortie hors de l'intellect et une préexistence en le *Noûs* Dieu –, le *Noûs* Démiurge est engendré par la parole. Deux conceptions de l'intellect apparaissent dans ce passage : 1) un intellect passif, qui contient toutes les notions en lui : il est composé de puissances, probablement un équivalent mythologisé des idées platoniciennes qui ici, seraient localisées à l'intérieur de l'intellect⁶⁵ ; c'est le *Noûs* Dieu ; 2) et un intellect actif, qui fabriquerait les concepts et serait proche de l'intellection. Le passage de l'un à l'autre ou le lien entre les deux intellects se fait par le biais du *Logos*. La cosmologie de *CHI* aurait ainsi également des implications anthropologiques.

63. *Oracle chaldaïque* 7 : πάντα γὰρ ἐξέτελεσσε πατὴρ καὶ νῶ παρέδωκε δευτέρω, ὃν πρῶτον κληΐζετε πᾶν γένος ἀνδρῶν, « Car le Père a créé en perfection toutes choses et les a livrées au deuxième Intellect, que vous appelez le premier, tous tant que vous êtes, race humaine » (traduction : É. des Places, dans *Oracles chaldaïques*, texte établi et traduit par É. des Places, Paris 2003 [4^e tirage ; 1971]). Voir aussi P. Athanassiadi, *La Lutte pour l'orthodoxie*, p. 85.

64. P. Athanassiadi, *La Lutte pour l'orthodoxie*, p. 85 et suivantes ; l'auteure parle d'une interdépendance (*Ibidem*, p. 86).

65. Voir *CHI*, 7. Sur les débats concernant la localisation des idées dans ou hors l'intellect, voir L. Soares Santoprete, « La question de la localisation des intelligibles chez les philosophes païens des premiers siècles de l'ère chrétienne », dans M. A. Amir-Moezzi – J.-D. Dubois – C. Jullien – F. Jullien (dir.), *Pensée grecque et Sagesse d'Orient. Hommage à Michel Tardieu*, Turnhout, Brepols, 2009, p. 637-651, version française de « Pirmųjų krikščionybės amžių pagonių filosofai apie mąstomųjų esybių vieatą », dans D. Alekna (dir.), *Saeculo primo : Romos imperijos pasaulis peržengus "naujosios eros" slenkstį*, Vilnius, Université de Vilnius, 2008, p. 240-258.

On retrouve dans *CHI* plusieurs idées énoncées dans les écrits hermétiques abordés dans les pages précédentes. La volonté mentionnée dans *Asclépius* 8, *CHIV* et le fragment 23 est ici explicitement mise en avant et rapportée, comme dans ces textes, à la divinité suprême qui peut être ainsi qualifiée de créatrice. De même, l'importance de la parole dans toute l'activité créatrice est bien soulignée, le *Logos* étant l'acteur incontournable à chaque étape. *CHI* se distingue cependant de ces textes par la présence de deux divinités dénommées *Noûs*, le *Noûs* dieu et le *Noûs* auquel l'activité démiurgique est déléguée. Ce second *Noûs* est un véritable techniciste, comme le démiurge du *Timée* du Platon et le Dieu monarque du fragment 23, mais il paraît être proche également du second dieu de Numénius et de l'*Oracle chaldaïque* 7 ; cela nous incite d'ailleurs à revenir sur la datation du texte. Les analogies avec Numénius, ainsi que celles déjà relevées avec les *Oracles chaldaïques*⁶⁶, tendraient à confirmer la datation *CHI* du milieu ou de la seconde moitié du II^e siècle⁶⁷.

Conclusion

Les pages qui précèdent montrent que les écrits hermétiques rendent compte de deux théologies différentes en lien avec la démiurgie divine, l'une où la démiurgie définit en propre la divinité suprême, l'autre où elle est déléguée à une seconde divinité. De plus, quand la démiurgie est détaillée, elle se réalise différemment, au moyen de la seule parole ou grâce à une activité plus techniciste. Néanmoins, ces pages montrent aussi que, au-delà de ces différences, les écrits étudiés partagent plusieurs points communs, tels que l'importance de la parole, de la volonté et de la bonté divines, avec une vision plutôt positive de la création ou de la mise en forme de l'univers et des êtres animés, dont l'homme. Ces pages mériteraient d'être approfondies, notamment pour ce qui concerne d'une part, les rapports possibles avec le *Timée* de Platon et ses interprétations platoniciennes du II^e siècle, et d'autre part, les relations historiques entre les écrits hermétiques étudiés.

66. Que le lecteur nous permette de le renvoyer à notre article « Le mode de révélation dans les *Oracles chaldaïques* et dans les traités hermétiques », dans H. Seng – M. Tardieu (dir.), *Die Chaldaeischen Orakel : Kontext – Interpretation – Rezeption*, Heidelberg, Winter, 2011, p. 145-162.

67. Nous avons proposé une telle datation suite à une remarque d'A. Camplani ; voir « Poimandrès : figure d'autorité dans la tradition hermétique », *Revue de l'histoire des religions* 231 (2014), p. 27 (p. 27-46), ainsi que « Les hermétistes et les conceptions traditionnelles des sacrifices », dans N. Belayche – J.-D. Dubois (dir.), *L'Oiseau et le poisson. Cohabitations religieuses dans les mondes grec et romain*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2011, p. 80 (p. 61-80).

**LA ROBE BLANCHE DES SERVITEURS DE DIEU.
'ADĪ B. ZAYD, LE CORAN, BARDÉSANE ET AL-MUQANNA'**

Jan M. F. Van REETH

FVG – Anvers

La poésie préislamique et le Coran

On a trop longtemps cru que l'avènement de l'islam a entraîné le développement de la culture dans une région restée profondément païenne, illettrée et primitive¹. Or, depuis peu on se rend de plus en plus compte que cette terre arabe – bien que restée en partie païenne, bien entendu – entretenait de multiples rapports avec le monde gréco-romain, rapports non seulement commerciaux mais aussi culturels, qu'elle avait été profondément judaïsée et surtout christianisée au moins à partir du v^e siècle. Les prospections et les fouilles archéologiques récentes ne laissent plus subsister l'ombre d'un doute à ce sujet². De même, l'activité du Prophète de l'islam, aussi révolutionnaire qu'elle ait pu paraître, n'est pas née de rien, mais s'est déroulée dans un contexte chrétien, hétérodoxe sans doute, mais véhiculant un riche patrimoine exégétique et une spiritualité bibliques dont il était l'héritier.

Pour décrire cette tradition antéislamique nous disposons d'une littérature syriaque, provenant d'auteurs qui étaient originaires du Baḥrayn – le *Beth Qaṭrayē* des sources syriaques – ainsi que de la poésie préislamique arabe, dont de plus en plus de chercheurs pensent que la majeure partie serait

-
1. B. Finster, « Arabia in Late Antiquity : an outline of the cultural situation in the Peninsula at the time of Muhammad », A. Neuwirth, N. Sinai, M. Marx, *The Qur'ān in context. Historical and literary investigations into the Qur'ānic milieu*, Leyde 2011, p. 62.
 2. C. J. Robin, « L'Antiquité », A. I. Al-Ghabban (e.a., éd.), *Routes d'Arabie*, Paris 2010, p. 81-99 ; Finster, « Arabia in Late Antiquity » ; p. 63 (l'article présente aussi un survol des recherches archéologiques de ces dernières années) ; Haya Al Thani, « An archaeological survey of Beth Qatraye », M. Kozah (et.al., éd.) *The Syriac writers of Qatar in the seventh century* (Gorgias Eastern Christian Studies 38), Piscataway 2014, p. 23-35 ; S. A. Mourad, « Christianity in Arabia : an overview (4th-9th centuries CE) », *ibidem*, p. 44, 55-56.

authentique³. Les poètes arabes anciens pourraient-ils nous révéler au moins partiellement le contexte littéraire du Coran⁴? La présente étude propose de faire un premier pas dans ce vaste champ de recherche. Il est vrai que certaines ressemblances trop grandes risquent de provenir d'une harmonisation secondaire de ces poèmes avec le texte de la Révélation. Toutefois, personne ne semble vouloir considérer la possibilité inverse : que le texte du Coran ait pu subir dans certains cas l'influence de textes préislamiques, comme une sorte d'adaptation d'un modèle existant. Ainsi nous avons choisi le poète lakhmide 'Adī b. Zayd, ayant vécu quelques années seulement avant l'avènement de l'islam et qui était ouvertement chrétien, afin de retracer le lien qui semble avoir existé entre, d'une part, la prophétologie de la tradition ébionite et elkasaite, bardésanite et manichéenne, et d'autre part la prophétologie islamique, telle qu'elle apparaît notamment à travers la notion shi'ite de *waṣī*, en particulier dans la doctrine attribuée à al-Muqanna'. Ainsi, ce que nous voulons montrer n'est pas tellement que 'Adī serait (une des) source(s) du Coran – bien que cela ne soit pas exclu, c'est évidemment improuvable sans qu'il y ait une citation explicite ou littérale, suffisamment longue – mais bien qu'il y a eu une transmission de savoir exégétique, qui selon nous provient de l'Ouest (de la Palestine ou d'Antioche) et qui a suivi la route de la genèse de la légende de la *Caverne des Trésors*, pour aboutir enfin en Mésopotamie, dans le christianisme arabe d'al-Hīra ; là il a existé une communauté chrétienne « hétérodoxe », qui s'est graduellement étendue vers La Mecque et dont faisaient partie Muḥammad et les siens.

Les choses se compliquent toutefois dès qu'on pose la question de savoir si la transmission, voire la composition de la littérature préislamique, surtout la poésie, auraient été orales, ou bien si leurs auteurs auraient déjà fait usage de l'écriture. La question reste fort controversée. La majorité des chercheurs actuels penchent plutôt vers une réponse nuancée : la composition se serait peut-être déroulée oralement, suivie d'une transmission en partie écrite⁵. Le travail de Fritz Krenkow reste ici fondamental : il a bien montré que les

3. K. Dmitriev, « An early Christian Arabic account of the creation of the world », Neuwirth (e.a.), *The Qur'ān in context*, p. 351 et Th. Bauer, « The relevance of early Arabic poetry for Qur'anic studies including observations on *Kull* and on Q 22 : 27, 26 : 225, and 52 : 31 », *ibid.*, p. 701-702 ; I. Toral-Niehoff, *Al-Hīra. Eine arabische Kulturmetropole im spätantiken Kontext* (Islamic History and Civilization. Studies and Texts 104), Leyde 2014, p. 17. Notons que le *Beth Qatrayē* des sources syriaques qui correspond au Bahrayn des sources arabes anciennes était une région beaucoup plus vaste que les pays qui portent aujourd'hui ces noms, englobant toute la région côtière jusqu'à la frontière de l'Oman.
4. Cf. I. Toral-Niehoff, « Eine arabische poetische Gestaltung des Sündenfalls. Das vorislamische Schöpfungsgedicht von 'Adī b. Zaid », D. Hartwig (et.al., éd.), « *Im vollen Licht der Geschichte* » : *Die Wissenschaft des Judentums und die Anfänge der kritischen Koranforschung*, Würzburg 2008, p. 235 ; Dmitriev, « The creation of the world », p. 351.
5. Toral-Niehoff, *Al-Hīra*, p. 23.

recensions et les variantes dans la transmission ultérieure présentent les signes distinctifs d'une transmission manuscrite⁶. Nous avons déjà indiqué ailleurs le rôle fondamental que 'Adī b. Zayd – le poète étudié ici même – a eu dans le développement de l'alphabet arabe, de sorte que nous avons cru pouvoir conclure qu'il serait «impensable qu'il n'ait pas utilisé son art pour conserver ses compositions littéraires»⁷. Ainsi, nous nous rangeons volontiers derrière la thèse de Fuat Sezgin, «daß der Gebrauch der Schrift zur Fixierung der al-arabischen Poesie recht verbreitet war, daß viele Dichter mit dieser Kunst vertraut waren, daß einige von ihnen ihre Gedichte selbst niederschrieben und sie lange Zeit bearbeiteten, und daß einige ihre Gedichte als Sendschreiben an die Könige schickten»⁸. De même nous avons déjà argumenté que le Coran doit également provenir «d'une rédaction écrite dès le début»⁹. On devrait alors abandonner une fois pour toutes l'idée selon laquelle la culture arabe avant l'islam était transmise de manière orale et que le Coran a été le premier livre de la littérature arabe¹⁰.

L'image qui se dégage des études récentes est que le monde arabe a subi au moins pendant les deux siècles qui précédèrent l'islam un changement profond : une influence croissante du judaïsme et surtout une christianisation généralisée, tout en laissant une place importante à la religion païenne ancestrale. Le mouvement du Prophète de l'islam et l'opposition de la noblesse mecquoise s'expliqueraient alors tout simplement comme la continuation d'une confrontation déjà existante entre les nouvelles communautés monothéistes et le paganisme traditionnel. En outre, il apparaît de plus en plus que cette tendance religieuse nouvelle a envahi le Hedjaz à partir de l'Orient et par l'Arabie orientale qui dépendait du royaume d'al-Hīra. En effet, on néglige trop souvent le fait que la voie la plus aisée pour pénétrer la terre arabe à partir du Levant se situe à l'Est, dans la région du Golfe ; les routes occidentales, montagneuses et désertiques, sont beaucoup plus difficiles d'accès.

Précisément au cours du premier siècle de l'islam, mais sans doute déjà pendant le siècle précédent, il se développa dans la région du Golfe, dans ce que les sources syriaques appellent le *Beth Qaṭrayē*, une littérature chrétienne en langue syriaque d'une haute qualité spirituelle, sans précédent en cette région du christianisme oriental et sans égal dans les temps qui vont suivre.

6. F. Krenkow, « The use of writing for the preservation of ancient Arabic poetry », *Oriental studies presented to E. G. Browne*, Cambridge 1922, p. 261-268.
7. Cf. notre art., « Les prophéties oraculaires dans le Coran et leurs antécédents : Montan et Mani », D. De Smet & M. A. Amir-Moezzi (éd.), *Controverses sur les écritures canoniques de l'islam*, Paris 2014, p. 105.
8. F. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums 2. Poesie*, Leyde 1975, p. 22.
9. Voir notre art. « Les fardes de la Révélation. Une hypothèse sur la forme du Coran originel », *Acta Orientalia Belgica* 27 (2014), p. 153.
10. I. Goldziher, *Characteristics of Arabic Literature from the beginning to the end of the Umayyad period*, Hildesheim 1966, p. 23 (cité par Sezgin, *GAS* 2, p. 17).

Selon Sebastian Brock, il y existait à cette époque une ou plusieurs écoles monastiques ou ecclésiastiques supérieures « comparable to that of the famous School of Nisibis »¹¹. La production littéraire abondante et raffinée que nous avons mentionnée en a été le fruit. Il est plus que probable que ce développement culturel était lié à la puissance politique que le royaume d'al-Ḥīra avait acquise dans le monde arabe à la veille de l'islam, attirant vers lui un grand nombre de savants et de lettrés venus de différentes parties de la Syrie chrétienne. Mais ce rayonnement n'était pas limité au seul pays araméen entre Antioche et l'Iran ; il se répandait aussi sur une large portion de la Péninsule arabe, où la puissance d'al-Ḥīra se faisait partout sentir¹². Une partie grandissante des terres arabes était alors passée sous le contrôle politique et militaire de celle-ci, dépendant parfois directement des souverains lakhmides.

Par ailleurs, on a remarqué que l'auteur le plus important et le plus original provenant de ce siècle d'or de la littérature qatarienne du Baḥrayn chrétien, est Isaac de Ninive¹³. Bien que catalogué nestorien, il a professé une théologie que l'on pourrait qualifier d'intermédiaire, présentant certains traits monophysites¹⁴ (les mystiques de la Syrie « orthodoxe » se sont revendiqués de lui), tout en évitant les éléments trop clairement diphysites et en changeant les noms des autorités nestorienne qu'il invoque en des noms d'auteurs monophysites¹⁵.

La question qui se pose alors est de savoir si le mouvement religieux aux origines de la mission du Prophète Muḥammad pourrait s'enraciner dans une telle communauté mixte chrétienne, qui se serait développée à La Mecque au

11. S. Brock, « Syriac writers from Beth Qatraye », *ARAM* 11-12 (1999-2000), p. 95.

12. Toral-Niehoff, « Schöpfungsgedicht », p. 236 et notre art. « Prophéties oraculaires », p. 83-84, 89.

13. Brock, « Syriac writers from Beth Qatraye », p. 88.

14. Le fait peut être expliqué de différentes manières : d'une part il y aurait eu un afflux récent de monophysites, la communauté chrétienne d'al-Ḥīra, présentant un caractère mixte (F. B. Nau, *Les Arabes chrétiens de Mésopotamie et de Syrie du VI^e au VIII^e siècle* [Cahiers de la Société asiatique 1], Paris 1933, p. 15-17, 40, 45 ; J. S. Trimingham, *Christianity among the Arabs in Pre-Islamic Times*, Londres 1979, p. 169 ; I. Toral-Niehoff, « The 'Ibād of al-Ḥīra An Arab Christian community in late antique Iraq », dans A. Neuwirth, *The Qur'an in Context*, p. 336-339 ; Id., *Al-Ḥīra. Eine arabische Kulturmetropole im spätantiken Kontext* (Islamic history and civilization – Studies and Texts 104), Leyde 2014, p. 172-173 et notre article, « Prophéties oraculaires », p. 89) ; d'autre part la spiritualité d'Isaac inspire à cet ascète une forme de tolérance qui lui fait rejeter les polémiques doctrinales exacerbées de son époque, cf. A. J. Wensinck, *Mystic treatises by Isaac of Nineveh, translated from Bedjan's Syriac text* (Verhandelingen der Kon. Akademie van Wetenschappen te Amsterdam, Afdeling Letterkunde, N. R. 23.1), Amsterdam 1923, p. xxii-xxiii.

15. É. Khalifé-Hachem, « Isaac de Ninive », *Dictionnaire de Spiritualité* 7.2, Paris 1971, col. 2052 ; G. Kessel, « The manuscript heritage of Isaac of Nineveh », Kozah (éd.), *The Syriac writers of Qatar*, p. 86 ; D. Phillips, « Lost and found : Dadisho' Qatraya's commentary on the Paradise of the Fathers as a witness to the works of Theodore of Mopsuestia », dans *ibidem*, p. 212.

cours du siècle précédant l'islam, à partir d'une mission du *Beth Qaṭrayē* et des chrétiens de l'Iran, surtout des Laḥmides d'al-Ḥīra. Commençons, pour en juger, par relever quelques concepts importants.

Les *'ibād*, Serviteurs de Dieu, d'al-Ḥīra à La Mecque

Les chrétiens d'al-Ḥīra s'attribuaient tous le nom de *'ibād*, indépendamment des régions ou des tribus dont ils provenaient. Il s'agit évidemment d'un pluriel du mot *'abd*. Cependant l'origine sémantique exacte du terme est controversée, de sorte que les auteurs arabes anciens ont inventé des explications les unes plus improbables que les autres¹⁶. Les pluriels usuels de *'abd* sont en effet *'abada*, *'ubud*, *'abīd*, *'ubdān* ou *'ibdān*. Le mot *'ibād* est uniquement utilisé dans un contexte religieux, pour indiquer les "serviteurs de Dieu"¹⁷.

Un texte pourrait pourtant nous renseigner sur le sens original du terme. Selon Mas'ūdī, il s'agirait d'un sobriquet de la part des chrétiens melkites, désignant les chrétiens orientaux comme des "serviteurs de Nestorius"¹⁸. Nous voulons bien croire avec Mas'ūdī que le caractère mixte et complexe de la communauté chrétienne d'al-Ḥīra ait pu pousser des observateurs étrangers à considérer tous les habitants d'al-Ḥīra comme des hétérodoxes, nestoriens ou autres.

Or, dans le Coran, le terme *'ibād* est fréquemment employé pour indiquer les croyants (presque cent fois, plus que *muslim*[ūn]!¹⁹). Ainsi nous lisons :

- S 2 : 207 : *Dieu est bon envers ses serviteurs (bi l-'ibādī)*; 208 : *Ô vous qui croyez ! Entrez tous dans la paix (silm – mot qui indique l'islam)*;
- S 3 : 20 : *Dis à ceux auxquels le Livre a été donné et aux infidèles (al-um-miyyīna) : « Êtes-vous soumis à Dieu (aslamtum) ? » S'ils sont soumis à Dieu, ils sont bien dirigés ; s'ils se détournent... Tu es seulement chargé de transmettre le message prophétique – Dieu voit parfaitement ses serviteurs (wa Allāhu baṣīr^{mn} bi l-'ibād)*;
- S 25 : 63 : *Voici quels sont les serviteurs du Miséricordieux (wa 'ibādu l-Raḥmān) : ceux qui marchent humblement sur la terre et qui disent « Paix » (salām^{mn}) aux ignorants qui s'adressent à eux.*

16. Toral-Niehoff, *Al-Ḥīra*, p. 90-91.

17. Cf. E. W. Lane, *An Arabic-English lexicon* 5, Londres 1863 (Beyrouth 1968), p. 1935.

18. Mas'ūdī, *Al-Tanbīh wa-l-Ishrāf*, cité par E. M. Quatremère, « Mémoire sur l'ouvrage intitulé *Kitāb-alagāni*, c'est-à-dire, *Recueil de chansons* », *Journal Asiatique* 3.6 (1838), p. 502.

19. De même, A.-L. de Prémare, *Les fondations de l'Islam. Entre écriture et histoire*, Paris 2002, 35, remarque que les anciennes sources chrétiennes, syriaques, n'appliquent jamais le nom de *muslim* aux Arabes envahisseurs, ce qui « donne à penser que les conquérants ne se désignaient pas eux-mêmes ainsi ».

Dans ces trois cas, le rapport du terme *‘ibād* avec la notion d’*islam* est évident. En outre, la Sourate 37 répète quatre fois (versets 40, 74, 128, 160 et, avec une variante 169) comme un refrain²⁰ la formule «à l’exception des serviteurs sincères de Dieu» (*illā ‘ibāda Llāhi l-mukhlaṣīna*)²¹. Or, qui sont ces *‘ibādu Llāhi l-mukhlaṣūna*? En S 3 : 139, 7 : 28, 10 : 23 (avec les doublures/variantes 29 : 65, 31 : 31), 39 : 2 (et 11, 14), 40 : 14, 65, 98 : 4, le culte qu’on doit rendre à Dieu est dit être *pur* (*mukhlis, al-khālīs*)²². Les prophètes (Abraham, Isaac et Jacob) sont rendus *purs* par Dieu pour la mémoire de la Demeure (apparemment de la Vie future – *akhlaṣnāhum bi khālīṣatin dhikra l-dāri*), phrase plutôt obscure qui cacherait un sens religieux profond. La première signification de *khlṣ* est selon Kazimirski «être tout blanc, candide, pur, sans tache», de sorte que pour bien saisir le sens fondamental du terme, il faut le comparer avec l’hébreu et l’araméen (syriaque), où *khlṣ* signifie «dépouiller». Ceci n’est pas sans rappeler le nom de la 112^e Sourate, *al-ikhhlās*, nom qui toutefois ne figure pas dans le corps du texte²³. Il s’agit donc vraisemblablement d’un ajout postérieur, mais qui pourrait être fort ancien et qui définit bien le sens du chapitre : la croyance en l’unicité de Dieu avec une foi réduite à l’essentiel, dépouillée de tout élément superflu. Le chapitre présente en outre un aspect fondamental de la prophétologie musulmane, qui définit le prophète comme le véhicule d’une entité sainte qui provient d’un principe totalement transcendant et insaisissable (*al-ṣamad*)²⁴.

Déjà les Ébionites avaient identifié ce principe avec le Christ qui fait tomber les anciens habits des hommes contre la robe glorieuse d’Adam dont le Christ s’était couvert avant le péché²⁵. Telle a été aussi la croyance des «robes blanches» (voir plus loin). Ainsi, les *‘ibādu Allāhi l-mukhlaṣūna* désigneraient ceux qui professent la foi de Muḥammad dans sa «blancheur», c’est-à-dire dans sa forme la plus pure.

20. Sur ce phénomène, cf. R. Blachère, *Introduction au Coran*, Paris 1959², p. 176-177.

21. R. Paret, *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*, Stuttgart 1980, p. 249 : «Die Deutung von *muḥlaṣ* (Passiv) is nicht sicher» ; D. Masson, *Le Coran*, p. 917 : «purs et dévoués». Sauf indication contraire, nous citons ici et ailleurs le Coran selon la traduction de Masson.

22. L. Gardet, «Ikhhlās», *EF* 3, p. 1086.

23. Paret, *Der Koran. Kommentar*, p. 530 : «Gemeint ist (...) die religiöse Haltung derer, “die ihren Glauben ganz auf Gott einstellen” (*aḥlaṣū dīnahum li-llāhi*, 4, 146)».

24. Voir nos art. «Die Vereinigung des Propheten mit seinem Gott», M. Gross & K.-H. Ohlig (éd.), *Schlaglichter. Die beiden ersten islamischen Jahrhunderte* (Inārah 3) Berlin 2008, p. 382 et «Melchisédech le Prophète éternel selon Jean d’Apamée et le monarchianisme musulman», *Oriens Christianus. Hefte für die Kunde des christlichen Orients* 96 (2012), p. 22-24.

25. Théodore bar Kōnī, *Livre des Scolies* 11 : 22, éd. A. Scher, *Livre des Scolies* I (CSCO 55/Syr. 19) Paris 1910, p. 301 (texte) = R. Hespel & R. Draguet (CSCO 431/Syr. 187), Louvain 1982, p. 224 (tr.).

Toutefois, les interprétations diverses qu'ont données les auteurs musulmans du terme *ikhhlās* ou *mukhlīs* montrent bien qu'ils n'en saisissaient plus la portée originale²⁶. Comme «circonstance de la révélation» du texte, Ṭabarī invoque tout au début de son commentaire sur la Sourate *al-ikhhlās* la question que posaient certains mécréants, voulant savoir d'où Dieu détiendrait son pouvoir. La réponse de la Sourate est alors que Dieu est autosuffisant, puisqu'Il est unique – c'est le monothéisme absolu, le monarchianisme de l'islam. L'idée au moins se retrouve dans un des poèmes du poète 'Adī b. Zayd²⁷.

La *blancheur des prophètes* apparaît dans la profession de foi proclamée par le Prophète lors de son entretien avec Abū 'Āmir. Ce dernier se disait prophète, professant la *ḥanīfiyya* et la religion d'Abraham. Muḥammad lui répondit alors que son *al-ḥanīfiyya al-samḥa*, c'est-à-dire son *ḥanīfisme* modéré, était «blanc et pur – *bayḍā wa naqīyya*»²⁸. Ibn Hishām nous apprend par ailleurs qu'Abū 'Āmir pratiquait la *tarahhub* (*qad tarahhaba* – «il adopta une vie monastique»), en mettant une robe de laine (*mish* – ce qui est le terme technique pour un habit monacal), «de sorte qu'on le nomma “le moine”» (*wa kāna yuqālu lahu l-rāhibu*). Pourtant, il paraît qu'Abū 'Āmir n'était pas vraiment un cénobite, comme l'observe justement Uri Rubin : «merely a kind of ascetic conduct resembling Christian manners only in its outer manifestations». Voilà un comportement pour le moins étrange : quelqu'un qui se comporte comme un moine sans l'être vraiment et qui se fait passer pour un prophète. En plus, Muḥammad lui ressemble étonnamment : tous deux prétendaient appartenir à un mouvement appelé *ḥanīfiyya*²⁹ !

Nous sommes ainsi de plus en plus portés à croire qu'il a dû exister une communauté religieuse, une catégorie de gens qui s'appelaient *ḥanīfs* et qui avaient l'apparence de moines en habit sans être des moines réguliers permanents. Mais qui étaient-ils alors ?

Une singulière rencontre au cimetière d'al-Ḥīra

Nous avons, en dehors du contexte musulman, un cas tout à fait comparable de quelqu'un qui avait l'apparence d'un moine sans l'être réellement : il s'agit d'un des souverains d'al-Ḥīra.

26. W. C. Chittick, *In search of the Lost Heart : Explorations in Islamic thought*, Albany NY 2012, p. 12.

27. Al-Isfahānī, *Kitāb al-Aghānī* 2, p. 26 ; M. Jabbār al-Mu'ayyid, *Dīwān 'Adī b. Zayd*, Baghdad 1965, p. 94 ; Quatremère, « *Kitāb-alagānī* », p. 476.

28. Ibn Hishām, *Sīrat al-Nabī*, éd. Muṣṭafā al-Saqā et al., t. 1/2, Le Caire 1937, p. 585 ; U. Rubin, « *Ḥanīfiyya* and Ka'ba. An inquiry into the Arabian pre-Islamic background of *dīn Ibrāhīm* », *Jerusalem Studies of Arabic and Islam* 13 (1990), p. 88-89 et notre art. « Prophéties oraculaires », p. 111-112.

29. Rubin, « *Ḥanīfiyya* and Ka'ba », p. 87.

Mais avant d'entrer dans les détails, écartons un malentendu. L'histoire concerne le roi al-Nu'mān I b. al-Shaqīqa (m. 418), qui se serait converti au christianisme à l'occasion d'un entretien qu'il aurait eu avec le fameux poète 'Adī b. Zayd. Or la chose semble chronologiquement impossible. 'Adī (m. ca. 600) a vécu sous le dernier souverain lakhmide al-Nu'mān III b. al-Mundhir IV³⁰. Tout comme son père Zayd, qui avait été le chef de la poste persane, 'Adī est entré au service du roi lakhmide comme conseiller, pour devenir ensuite secrétaire, ambassadeur et « drogman » du roi persan Chosroès en personne, avant de tomber en disgrâce auprès de Nu'mān b. al-Mundhir et de mourir misérablement en prison, malgré l'intervention ultime mais tardif du souverain persan³¹. 'Adī était surtout un poète doué. Certains de ses poèmes, conservés en des recueils ultérieurs, ont été composés en prison, en tant que supplications ou consolations concernant sa pénible situation. Le connaisseur de l'Arabie préislamique Hishām b. al-Kalbī (ca. 737-819 ou 821) lui avait consacré une monographie, malheureusement perdue, contenant une sélection de ses œuvres. Cependant, une série d'auteurs ont largement puisé dans ce florilège de ce collectionneur ancien, en premier lieu Abu l-Faraj al-Iṣfahānī dans son fameux *Kitāb al-Aghānī* écrit au x^e siècle³². Détail intéressant : selon Ibn Hajar al-'Asqalānī, Ibn al-Kalbī aurait été un *zindīq* avant de devenir musulman³³ ; par *zindīq* on entend généralement un manichéen.

'Adī b. Zayd était donc un personnage bien connu, ce qui expliquerait la confusion mentionnée. Faut-il en conclure que le roi converti était al-Nu'mān III (qui, en effet, est devenu chrétien) ou s'agit-il au contraire de Nu'mān I qui aurait alors discuté avec un poète inconnu sur la vanité des choses ? Bien que la première solution soit plus plausible, la question reste ouverte³⁴. L'épisode présente clairement des traits légendaires mais cela n'exclut pas qu'il puisse contenir des renseignements précieux et originaux sur les conditions religieuses des *'ibād*.

Selon Abu l-Faraj al-Iṣfahānī, un jour 'Adī accompagna le roi à cheval lors d'une excursion dans la campagne des environs d'al-Ḥīra, quand inopinément ils passèrent devant des tombaux³⁵. Ces derniers auraient très bien pu appartenir à des chrétiens, car nous savons qu'il y avait entre al-Ḥīra et al-Kūfa un certain nombre de mausolées monumentaux, dont ceux de certains évêques

30. F. Gabrieli, « 'Adī b. Zayd », *EF* 1, p. 202 ; Th. Hainthaler, « 'Adī ibn Zayd al-'Ibādī, the Pre-Islamic Christian poet of al-Ḥīra and his Poem Nr. 3 written in jail », *Parole de l'Orient* 30 (2005), p. 161-163.

31. Voir notre art. « Prophéties oraculaires », p. 105.

32. J. Horovitz, « 'Adī ibn Zayd, the poet of Hira », *Islamic Culture* 4 (1930), p. 31-32.

33. Ibn Hajar al-'Asqalānī, *Al-Iṣāba*, Calcutta 1856, p. 114 ; G. Monnot, *Islam et religions*, Paris 1986, p. 33 n. 4.

34. Horovitz, « 'Adī ibn Zayd », p. 161 ; Toral-Niehoff, *Al-Ḥīra*, p. 185-186.

35. A. Talib, « Topoi and topography in the histories of al-Ḥīra », Ph. Wood, *History and identity in the Late Antique Near East* (Oxford Studies in Late Antiquity) New York, p. 131-132.

(*diyārāt al-asāqif*)³⁶. 'Adī interrogea alors son maître : «savez-vous ce que disent ces tombeaux?» Le texte implique que le roi ne pouvait lire l'inscription tombale qui était soit en syriaque, soit plus probablement en grec. Alors le poète a lu : «Comme vous nous étions, comme nous vous serez» ou, selon une autre version, peut-être à partir d'un monument avoisinant : «Nous étions comme vous jusqu'au moment où nous avons changé et ainsi que nous sommes, vous serez»³⁷. Il s'agit d'un *topos* bien connu qui se retrouve dans certaines inscriptions funéraires antiques d'inspiration hermétique et orphique (comme p.ex. οὐκ ἦμην, ἐγενόμην, οὐκ εἰμί, οὐ μέλει μοι – *quod fueram non sum sed rursum ero quod modo non sum*) et qui indiquent que le défunt espère de se libérer du retour éternel, dans le cycle terrestre de la génération et de la corruption, afin d'entrer dans le monde intemporel. Le texte qui nous est transmis par les auteurs arabes est donc certainement une reproduction assez fidèle d'une inscription authentique. Proche d'une série d'inscriptions de Rome ou d'origine nord-africaine³⁸, où la présence manichéenne était également importante (pensons à St. Augustin comme illustre exemple), la citation semble une fois encore nous orienter vers un milieu chrétien hétérodoxe, peut-être manichéen, ce qui nous suggère déjà que le christianisme auquel le roi aurait pu se convertir appartenait également à une telle forme d'hétérodoxie.

'Adī récita alors un poème qui n'aurait pas laissé le roi indifférent, car celui-ci manda son fidèle compagnon : «Viens ce soir chez moi pour connaître ma condition (*ḥālī*)» ; en effet, la nuit tombée, le poète trouva le roi enveloppé dans une robe de laine (*misūh*), devenu chrétien et même moine (*tarahhaba*)³⁹. Il est frappant qu'al-Isfahānī utilise ici exactement les mêmes termes qu'Ibn Hishām pour décrire la conversion d'Abū 'Āmir. Cependant comme Uri Rubin nous doutons que quelqu'un comme le roi Nu'mān se serait converti et devenu moine en une seule journée. Quoi qu'il en soit, son habit monacal serait une indication supplémentaire sur son appartenance à une certaine *ḥanīfiyya* – celle des '*ibād*.

36. Toral-Niehoff, *Al-Hīra*, p. 178.

37. Abu l-Faraj al-Isfahānī, *Kitāb al-Aghānī* 2, p. 34 (éd. Būlāq), traduit et commenté par Quatremère, «*Kitāb-alagānī*», p. 503 (il s'agit parfois plutôt d'une paraphrase que d'une traduction) ; Horovitz, «*'Adī ibn Zeyd*», p. 55.

38. *Corpus Inscriptionum Latinarum*, vol. 6 : *Inscriptiones Urbis Romae Latinae*, partie II, éd. G. Henzen (e.a.), *Collegia funeraticia*, Berlin 1882, p. 1624, n° 13528 ; J. Carcopino, *Aspects mystiques de la Rome païenne*, Paris 1941, p. 221-234.

39. Al-Isfahānī, *Kitāb al-Aghānī* 2, p. 34, Quatremère, «*Kitāb-alagānī*», p. 504 ; Horovitz, «*'Adī ibn Zeyd*», p. 56 ; Talib, *Topoi and topography*, p. 132.

Une course chevaleresque

Revenons au poème de ‘Adī qui aurait été la cause de la conversion du roi. Ce texte, d’une grande richesse, nous est d’une importance capitale. Voyons cela d’un peu plus près.

Apparemment il s’agit d’un poème que ‘Adī composa pour expliquer le premier verset lu sur la tombe : « Ô vous, cavaliers galopants, qui vous empressez sur terre » (*ayyuha l-rukub al-makhbūna* – ‘*ala l-arḍi al-majdūna* – suit alors le verset qui évoque la vanité de ce qui est temporel et que nous venons de mentionner)⁴⁰. ‘Adī enchaîne et affirme que tout a une fin (*‘alā qarn al-zawāl* – verset 1) : tout, même les montagnes qui entourent le paysage, n’ont qu’une existence éphémère. Innombrables furent les compagnies de cavaliers (*rubba rakbi* – verset 3) qui sont passés par là, dont brillaient les housses ornant l’encolure. Heureux un court moment, ils furent ravis par la mort avec la rapidité de l’éclair (verset 6).

Des chevaliers similaires apparaissent dans le poème magnifique qu’est la Sourate 100 dite des « Coursiers rapides » (*al-‘ādiyāt*). Ils font pour ainsi dire écho aux chevaux de la vision de ‘Adī à la nécropole d’al-Ḥīra : *Par les coursiers rapides et haletants ! Par ceux qui font jaillir des étincelles (qadh).* Même image de l’éclat que produit l’apparition des chevaux ! Mais le temps est inexorable : *Ne sait-il donc pas (l’homme ingrat) qu’au moment où le contenu des tombes sera bouleversé (...) ce Jour-là, leur Seigneur sera parfaitement informé* (versets 9-11).

Tout comme son maître, ‘Adī lui aussi se fit moine. Dans un poème écrit en prison, il s’adresse ainsi au roi : « Que Dieu accepte mon serment (*iqbal ḥalfī*), en tant qu’ermite j’exprime ma supplication (*la ‘ubayd kalim^{an} ṣallā ja’r*), les entrailles palpitant, dans le sanctuaire (*haykal*) »⁴¹. Cependant, tout comme Nu‘mān, nous savons que ‘Adī n’était pas devenu moine au sens courant, puisqu’il était marié à la princesse Hind bint Nu‘mān – la fille du roi Nu‘mān III⁴². Après le décès de son mari, celle-ci se retirera dans le couvent qui portait son nom⁴³. La question se pose une fois encore, toujours de manière de plus en plus précise : ‘Adī était-il membre d’une communauté chrétienne « hétérodoxe », celle des soi-disant ‘*ibād*, menant une vie semi-monacale et professant une forme de *ḥanīfiyya*, tout comme son suzerain Nu‘mān ?

40. Al-Isfahānī, *Kitāb al-Aghānī* 2, p. 34.

41. Al-Isfahānī, *Kitāb al-Aghānī* 2, p. 25, Quatremère, « *Kitāb-alagāni* », p. 475 ; Horovitz, « ‘Adi ibn Zeyd », p. 46.

42. Hainthaler, « ‘Adi ibn Zayd », p. 161.

43. Horovitz, « ‘Adi ibn Zeyd », p. 56-59.

Dans la suite du poème, 'Adī exprime sa conviction que la vérité triomphera, puisque *wa ladā Allāh mina l-'ilm al-musarra* – «à Dieu appartient la connaissance de ce qui est caché»⁴⁴. L'expression est quasiment coranique ; on pense par exemple à Sourate 5, verset 109 : *innaka anta 'allāmu l-ghuyūb*, ou bien, moyennant (presque) les mêmes mots, Sourate 12, verset 19 : *wa asar-rūhu (...) wa Llāhu 'alīmu bimā ya'malūna* ou encore Sourate 2, verset 77 : *anna Allāha ya'lamu mā yusirrūna*. L'expérience religieuse de la rencontre mystique est dans les deux cas de 'Adī et du Prophète Muḥammad formulée d'une manière remarquablement similaire, y compris pour ce qui est la vie contemplative en solitude, d'une certaine durée mais temporaire.

Baqqa

Une même pensée est reprise dans la conclusion du poème le plus long que 'Adī a écrit en prison et qui a déjà fait l'objet d'une analyse par Theresia Hainthaler : «Or, moi, je remets aujourd'hui ma cause au Seigneur, qui est proche et qui exauce (*ilā Rabbīn qarībīn mustajībī*)»⁴⁵. Le Coran (11 : 61) proclame presque textuellement la même idée : «Mon Seigneur est proche et Il exauce» – *inna Rabbī qarīb^{un} mujīb^{un}*.

Cet exemple d'une concordance presque littérale avec le Coran confirme ce que nous apprend al-Jāhīz, à savoir que l'on prétendait qu'un des prophètes concurrents de Muḥammad, Musaylima, avait recueilli ses incantations et poèmes sur les marchés persans⁴⁶. On pouvait donc entendre en Iran des éléments de la poésie de Musaylima et de Muḥammad. L'idée de se fier à Dieu est d'ailleurs récurrente dans le Coran (Sourate 114 : 1 : *a'ūdhu bi Rabbi al-nāsi*) ; *al-wakīl* (Sourate 6 : 102) est un des beaux Noms d'Allah.

Le caractère monothéiste, voire chrétien de la religion de 'Adī b. Zayd ne fait pas l'ombre d'un doute⁴⁷. Il apparaîtra de façon encore plus claire dans un poème sur la création. Après l'évocation d'une ondée, sous l'influence astrale de la «denture d'un chien» (la Canicule?) et des Pléiades, puis de la citerne dans laquelle il languit (à l'exemple de Jérémie 38 : 6?), deux images qui

44. Al-Isfahānī, *Kitāb al-Aghānī* 2, p. 25, Quatremère, «*Kitāb-alagānī*», p. 475 ; Horovitz, « 'Adī ibn Zayd », p. 47.

45. Al-Isfahānī, *Kitāb al-Aghānī* 2, p. 25 (avec erreur : *mustakhīb*) ; M. Jabbār al-Mu'ayyid, *Dīwān 'Adī b. Zayd*, Bagdad 1965, p. 41 ; Quatremère, «*Kitāb-alagānī*», p. 474 ; Horovitz, « 'Adī ibn Zayd », p. 46.

46. Al-Jāhīz, K. al-Ḥayawān 4, p. 369-370 ; M. Lecker, « Were customs dues levied at the time of the Prophet Muḥammad ? », *Al-Qantara* 22 (2001), p. 31 et notre art. « Prophéties oraculaires », p. 107-108.

47. L. Cheikho, *Le christianisme et la littérature chrétienne en Arabie avant l'Islam*, Beyrouth 1913-1923, p. 428 ; C. Hechaimé, *Louis Cheikho et son livre « Le christianisme et la littérature chrétienne en Arabie avant l'Islam »*, Beyrouth 1967, p. 162 ; Toral-Niehoff, *Al-Ḥīra*, p. 148-150.

symbolisent le sort malheureux du poète⁴⁸, l'auteur s'inquiète de l'eau qui submerge la vallée. Le thème du *wādī* où s'attarde le poète est également un *topos* de la littérature préislamique, qui se trouve aussi dans le Coran (Sourate 26, verset 224-226), ainsi que l'a bien montré Thomas Bauer⁴⁹. Puis, 'Adī invoque (vers 10) le Maître de La Mecque et de la Croix (*Rabbu Makkata wa l-ṣalībi*)⁵⁰.

Ce verset est intéressant pour deux raisons. Il semble confirmer que, du temps de 'Adī b. Zayd, le temple de La Mecque avait au moins en partie été christianisé⁵¹. Le Seigneur de La Mecque pourrait alors être le Dieu des chrétiens (le crucifié = Christ?). Toutefois, cela n'est même pas nécessaire, car il y a une seconde possibilité. Nous venons de rappeler Musaylima, qui aurait visité les marchés persans ; en fait, al-Jāḥiẓ énumère les marchés de Baqqa, d'al-Anbār et d'al-Ḥīra – Baqqa étant un château sur l'Euphrate (il s'agirait d'ailleurs des endroits où aurait été inventé l'alphabet arabe)⁵². Or, le nom de Baqqa semble apparaître également, sous une forme légèrement différente (avec *kāf* ou lieu de *qāf*, il est vrai⁵³) dans le Coran (3, versets 96-97), comme l'endroit du premier temple abrahamique : *Le premier Temple qui ait été fondé pour les hommes est, en vérité, celui de Bakka : il est béni et il sert de Direction aux mondes. On trouve des Signes évidents dans ce lieu où se tenait Abraham. Quiconque y pénètre est en sécurité. Il incombe aux hommes – à celui qui en possède les moyens – d'aller, pour Dieu, en pèlerinage à la Maison*⁵⁴.

48. Hainthaler, « 'Adī ibn Zayd », p. 166-167.

49. Bauer, « The relevance of early Arabic poetry », p. 716-720, 725-730.

50. Al-Iṣfahānī, *Kitāb al-Aghānī* 2, p. 24 ; Jabbār al-Mu'ayyid, *Dīwān 'Adī b. Zayd*, p. 38 ; Quatremère, « *Kitāb-alagānī* », p. 473 ; Horovitz, « 'Adī ibn Zayd », p. 45.

51. Voir F. Gabrieli, « 'Adī b. Zayd, il poeta di al-Ḥīrah », *Atti della Accademia nazionale dei Lincei* 345. Ser. VIII : Rendiconti. Classe di scienze morali, storiche e filologiche 3 (1948), p. 84 ; M. J. Kister, « Khuzā'a », *Elp* 5, p. 77 ; G. Lüling, *Die Wiederentdeckung des Propheten Muhammad. Eine Kritik am « christlichen » Abendland*, Erlangen 1981, p. 144, 165 et notre art. « Ville céleste, ville sainte, ville idéale dans la tradition musulmane », *Acta Orientalia Belgica* 24 (2011), p. 124-125.

52. Lecker, « Customs », p. 31 et notre art. « Prophéties oraculaires », p. 101.

53. La permutation de *qāf* avec *kāf* est très fréquente dans la Péninsule et en Syrie et ce déjà à l'époque classique, cf. C. de Landberg, *Études sur les dialectes de l'Arabie méridionale* 1, *Ḥaḍramūt*, Leyde 1901, p. 131. Le fait qu'on ne savait plus de quel lieu il s'agissait a pu contribuer à la confusion.

54. Le texte rappelle le *Premier Livre des Chroniques* 22 : 7-9, où David dit à son fils Salomon : « Mon fils, j'ai désiré bâtir une maison pour le nom de Yahvé mon Dieu. Mais la parole de Yahvé me fut adressée : (...) Voici qu'un fils t'est né ; (...) c'est en ses jours que je donnerai à Israël paix et tranquillité [sécurité]. Il bâtira une maison à mon nom ».

Les anciens commentateurs se sont appliqués à expliquer que *Bakka* est un autre nom désignant La Mecque⁵⁵ ou la vallée dans laquelle cette ville se situe⁵⁶, et qui serait mentionnée en tant que *Baka* en *Psaume* 84, verset 7 : *Quand ils passent au val du Baumier* (bā'emeq ha-bākā), passage dont l'interprétation est incertaine⁵⁷.

Cependant, des auteurs musulmans nous ont transmis une inscription en syriaque, découverte dans la *Ka'ba* en 608, et qui, selon la traduction qu'en donnent ces auteurs, mentionne le Seigneur de *Bakka* : *anā Allāh dū Bakka*, texte qui par ailleurs semble faire allusion à la religion *ḥanaḫ*⁵⁸. Ce témoignage semble confirmer l'origine syriaque du nom, en même temps que celui de La Mecque⁵⁹.

Or, assez étrangement, le nom habituel de la ville de La Mecque ne se trouve qu'une seule fois dans le Coran (Sourate 48, verset 24 : *C'est lui qui a écarté leurs mains de vous et d'eux vos mains, dans la vallée de la Mekke*)⁶⁰. Avant le Coran, le nom n'est guère attesté⁶¹. Mis à part un texte secondaire, traduit du grec, assez confus d'Ammien Marcellin et de Pline, il n'y a que Ptolémée qui, sans précision aucune, mentionne une ville arabe nommée Μακοράβα (var. : Μακοβάρα)⁶². Selon une interprétation très répandue, il s'agirait de La Mecque, bien que cette identification ait été vivement contestée

55. A. H. Fatani, « ka'ba/al-bayt al-'atīq », O. Leaman, *The Qur'an : an encyclopedia*, Londres – New York 2006, p. 337.
56. D. C. Peterson, *Muhammad, Prophet of God*, Michigan – Cambridge 2001 (2007²), p. 22-25.
57. Le baumier étant un arbuste qui pousse sur un sol aride, sa présence dans une vallée qui selon le psaume constitue la dernière étape du pèlerinage vers Jérusalem, indique un *vallon sec* ; de même la racine arabe apparentée *baka'a* indique la *sécheresse* (et en particulier un manque de lait), de sorte que le mot biblique ne serait pas un nom propre, mais semble plutôt une métaphore pour une sinistre vallée de la mort, cf. W. Gesenius, *Handwörterbuch über das Alte Testament*, Leipzig 1895, p. 103 ; E. Pannier, *Les Psaumes* (La Sainte Bible 5), Paris 1937, p. 338 ; J. Feliks, « Baka », B. Reicke, *Biblich-historisches Handwörterbuch*, Göttingen 1962, s.v. ; F.-L. Hossfeld & E. Zenger, *Psalmen 51-100* (Herders theologischer Kommentar zum Alten Testament), Fribourg 2000, p. 518. Nous citons les textes bibliques selon la traduction de La Bible de Jérusalem.
58. Azraqī, *Chroniken der Stadt Mekka* 1, Leipzig 1858, p. 106-107 ; Ibn Ishāq, *Sīra*, vol. 1, p. 196 ; Guillaume, *Life of Muhammad*, p. 85-86 ; Lüling, *Wiederentdeckung*, p. 144 et notre art. « Ville céleste », p. 123.
59. Cf. C. Luxenberg, *Die syro-aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache*, Berlin 2004², p. 335 : « ... daß Mekka ursprünglich eine aramäische Ansiedelung war », bien que nous ne partageons pas l'étymologie qu'il propose pour le nom de La Mecque.
60. G. Flügel, *Concordantiae Corani Arabicae*, Leipzig 1898, p. 182.
61. Ce qui est un argument important pour la thèse de P. Crone, *Meccan trade and the rise of Islam*, New Jersey, Princeton 1987, p. 134.
62. Ptolémée, *Manuel de Géographie* 6 : 7.32 ; Pline l'Ancien, *Histoire Naturelle* 6 : 150 (*portus Mochorbae*) ; Ammien Marcellin, *Res Gestae* 23 : 6.47 ; E. Glaser, *Skizze der Geschichte Arabiens von den ältesten Zeiten bis zum Propheten Muḥammad* 2, Berlin 1890, p. 235 (« Macoraba = Makrab oder Mikrāb, Tempel = Mekka ») ; A. Grohmann, « Makoraba », *RE*² 27 (1928), col. 807-808 ; A. J. Wensinck & J. Jomier, *Ka'ba*, *RE*² 4, p. 330, 332, W. Montgomery

par Patricia Crone⁶³, qui signale en passant que Ptolémée indique ailleurs une ville arabe portant le nom de Μόκα, qui aurait plus forte chance de correspondre à La Mecque⁶⁴. Toutefois, si l'identification avec La Mecque s'avérait exacte, on devrait accepter l'étymologie basée sur le mot *mikrāb*, signifiant un sanctuaire (peut-être en rapport avec l'éthiopien *mekwerāb* avec le même sens⁶⁵) dont *makka* serait alors une forme abrégée⁶⁶. D'autre part, la racine arabe *krb* doit être rapprochée du syriaque *qrb* (p.ex. en *qūrbānā* signifiant l'anaphora, la prière eucharistique et la Communion)⁶⁷. Remarquablement, on voit ici apparaître la même confusion entre *kāf* et *qāf*, mais dans le sens inverse.

L'étymologie exacte du nom de la ville de La Mecque reste ainsi hautement incertaine et spéculative. Si *makka* était réellement une forme abrégée, on pourrait se demander comment et pourquoi elle a été générée. Le texte du *Psaume* 84 pourrait avoir joué un rôle, tandis qu'il paraît évident que des Arabes ont depuis toujours essayé d'identifier le lieu où s'est établi Ismaël dans leurs terres. À notre avis, c'est ce qu'ont dû faire aussi les Arabes vivant en Mésopotamie dans le royaume d'al-Ḥīra et alentours. Il n'est pas exclu qu'ils aient ainsi situé le sanctuaire et le lieu où Ismaël s'est établi dans la forteresse de *Baqqa*. Puis, quand les Jurhum se sont établis au Ḥijāz, ils ont identifié *Baqqa* avec l'ancien sanctuaire de *Makoraba*, sous forme abrégée, de sorte qu'à l'époque musulmane, le nom de *Bakka* indiquera dorénavant le temple proprement dit, tandis que *Makka* signifie la ville entière.

En une première conclusion, nous voudrions formuler l'hypothèse suivante : le nom de La Mecque n'existait sans doute guère avant l'islam, ainsi que Patricia Crone et Michael Cook l'ont bien remarqué⁶⁸. Il s'agit probablement d'une forme abrégée d'un nom, mais qui était en même temps un nom nouveau, développé par une communauté qui s'y est établie à partir de l'enclave arabe mésopotamienne de la ville d'al-Ḥīra. Ces Arabes sédentarisés savaient qu'ils vivaient près de la région natale de leur ancêtre Abraham et ils ont pu y localiser le temple fondateur de leur nation. Quand ils sont allés vivre au Ḥijāz, ils ont identifié leur temple de *Baqqa* avec celui de La Mecque, de

Watt, « Makka », *EF* 6, p. 144 ; B. Wheeler, *Mecca and Eden. Ritual, relics and territory in Islam*, Chicago 2006, 27-28.

63. Crone, *Meccan trade*, p. 135-136.

64. Ptolémée, *Manuel de Géographie* 5 : 17.5 ; Crone, *Meccan trade*, p. 136 n. 17.

65. Grohmann, « Makoraba », col. 807. Selon F. Praetorius, « Äthiopische Etymologien », *ZDMG* 61 (1907), p. 621-622, le *mikrāb* de l'arabe méridional serait plutôt à la base du mot *mekwerāb* éthiopien, tandis que celui-ci aurait été emprunté à son tour de façon secondaire par l'arabe en tant que *miḥrāb* (pour la direction de la prière).

66. M. Rodinson, *Mahomet*, Paris 1968 (1994), p. 65.

67. Voir notre art. « Ville céleste », p. 122.

68. P. Crone & M. Cook, *Hagarism. The making of the Islamic world*, Cambridge 1977, p. 22 ; Crone, *Meccan trade*, p. 134.

sorte que la tradition musulmane ultérieure ait pu considérer *Bakka* comme un autre nom de leur ville, La Mecque. Le poème de 'Adī b. Zayd semble témoigner d'une telle identification.

La Création du Monde et l'apparition de l'homme

Parmi les poèmes de 'Adī que la tradition musulmane nous a conservés et dont le caractère chrétien semble évident, se trouvent deux pièces au sujet de la Création de l'Univers et du premier couple humain. Le premier poème, le plus circonstancié, a dû être reconstitué à partir de différents témoins qui n'en citent que des fragments⁶⁹. Il a récemment fait l'objet de deux études, celles de Isabel Toral-Niehoff et de Kirill Dmitriev, dont les résultats sont parfois contradictoires. Ceci provient, croyons-nous, du préjugé selon lequel 'Adī en tant que *'ibād* a nécessairement été un nestorien, selon une remarque incidente de Mas'ūdī⁷⁰. Toral-Niehoff s'est limitée à analyser le corps du poème (vers 8 et suivants), mais l'introduction est au moins aussi significative : elle permet de déterminer le genre auquel appartient le texte.

Le poème est introduit par un court dialogue (*isma'*) et présente ainsi un nombre de caractéristiques homilétiques. En Syrie, les sermons versifiés étaient très en vogue, puisqu'ils permettaient aux fidèles catéchètes de les apprendre par cœur, ce que souligne d'ailleurs 'Adī de façon explicite : *pour que tu puisses le reproduire – idā mā sā'il^{um} sa'ala*. Ce caractère parénétique et homilétique tellement propre à la littérature syriaque, est une marque d'authenticité⁷¹. La forme du *mēmra* syriaque a d'ailleurs fortement influencé le style du Coran⁷².

Le poème contient en outre une série de termes, qu'on retrouve également dans le Coran. Tout d'abord, il y a le mot *āyāt* : « Comment le Dieu de la Création a fait apparaître sa grâce parmi nous et nous a fait connaître ses premiers signes » – *wa 'arrafanā āyātahu l-uwala*. Le mot *āyāt* semble apparaître en son sens fondamental de *décrets de la révélation oraculaire*, ce que les versets du Coran, les *āyāt*, auraient été à l'origine également⁷³. Selon certains, il s'agirait d'un emprunt à la langue syriaque : *ātā* signifie un « signe », mais également un « gage », un « engagement », une « convention », « alliance » – διαθήκη (bien que cette étymologie pose des problèmes d'ordre phonétique ;

69. L'édition la plus complète est maintenant celle de Dmitriev, « The creation of the world », p. 353 n. 24, 378-383, qui a amendé Jabbār al-Mu'ayyid, *Dīwān 'Adī b. Zayd*, p. 158-160.

70. Toral-Niehoff, « Schöpfungsgedicht », p. 236, 253, cf. *supra*, note 16.

71. Dmitriev, « The creation of the world », p. 353-355.

72. C. Gilliot, « Le Coran, production littéraire de l'Antiquité tardive ou Mahomet interprète dans le "lectionnaire arabe" de La Mecque », *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée* 129 (2011), p. 34 et notre art. « Fardes », p. 146.

73. M. Sfar, *Le Coran est-il authentique ?*, Paris 2000, p. 63.

plus loin, nous proposerons une solution complètement différente⁷⁴). Dans le cas du poème de 'Adī, ces décrets sont les paroles créatrices – selon la tradition juive ultérieure : celles des dix Commandements – que prononça le Seigneur au commencement de son œuvre créatrice – « *bəreshīt...* ». Il faudrait donc plutôt traduire : « [...] a fait connaître ses premières Paroles ». Quant à l'hémistiche précédent, qui fait état des bénéfices que Dieu fit apparaître, *ni'ma* y correspond certes à la grâce (χάρις) de la tradition chrétienne⁷⁵, mais l'expression est plus riche encore, car le terme contient la racine de l'adverbe affirmatif *na'm*. Il nous rappelle quelque peu le *sic placitum* du *sator* Jupiter dans la grande prophétie de l'*Énéide* (chant I, versets 254 et 283), la divinité suprême qui en toute sérénité (notion que contient également la racine arabe) et par un seul geste de sa tête peut déclencher toute la création, en disant *na'm* à la création, comme dans la formule bien connue *kun fa yakūnu* (Sourate 36, verset 82). D'ailleurs le Coran, en Sourate 35, verset 3, établit ce même rapport entre *ni'ma* et le créateur : « Souvenez-vous des bienfaits (*ni'mata*) de Dieu envers vous ! Existe-t-il, en dehors de Dieu, un créateur (*khāliq*) qui vous accorde, du ciel et de la terre, ce qui est nécessaire à votre subsistance ? ». La fonction active de cette grâce ou charité que désigne le mot *ni'ma* a été bien soulignée par Meir Bravmann⁷⁶. Dans le cas qui nous occupe, il s'agit de la grâce créatrice divine dirigée vers le monde. Cependant, plus important est à présent de constater que 'Adī b. Zayd utilise ces deux mots, *āyā* et *ni'ma* comme des théologoumènes, dans leur sens original d'oracle qui rend manifeste les choses créées, sens qui précède celui qui est contenu dans le Coran, afin de définir la création en tant que « manifestation of the divine Word (λόγος) and as such has to be understood as the first act of revelation »⁷⁷.

Puis, lorsque 'Adī b. Zayd évoque le début de la création, il observe que le soleil est instauré comme *un corps qui n'est point caché* (*miṣr^{an} lā khafā'a bihi*) : remarque qui à première vue est bien étrange⁷⁸. Le sens semble pourtant clair : selon St. Éphrem par exemple, Dieu se cache derrière une limite qui encercle le centre du Paradis, comparable au *Lotus de la Limite* qui figure dans

74. Le problème est l'absence du *t* dans le mot arabe (tandis que la racine syriaque est *atha*). Toutefois, comme l'observe bien A. Jeffery, *The foreign vocabulary of the Qur'an* (Gaekwad's oriental series 79), Baroda (India) 1938 (= *Texts and Studies on the Qur'an* 3, Leyde 2007), p. 72, l'absence du *t* ou *ṭ* du mot arabe s'explique mieux par la racine hébraïque 'wh (= 'w' en syriaque), ce que semble oublier C. Luxenberg, « Die syrische Liturgie und die "geheimnisvollen Buchstaben" im Koran », M. Groß & K.-H. Ohlig (édd.), *Schlaglichter. Die beiden ersten islamischen Jahrhunderte* (Inārah 3), Berlin 2008, p. 426-435. Voir en outre ci-dessous, note 156.

75. Comme dans la phrase de l'Épître de St. Paul, *Tite 2 : 11* : Ἐπεφάνη γὰρ ἡ χάρις τοῦ Θεοῦ σωτήριος πᾶσιν ἀνθρώποις, que Dmitriev, « The creation of the world », p. 354 cite sans indication précise.

76. M. M. Bravmann, *The spiritual background of early Islam*, Leyde 1972, p. 90-92.

77. Remarque excellente de Dmitriev, « The creation of the world », p. 356.

78. Dmitriev, « The creation of the world », p. 359 : « The statement (...) remains unclear » ; mais Dmitriev présente une traduction légèrement différente de la nôtre (« a limit that has no veil »).

le Coran (Sourate 53, 14-16)⁷⁹. Or, la lecture attentive des longues élaborations de Jacques d'Édesse dans le quatrième traité de son Livre sur la Création (*Hexaemeron*), montre que le soleil fournit une image pour la toute-puissance du créateur qui illumine toute la création⁸⁰, mais la continuité entre la lumière du soleil et celle des autres astres, éclairant ensuite notre terre, est ininterrompue, du fait que le soleil n'est pas divin, mais tout simplement un objet qui fait partie de la création matérielle : jour et nuit se suivent dans une évolution ininterrompue. C'est pour cette raison que rien ne *cache* le soleil, comme le dit expressément 'Adī ; il n'y a entre nous et le soleil aucun voile, aucune limite nous séparant de lui. La cosmologie du Coran attache beaucoup d'importance à cette notion du voile (*ḥijāb*). Un voile est placé sur les cœurs des incroyants (Sourate 6 : 25 etc.), un voile sépare la parole divine de sa créature qui l'écoute (Sourate 42 : 51), un voile sépare le Paradis de l'Enfer. Une fois de plus, on remarque comment la présentation de 'Adī se rattache à la tradition exégétique syriaque, tout en se situant à mi-chemin *entre* celle-ci et le Coran⁸¹.

Ensuite, 'Adī décrit la création de l'homme. Deux verbes sont ici utilisés : *ṣwr* et *jbl*, qui tous les deux proviennent de paroles bibliques et qui ont également une origine syriaque⁸². Ainsi nous lisons : « Enfin Dieu forma l'homme ; Dieu prit de l'argile et la forma » – *fa akhadha Allāhu min ṭīna fa ṣawwarahu*. Dans le Coran, le verbe *ṣwr* (à la deuxième forme) ne se réfère pas à la création proprement dite (ce qui est indiqué par *khlq*), puisque Dieu n'a pas créé Adam *ex nihilo*, mais bien à partir d'une matière déjà existante – l'argile⁸³. Ceci dit, le verbe *ṣwr* est en ce sens un emprunt au syriaque, apparaissant dans le Coran sous diverses formes, qui supposent déjà une évolution sémantique complexe⁸⁴. 'Adī témoigne une fois de plus de l'existence d'un tel sens à l'époque préislamique, de même que le terme qui désigne la matière avec laquelle Adam fut créé : *ṭīn*. Dans le Coran, c'est le mot spécifique pour indiquer la matière avec laquelle l'homme a été créé (8 fois : *Sourate* 6, verset 2 ; 7 ; v. 11 ; 17, v. 63 ; 23, v. 12 ; 32, v. 7 ; 37, v. 11 ; 38, v. 71, 77, le mot étant encore utilisé 4 fois dans un autre contexte). Or, le terme est syriaque et semble même provenir de la Syrie orientale (la *Peshīttā* rend le mot en *Genèse* 1 par '*aphrā*'), puisqu'il y est entré dans la langue iranienne, « and it was probably from the

79. Ephrem, *De Paradiso* 5, verset 11 et 15, verset 2, cf. nos art. « Die Vereinigung des Propheten », p. 371-372 et « Âges ou anges ? », p. 221.

80. I. Edesseni, *Hexaemeron*, éd. J.-B. Chabot, CSCO 92 Syr 44, Louvain 1932, p. 182 (= p. 154 – trad. A. Vaschalde) ; voir également *Le commentaire sur Genèse-Exode 9,32 du manuscrit (olim) Diyārbakır 22*, éd. L. Van Rompay, CSCO 483 Syr 205, Louvain 1986, p. 5-6 (= p. 8-9 – trad.).

81. H. Toelle, « Vêtements », M. A. Amir-Moezzi (éd.), *Dictionnaire du Coran*, Paris 2007, p. 906.

82. Dmitriev, « The creation of the world », p. 364, se référant à Gen. 2 : 7 dans la version syriaque, avec le verbe *gbl*.

83. R. Arnaldez, « Khalk », *EF* 4, p. 1013-1014.

84. Jeffery, *Foreign vocabulary*, p. 201 ; Luxenberg, « Syrische Liturgie », p. 420.

same source that it came as an early borrowing into Arabic»⁸⁵. Ce détail permet de délimiter de manière plus précise la région d'où proviendrait le langage coranique, puisque cela coïncide exactement avec le contexte dans lequel 'Adī b. Zayd a composé ses poèmes : une communauté arabophone, chrétienne de provenance syriaque, proche de l'empire iranien sassanide. On comprend parfaitement pourquoi un auteur tel que 'Adī parlait et écrivait un arabe plein d'emprunts à la langue des chrétiens syriens : le syriaque. C'est précisément cet idiome qui a été introduit au Hedjaz et qui a contribué à former la langue du Coran.

Le poème de 'Adī insiste aussi sur le fait qu'Adam est créé comme un être parfait (*tamma*) qui se tient debout (*i'tidala* – vers 9). Le contraste entre le serpent qui sera condamné à se traîner à plat ventre et Adam qui est destiné à ressusciter est évident et se rattache à des spéculations typiquement syriennes sur la résurrection, liées aux termes *qiyāma* et du *maqām*, ainsi qu'à la *στάσις* des ascètes⁸⁶. Tout homme, à l'exemple de l'homme parfait et primordial qu'est l'Adam archétypique, attend sa résurrection. Dans le Coran et la tradition musulmane, le Prophète Muḥammad (parfois également un autre prophète comme Abraham) est le premier à être ressuscité, selon les descriptions grandioses du *yawm al-qiyāma*⁸⁷.

L'idée que l'homme est destiné à se redresser en vue de la résurrection, est également entrée dans la tradition musulmane⁸⁸. Elle est un des principes de base de la spiritualité syriaque, qui en est certainement la source⁸⁹. Kirill Dmitriev⁹⁰ réfère à la *Caverne des Trésors* – texte que nous devons encore invoquer souvent, datant probablement de la fin du VI^e siècle et écrit quelque part dans l'empire sassanide⁹¹ dans la tradition épiphémienne. Ce texte raconte

85. Jeffery, *Foreign vocabulary*, p. 208 ; C. Pennacchio, *Les emprunts à l'hébreu et au judéo-araméen dans le Coran*, Paris 2014, p. 71 ; Dmitriev, « The creation of the world », p. 364.

86. Voir nos art. « Syméon stylite l'ancien. Le Saint qui s'est fait colonne », *Acta Orientalia Belgica* 10 (1995), p. 118-121 et « Le *Maqām* d'Ibrāhīm », dans L. Denooz & X. Luffin, *Autour de la géographie orientale... et au-delà, en l'honneur de J. Thiry* (Lettres orientales 11 du Centre d'études comparées des civilisations anciennes de l'Université Libre de Bruxelles) Bruxelles 2006, p. 214-216 ; Dmitriev, « The creation of the world », p. 374.

87. P. Ballanfat, « Résurrection », Amir-Moezzi, *Dictionnaire du Coran*, p. 747.

88. Cf. H. Corbin, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabī*, Paris 1958², p. 181 ; Chr. Jambet, *La grande résurrection d'Alamūt*, Paris 1990, p. 124-129, 179-183 ; D. De Smet, « Isma'īli-Shi'ī visions of Hell : from the "spiritual" torment of the Fāṭimids to the Ṭayyibī Rock of Sijjīn », Chr. Lange (éd.), *Locating Hell in Islamic Traditions* (Islamic History and Civilization), Leyde 2015, p. 243, 252-253.

89. Jeffery, *Foreign vocabulary*, p. 244 ; W. Grundmann, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* 7, Stuttgart, 1964, p. 648-649.

90. Dmitriev, « The creation of the world », p. 363 n. 61.

91. A. Toepel, *Die Adam – und Seth – Legenden in syrischen Buch der Schatzhöhle. Eine quellenkritische Untersuchung* (CSCO 618 Subs. 119), Louvain 2006, p. 4-6 (l'excellent livre de Toepel est actuellement la meilleure étude sur la *Caverne des Trésors*). Remarquons que le royaume d'al-

comment Adam, ayant un corps cosmique (ses yeux brillant comme le soleil et son corps resplendissant comme du cristal) s'est redressé en toute sa grandeur, s'élevant au milieu de la terre (*wāqām bamṣa'tā dā'ar'ā*), au lieu où sera dressée plus tard la croix de Golgotha⁹². De telles présentations d'Adam «haben offenbar den Zweck, die Verwandlung eines Menschen in einen aus Feuer bestehenden Engel zu beschreiben»⁹³. Ainsi, tout porte à croire que cet Adam en tant que premier des *mu'ammārūn*⁹⁴, avait, avant la chute, une stature gigantesque, tout comme l'ange qui apparut à Elkasai⁹⁵ ou celui qui a apporté la première révélation à Muḥammad, pendant qu'il se dressait sur l'horizon comme une immense figure oppressante⁹⁶.

Une fois l'homme créé, Dieu lui imposa la façon dont il devait se conduire dans le Paradis, appelé *firdaws* (vers 11). Le même mot apparaît dans le Coran et semble être un emprunt à la langue syriaque, datant selon Jeffery de l'époque préislamique⁹⁷. Le verset de 'Adī serait la première attestation de ce mot en arabe⁹⁸. Il nous paraît évident que celui-ci devait encore être conscient de l'origine iranienne du terme puisqu'il maîtrisait cette langue, voire qu'il ait été lui-même l'auteur de cet emprunt⁹⁹.

Le chameau et le diable

La situation paradisiaque ne dura pas longtemps, puisqu'intervint la tentation du diable. Selon 'Adī, celui-ci avait une forme toute particulière : avant d'être puni et métamorphosé en serpent, il avait l'apparence d'une chamelle (*nāqa*) ou d'un chameau (*jamal* – vers 11). Cette idée résulte d'un développement précis dans l'histoire de l'exégèse, de sorte que ce qu'en dit 'Adī ne peut provenir de celle-ci sans le moindre doute possible. Cela nous permettra d'établir comment une représentation de provenance occidentale, hiérosolymitaine a été transférée dans le milieu mésopotamien lakhmide.

Hīra conviendrait parfaitement comme lieu d'origine pour la *Caverne des Trésors*. Mais jusqu'à présent, il n'y a aucun indice précis sur ce point.

92. C. Bezold, *Die Schatzhöhle*, Leipzig 1883-1888 (Amsterdam 1981), p. 3-4 et p. 12-14 du texte syriaque ; Toepel, *Adam – und Seth – Legenden*, p. 76.

93. Toepel, *Adam – und Seth – Legenden*, p. 75.

94. E. Kohlberg, « Some Shī'ī views of the Antediluvian World », *Studia Islamica* 52 (1980), p. 42-46, 52 ; U. Rubin, « Prophets and progenitors in the early Shī'a tradition », *Jerusalem studies in Arabic and Islam* 1 (1979), p. 56 ; D. De Smet, « Dieu leur prête longue vie : les *mu'ammārūn* dans l'imamologie chiite », *Acta Orientalia Belgica* 13 (2000), p. 171.

95. Hippolyte, *Elench.* 9 : 13 ; J. Daniélou, *Théologie du Judéo-Christianisme*, Tournai 1958, p. 77.

96. Cf. notre art. « Die Vereinigung des Propheten », p. 379-380.

97. Jeffery, *Foreign vocabulary*, p. 224 ; Pennacchio, *Emprunts*, p. 127 ; Dmitriev, « The creation of the world », p. 365.

98. Toral-Niehoff, « Schöpfungsgedicht », p. 242 n. 47.

99. Iranien *pairidaēza*, de *pairi* – « autour » – et *diz* (<**dheigh-*, cf. gr. *τεῖχος*, néerl. *dijk*, fr. *digue*), cf. Jeffery, *Foreign vocabulary*, p. 224.

Isabel Toral-Niehoff remarque à juste titre que l'idée que la bête diabolique aurait d'abord marché à quatre pattes est présente dans une partie de la tradition juive, ainsi que dans la version arabe de la *Caverne des Trésors*, ce qui fait penser à une source arabe¹⁰⁰, bien qu'à première vue une telle créature semble absente du Coran. Il en résulte que c'est de toute évidence dans la tradition syriaque que la bête en question a pris la forme d'un chameau. Toral-Niehoff cite Ishô'dad de Merv (fl. 850), qui réfute cette interprétation qu'il avait lue chez Henānā d'Adiabene, évêque et directeur de l'école de Nisibe de (ca.) 571 à 610¹⁰¹. Ishô'dad cite cette phrase de lui : « *il avait la forme d'une bête sauvage et d'une bête de somme à quatre pattes* »¹⁰².

Ishô'dad de Merv ne fut pas le seul à citer cette identification de la bête qui séduisit Ève. Théodore bar Kônī, presque un siècle avant lui, en fait de même en utilisant des propos quasiment identiques¹⁰³. Isabel Toral-Niehoff invoque une série de légendes juives et musulmanes établissant ce même rapport entre d'une part le *diable* et de l'autre le *serpent* ou le *chameau*. Elle ajoute qu'Ève aurait utilisé un chameau pour monture, ainsi qu'Iblīs aurait séduit et inspiré cette bête¹⁰⁴. Mais tout cela n'explique pas l'origine de toute cette fabulation.

Nous croyons qu'il faut partir d'un texte évangélique : « il est plus facile à un chameau de passer par un trou d'aiguille qu'à un riche d'entrer dans le Royaume des Cieux » (εὐκοπώτερόν ἐστιν κάμηλον διὰ τρυπήματος ῥαφίδος διελθεῖν – Mt. 19 : 24). Sans aborder les questions exégétiques relatives à cette phrase (qui à l'origine était sans doute un proverbe), nous devons commencer par remarquer qu'il en existe une variante dans la littérature rabbinique qui ne parle pas d'un chameau mais d'un éléphant¹⁰⁵. Or, fait remarquable, l'éléphant apparaît dans l'exposé de Théodore bar Kônī, qui explique que l'Écriture veut indiquer par le serpent le caractère rusé du diable et non pas sa

100. Toral-Niehoff, « Schöpfungsgedicht », p. 245 : « Das Motiv findet sich schon sehr bald auch im arabischen Umfeld und ist vielleicht sogar ursprünglich dort anzusiedeln », renvoyant à l'édition de Bezold, *Schatzhöhle*, p. 23 du texte arabe (dont plus loin).

101. J. W. Childers, « Henana », S. P. Brock (e.a., éd.), *Gorgias encyclopedic dictionary of the Syriac heritage*, Piscataway 2011, p. 194. Henānā a été désapprouvé par les nestoriens pour ses idées diphysites et origénistes.

102. I.-M. Vosté & C. Van Den Eynde, *Commentaire d'Išo'dad de Merv* (CSCO 126/Syr. 67), p. 76, 86-87 (texte), et (CSCO 156/Syr. 75), Louvain 1955, p. 82, 92 (tr.).

103. Théodore bar Kônī, *Livre des Scolies* I, p. 83 (texte), p. 107 (tr.).

104. Ṭabarī, *Tafsīr* 1, p. 104 ; al-Kisā'ī, *Qīṣaṣ al-anbiyā'*, § 17 — tr. W. M. Thackston, *The tales of the Prophets of al-Kisa'i*, Boston 1978, p. 38 ; Toral-Niehoff, « Schöpfungsgedicht », p. 245-246.

105. *Berakhoth* 9, 55b (L. Goldschmidt, *Der babylonische Talmud* 1, Berlin 1930 (1996), p. 244) ; *Baba Mesia* 38b (Goldschmidt, o.c. 7, p. 563) ; H. L. Strack & P. Billerbeck, *Das Evangelium nach Matthäus erläutert aus Talmud und Midrasch* (Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch 1) Munich 1926 (1978), p. 828. Remarquons que le thème du chameau avec un sens similaire existe également dans la littérature rabbinique, mais alors sans référence au trou d'aiguille.

lourdeur, « sinon, ce n'est pas au chameau (*gml'*) qu'il fallait l'assimiler, mais à l'éléphant (*phīlā*) »¹⁰⁶. Ce détail nous oriente vers une piste précise : notre légende se rattache à une tradition exégétique concernant la sentence du chameau ou de l'éléphant.

Un autre élément nous renseigne sur l'ancienneté de cette confusion. Certains ont lu le texte évangélique avec le mot κάμιλον au lieu de κάμηλον¹⁰⁷ : « il est plus facile à une *corde de bateau* de passer par un trou d'aiguille... » ; or, une *corde de bateau* en latin se dit *filum*, ce qu'on a pu prendre pour hébr. פִּילָא ou plutôt pour le syriaque *phīlā* (cf. ar. *fīl*), l'*éléphant*¹⁰⁸. La confusion avec l'éléphant supposerait alors l'itacisme ainsi qu'un passage par le latin.

Notons aussi que le proverbe se retrouve également dans le Coran (Sourate 7, verset 40) : *Les portes du ciel ne seront pas ouvertes à ceux qui auront traité nos Signes de mensonges et à ceux qui s'en seront détournés par orgueil : ils n'entreront pas dans le Paradis aussi longtemps qu'un chameau ne pénétrera pas dans le trou de l'aiguille*. On remarquera quelques glissements de signification vis-à-vis du texte évangélique : l'entrée du chameau est devenue un symbole pour l'entrée au Paradis ; l'ambivalence de la richesse problématique est devenue une impossibilité suite au péché originel.

Il y a toutefois un texte qui établit un rapport entre le chameau, le péché et le diable : il s'agit d'un assez long commentaire dans la 33^e Homélie de l'*Opus Imperfectum in Matthaeum* sur le proverbe du chameau et de l'aiguille¹⁰⁹. Nous montrons ailleurs comment ce texte a joué un rôle important dans l'élaboration de la tradition exégétique qui est à la base de la présentation de la nativité de Jésus dans le Coran. Apparenté à une certaine forme de la légende de la *Caverne des Trésors*, il semble provenir d'un milieu chalcédonien, melkite, proche du patriarcat de Jérusalem et a probablement été développé au cours du VI^e siècle¹¹⁰, c'est-à-dire quelques décennies seulement avant 'Adī b. Zayd et dans une même lignée d'idées théologiques diphysites que celles de Ḥenānā d'Adiabene.

106. Théodore bar Kōnī, *Livre des Scolies* 1, p. 83-84 (texte), p. 107 (tr.).

107. J. Gnlika, *Das Matthäusevangelium* 2 (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament 1/2), Fribourg 1988, p. 166.

108. Cf. Goldschmidt, *Der babylonische Talmud* 7, p. 563 n. 161.

109. Ce texte m'a été signalé par J. van Banning, que je remercie vivement.

110. L'auteur inconnu de l'*Opus Imperfectum* serait un arien vivant au début du V^e siècle et travaillant dans les environs de Constantinople (J. van Banning, *Opus Imperfectum in Matthaeum, Praefatio* (CC SL 87B) Turnhout 1988, p. v-v1 et Id., « Opus Imperfectum in Matthaeum », *Lucepedia. Digitale theologische encyclopedie* — <https://www.lucepedia.nl/dossieritem/opus-imperfectum-in-matthaeum/opus-imperfectum-in-matthaeum>), mais sa source doit avoir été écrite en grec et provenait sans doute du Moyen-Orient, de la région hiérosolymitaine, cf. nos art. « Le Vaticinans Puer I : la tradition syriaque », *Acta Orientalia Belgica* 28 (2015), p. 226-227 et « Le Vaticinans Puer II : l'Enfant Jésus dans le Coran », à paraître dans les actes du congrès de l'UEAI 2014.

Selon l'interprète de l'*Opus Imperfectum*, le « riche » jeune homme de l'Évangile représenterait les juifs, tandis que le chameau personnifierait les païens idolâtres¹¹¹. L'homme qui croit au vrai Dieu marche en effet debout (*religiositas et erectio*) ; les animaux se promènent la tête en bas, à quatre pattes. Le chameau, quant à lui, marche recourbé, il est *tortuosus*, puisque son péché est encore plus grand : il adore sciemment les idoles, inspiré par le diable. Dans sa bosse il accumule le fardeau de ses péchés, sous le poids desquels sa nuque se courbe et s'incline ; il n'arrive point à redresser son cou. Ainsi il ne peut pas atteindre la connaissance de Dieu. Néanmoins les chameaux possèdent de longues jambes, plus hautes que leurs corps. Ceci montre selon l'auteur anonyme que leurs actions surpassent leurs réflexions¹¹², puisque l'idolâtre veut surpasser, dominer l'ordre naturel et maîtriser le monde : ses intentions vont au-delà du commun et il aspire aux choses divines pour comprendre les secrets célestes.

Le chameau tient ainsi la position intermédiaire entre les dispositions mauvaise et bonne, tout comme les gentils, qui peuvent faire de bonnes actions sans la motivation ou l'intention religieuse. Ensuite, l'auteur a recours à une interprétation allégorique de l'aiguille. L'aiguille symbolise le Fils, le Verbe de Dieu : fine par sa nature divine, elle est affilée par sa nature charnelle. Elle relie les anges aux hommes, ayant servi à coudre la robe d'Adam – et ici réside le rapport avec le récit de la création et la séduction d'Ève – plus tard elle associe les juifs aux gentils. Le thème de la couture vestimentaire a d'ailleurs toute son importance pour notre propos : nous retrouverons l'image de la robe à la fin de cette étude dans toute son ampleur. Pour l'auteur de l'*Opus Imperfectum*, il s'agit de la robe de l'immortalité (*immortalitatis tunica*)¹¹³, perdue et déchirée après la chute. La conclusion s'impose donc : le rapport entre le chameau et l'histoire d'Adam et Ève provient de cette source.

Contrairement aux juifs, représentés par les « riches » de la phrase évangélique, il est plus facile pour les gentils de se convertir, d'entrer comme des chameaux par le trou de l'aiguille, *quia omnis cultura gentium vana et irrationalis erat* : dès qu'ils se rendent compte de la vanité de leur culte et de leurs spéculations, ils peuvent facilement se convertir.

L'ambiguïté dans l'attitude du chameau nous permet de mieux comprendre l'interprétation de Ḥenānā et de 'Adī b. Zayd du récit de la tentation primordiale. 'Adī la confirme d'ailleurs par le fait que le chameau était jaspé

111. J.-P. Migne (éd.), *Patrologia cursus completus, Series Graeca*, vol. 56, col. 810. L'édition de Migne reproduit telle quelle l'édition de Montfaucon (1724) qui est entièrement basée sur celle d'Érasme de 1536, la seule édition érudite jusqu'à ce jour.

112. Il cite *Psaume* 131 (130) : 1 (*je n'ai pas [...] le regard hautain ; je n'ai pas pris un chemin de grandeurs*) pour décrire l'attitude humaine des croyants.

113. *PG* 56 (voir note 111), col. 812.

(*raqshā'* – vers 13) : il était blanc et noir¹¹⁴, il incorporait la dualité du bien et du mal, figurant de la sorte – et ceci est important – un *dualisme* primordial. L'exégèse part d'une distinction claire entre la fonction de la bête – le chameau – et celle du diable¹¹⁵. C'est le diable qui inspire la façon dont la bête doit procéder, afin de tenter Adam et Ève. Le chameau n'est que son instrument, intrinsèquement ni bon ni mauvais. La *Caverne des Trésors*, puis des exégètes tels qu' Ishō'dad de Merv, décrivent comment le diable s'introduisit dans la bouche du serpent afin de pouvoir parler à travers lui¹¹⁶. Aussi, nous pouvons ajouter suite à l'exposé de l'auteur de l'*Opus Imperfectum*, que ce à quoi le chameau conduisit l'homme ce fut l'idolâtrie. Voilà le savoir qui provient de l'Arbre de la Connaissance du Bien et du Mal¹¹⁷. Remarquablement, le Coran (Sourate 7, verset 189) déclare exactement la même chose : l'erreur du premier couple humain était qu'ils «attribuèrent à Dieu des associés (*al-shākirīna*)». Le salut par la Rédemption consistera alors à retrouver la béatitude originelle, en repassant par le trou de l'aiguille, mais alors à l'envers, tout comme le fait le chameau selon l'Évangile dans l'interprétation de l'*Opus Imperfectum*, revenant du paganisme, de l'idolâtrie polythéiste, vers la reconnaissance du Dieu unique.

Aucune bête, chameau ou autre, n'est présente dans l'histoire d'Adam au Paradis selon le Coran. Celui-ci, au sujet de la tentation, ne mentionne que Satan (par exemple Sourate 2, verset 36) ou Iblīs (Sourate 20, versets 116-117)¹¹⁸. Il faut toutefois remarquer que le Coran établit ailleurs un rapport bien précis entre le chameau et l'idolâtrie. La métaphore apparaît en effet dans une légende au sujet du peuple préislamique des Thamūd. Notons que la région où auraient vécu les Thamūd, située au nord du Hedjaz, a été fortement romanisée, surtout la ville de Madā'in Šālīḥ, dont les ruines grandioses rappellent celles de la fabuleuse Pétra¹¹⁹. Proche de la Nabatène, le christianisme, bien qu'apparemment minoritaire, a pu s'y répandre assez tôt. Le chameau que Dieu leur envoya selon la légende devient ainsi comparable à celui qui avait tenté Ève, ce qui fait dire au Coran (Sourate 54, verset 27) : «nous leur enverrons la chamelle, comme une tentation pour eux». Le mal que les

114. Cf. l'analyse lexicale minutieuse de Dmitriev, « The creation of the world », p. 368.

115. Dmitriev, « The creation of the world », p. 367.

116. Bezold, *Schatzhöhle*, p. 6 (= p. 22 du texte syriaque) ; Ishō'dad de Merv, p. 76-77 (texte), et p. 82-83 (tr.) ; Toepel, *Adam – und Seth – Legenden*, p. 145. De même, selon Kisā'ī, *Qīṣaṣ* § 17 (trad. Thackston, *Tales of the Prophets*, p. 38), Iblīs s'introduisit dans la gueule du chameau et s'y établit entre ses dents à venin.

117. Une telle interprétation allégorique de l'Arbre de la Connaissance est également citée par Ishō'dad de Merv, p. 63 (texte) et p. 67 (tr.), comme étant l'image de l'âme humaine de provenance céleste et de son corps mortel.

118. Toral-Niehoff, « Schöpfungsgedicht », p. 249.

119. Ch. M. Doughty, *Travels in Arabia Deserta* 1, Londres (1888) 1921³, p. 95 ; A. Rippin, « Šālīḥ », *EP* 8, p. 1019.

Thamūd font subir à la chamelle symbolise alors leur infidélité à l'égard du Dieu unique, puisqu'il est dit (Sourate 7, verset 73) : « Aux Thamoud, nous avons envoyé leur frère Šalih. Il dit : "Ô mon peuple ! Adorez Dieu ! Il n'y a pas pour vous d'autre Dieu que lui. Une preuve de votre Seigneur vous est parvenue : Voici la chamelle de Dieu" ».

Or, ce qui précède n'explique pas encore comment la connexion entre le serpent du Paradis et le chameau de l'Évangile, a pu être établie. Pour en retracer la source, il nous faut regarder de plus près le texte de la *Caverne des Trésors*, surtout dans sa version arabe. Selon le texte syriaque lorsqu'Ève aperçut le serpent, elle crut voir sa propre image (*ḥazat beh dāmūtā dīlāh*)¹²⁰ comme dans un miroir. On peut en conclure que la bête – serpent ou chameau – a dû se présenter à elle avec un visage humain. Et, en effet, la version arabe développe la description de l'animal en ajoutant la remarque : « c'était le plus beau des animaux et il était conçu comme un dragon ayant l'aspect d'un chameau » (*wa kānat ajmal al-ḥayawān fa kāna khilqa al-ḥayyata 'alā khilqi l-ba'iri*). Le texte arabe le répète d'ailleurs une seconde fois en affirmant que le monstre avait pris la forme d'un dragon magnifique (*istitār Iblīs al-la'īn fi l-ḥayyati al-jamīla*). La confusion provient peut-être de la similitude entre l'adjectif *jamīl* (« beau ») et le substantif *jamal* (« chameau »). Elle supposerait alors un passage par l'arabe¹²¹.

Ceci n'est d'ailleurs pas la seule indication d'une influence arabe. Kirill Dmitriev a très justement remarqué que la forme que le dragon prend dans ses développements ultérieurs dépend de la phrase biblique « Le serpent était le plus rusé (*ārom* ; syr. *ʿarīm*) de tous les animaux... ». D'abord le verbe syriaque homonyme signifie, outre *être rusé* : *s'accroître, grandir, se mettre debout*. Ceci a pu provoquer l'idée selon laquelle le serpent se dressait à l'origine sur ses quatre pattes, supprimées plus tard par punition divine. Ensuite, en arabe le mot *'aram* a un autre sens : le *mélange de blanc et de noir dans le*

120. Bezold, *Schatzhöhle*, p. 6 (= p. 22 du texte syriaque) ; de même le « serpent » ressemblait fortement à la femme selon Narsai, cf. Toepel, *Adam – und Seth – Legenden*, p. 150-151, 157, qui explique l'origine très ancienne de cette représentation.

121. Toepel, *Adam – und Seth – Legenden*, p. 146-147 n. 4, suggère une origine éthiopienne pour l'introduction du chameau dans l'histoire de la chute, puisque les anges déchus y sont parfois représentés sous forme de chameaux. Or cela n'exclut pas mais semble plutôt corroborer notre hypothèse ; le nom *Taman* qu'y porte le chameau qui seul d'entre tous les animaux refuse d'honorer et de servir Adam et Ève nous semble d'ailleurs confirmer cette origine arabe. Toepel explique en outre la phrase de la *Caverne arabe*, *wa kānat ajmal al-ḥayawān*, comme une traduction maladroite de *Gen. 3 : 1*, « Le serpent était le plus rusé de tous les animaux », « wobei das arabische äquivalent von « klüger » ausfiel und das nunmehr sinnlose *ajmāl* in *ajmal* geändert würde ».

*pelage des bêtes*¹²². 'Adī b. Zayd a donc pu traduire ce mot en son poème par la racine *rqsh*, qui signifie également *être beau, orner*, ce qui correspond avec l'aspect attrayant de l'animal pour Ève selon la *Caverne des Trésors*¹²³.

Nous pouvons désormais formuler la conclusion suivante, conclusion qui s'impose du fait que l'*Opus Imperfectum in Matthaeum* (témoin clé de notre exégèse) a eu une source grecque provenant de la région de Jérusalem très apparentée à la *Caverne des Trésors* : l'idée selon laquelle le serpent qui a séduit Ève avait d'abord la forme d'un beau et séduisant chameau a dû être développée dans un milieu chrétien à la lisière des régions syriaques et arabes, où des interprétations à partir de l'arabe ont pu pénétrer l'exégèse syriaque. Puisque la *Caverne des Trésors* semble provenir de la Syrie orientale, alors que certains aspects de notre tradition seraient originaires d'un milieu diphysite melkite des environs de Jérusalem, ces derniers auraient été introduits dans le milieu mésopotamien par de nouveaux arrivants à partir de la Syrie ou de la Palestine occidentale « orthodoxe » et ce peu de temps avant 'Adī b. Zayd. La datation de la *Caverne des Trésors* ainsi que de l'*Opus Imperfectum* ne permet guère une chronologie plus haute. Le milieu des chrétiens arabes d'al-Ḥīra ou du Baḥrayn, arabophones mais appartenant à une église qui utilisait le syriaque comme langue liturgique, semble être un excellent candidat pour le lieu d'origine de cette tradition. Le Coran s'y rattache, pour autant qu'il partage la même conception au sujet de la Chute : le seul responsable du mal est le diable ; Adam en tant que prophète est ainsi innocenté.

L'Évangile d'Adam

Un autre trait fondamental relie le Coran et la *Caverne des Trésors* à la tradition d'al-Ḥīra et à *Beth Qaṭrayē*. Selon 'Adī, Adam et Ève reçurent de Dieu la royauté et l'Évangile (*al-mulka wa l-injīla*). Le vers 19 qui donne cette précision pourrait être la première attestation du mot *injīl* en arabe, bien que Joseph Horowitz ait considéré ce vers comme une interpolation. En effet, étant donné qu'au début du mot *injīl* manque le *eu-* que le syriaque a conservé (*wnglywn*), de même que la terminaison *-ion* du grec εὐαγγέλιον, la forme arabe ne s'expliquerait selon Nöldeke et d'autres que par l'éthiopien *wāngel*¹²⁴ et supposerait donc un emprunt à cette langue, qui ne serait survenu

122. Ainsi A. de B. Kazimirski, *Dictionnaire arabe* 2, Beyrouth 1860, p. 234 ; Dmitriev, « The creation of the world », p. 367-368.

123. Dans un autre poème, 'Adī accentue encore plus clairement la beauté (*hasnā'*) de l'animal, L. Cheikho, « Al-Iḥdāth al-kitābiyya fī shu'arā' al-jāhiliyya », *Al-Mashriq* 7 (1904), p. 536 ; Dmitriev, « The creation of the world », p. 368.

124. Th. Nöldeke, *Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft*, Strasbourg 1910, p. 47 ; Jeffery, *Foreign vocabulary*, p. 71-72.

que plus tard, dans le milieu qui a été celui de l'islam naissant¹²⁵. Le vers 19 serait ainsi une interpolation datant de l'époque islamique. Toutefois, l'explication correcte de l'origine du mot *injīl* explique sa présence chez 'Adī. Kyrill Dmitriev souligné que les rapports ont été nombreux entre le sud de l'Arabie et la région d'al-Ḥīra au moins depuis le IV^e siècle; le terme aurait donc pu être introduit en Mésopotamie avant l'islam à partir de l'Arabie méridionale¹²⁶. En effet, certains éléments rendent la thèse de Horovitz difficilement soutenable. Nöldeke avait déjà remarqué : «allerdings kann das Wort schon vor Muhammed von Syrien oder Babylonien her bis nach Mekka gelangt sein und vorher die griechische Endung verloren haben»¹²⁷. Il faut en effet remarquer que si la forme éthiopienne explique l'absence de la terminaison en *-ion/-iwn*, elle ne peut pas servir pour le début du mot *in-*. Ici la forme manichéenne d'origine iranienne *'nklywn*, que Nöldeke avait déjà relevée, semble être beaucoup plus proche de l'arabe¹²⁸. Pour cette raison, nous croyons que la forme *injīl* résulte d'une contamination entre la forme éthiopienne et iranienne du terme¹²⁹. Décisive nous semble être la phrase qu'ajoute 'Adī après avoir mentionné l'*injīl* : (*l'Évangile*) *que nous lisons afin que nous guérissions par sa sagesse (ḥikma) nos raisonnements malades (aḥlām manā'ilal* – vers 19). La guérison de l'âme par l'Évangile est une idée si foncièrement chrétienne¹³⁰, qu'il nous paraît difficilement imaginable qu'elle provienne de la plume d'un falsificateur musulman.

Si l'authenticité du vers nous paraît ainsi établie, la doctrine qu'elle contient est de la plus haute importance pour notre propos. D'abord 'Adī parle de l'*injīl* au singulier, comme c'est toujours le cas dans le Coran. Ailleurs nous avons proposé que le Coran entend sous ce singulier – l'«Évangile» – le *Diatessaron*, qui a été pendant des siècles fortement en usage dans le monde syrien¹³¹. Le *Diatessaron* semble avoir été le texte évangélique en usage chez

125. J. Horovitz, *Koranische Untersuchungen*, Berlin – Leipzig 1926, p. 71, suivi de Toral-Niehoff, «Schöpfungsgedicht», p. 248.

126. Dmitriev, «The creation of the world», p. 376.

127. Nöldeke, *Neue Beiträge*, p. 47.

128. Nöldeke, *Neue Beiträge*, p. 47; Jeffery, *Foreign vocabulary*, p. 72.

129. Ainsi que le suggèrent Carra de Vaux – G. C. Anawati, «Indjīl», *EI*² 3, p. 1235.

130. Toral-Niehoff, «Schöpfungsgedicht», p. 248.

131. Voir notre art. «L'Évangile du Prophète», D. De Smet (et.al., éd.), *Al-Kitāb. La sacralité du texte dans le monde de l'Islam. Actes du Symposium International tenu à Louvain-la-Neuve du 29 mai au 1er juin 2002* (Acta Orientalia Belgica, Subsidia III), Louvain – Bruxelles 2004, p. 155-174.

les Manichéens¹³² et – autre détail fort important pour nous – ce fut probablement aussi le texte invoqué par Bardésane, si du moins on en croit Bīrūnī à ce sujet¹³³.

Plus décisif encore : nulle part dans la Bible il n'est dit qu'Adam a reçu l'Évangile ou une mission prophétique quelconque. Or, comme on sait, ceci est une idée de base en islam : tous les prophètes, à commencer par Adam, puis Noé, Abraham, Moïse, ensuite Jésus et enfin Muḥammad – tous ont reçu une prophétie et pas n'importe laquelle : la même et unique prophétie ou révélation, contenue dans le message coranique¹³⁴. 'Adī semble confesser une foi parallèle.

De même, selon l'islam, il n'y a pas de péché originel d'Adam. Ici, la faute revient au diable qui refuse de se prosterner devant Adam et fait ainsi preuve d'un orgueil archétypique et primordial¹³⁵. La scène de la séduction du couple originel n'en est que la conséquence logique menant à une erreur dont Adam n'est guère responsable. Le Coran disculpe ainsi Adam pour faire de lui le premier prophète de l'humanité fondamentalement juste et fidèle¹³⁶. Notre analyse permet de déterminer la provenance de cette doctrine singulière, si différente des formulations chrétiennes orthodoxes.

Un détail indique une dépendance certaine du Coran à l'égard de la *Caverne des Trésors*¹³⁷. Après une assez longue introduction parénétique, la deuxième Sourate décrit à partir du verset 21 la création de l'univers en général et d'Adam en particulier. Décrivant la manière dont Dieu chassa Adam du Paradis, le Coran précise (verset 36) : « Descendez (...). Vous trouverez, sur la terre, un lieu de séjour et de jouissance éphémère ». L'idée qu'Adam

132. G. Quispel, *Tatian and the Gospel of Thomas : studies in the history of the western Diatessaron*, Leyde 1975, p. 60-63 ; W. L. Petersen, *Tatian's Diatessaron. Its creation, dissemination, significance, and history in scholarship* (Supplements to Vigiliae Christianae 25) Leyde 1994, p. 337, 403 et notre art. « L'Évangile du Prophète », p. 169.

133. Al-Bīrūnī, E. Sachau (éd.), *Chronologie orientalischer Völker*, Leipzig 1878, p. 23, 207 ; W. Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum* (Beiträge zur historischen Theologie 10), Tübingen 1934, p. 34-46 ; H. J.W. Drijvers, *Bardaisan of Edessa* (Studia Semitica Neerlandica 6) Assen 1966, p. 205.

134. L'idée est amplement développée par Mas'ūdī : C. Barbier de Meynard & Pavet de Courteille (éd.), *Maqoudi, Les Prairies d'Or* 1 (Société asiatique), Paris 1861, p. 56-58. À part le Coran, elle lui vient de la *Caverne des Trésors*, comme nous allons le voir tout de suite. Il est important de remarquer que Mas'ūdī (*ibid.*, p. 54-55) précise que cette tradition lui provient de sources shi'ites.

135. Sourate 15, versets 29-42 ; cf. Barbier de Meynard, *Maqoudi, Prairies d'Or* 1, p. 53-54.

136. Cf. la tradition shi'ite selon laquelle Dieu pardonna sa faute à Adam, Kohlberg, « Antediluvian World », p. 57.

137. La tradition musulmane est restée toujours bien consciente de son rattachement à la *Caverne*. Outre les *quṣṣās*, des historiens comme Ṭabarī et Mas'ūdī dans ses *Prairies d'Or* (Barbier de Meynard, *Maqoudi, Prairies d'Or* 1, chapitre III, p. 46 et s., surtout p. 58, 69), citent abondamment cette présentation des origines de l'humanité et du lieu où furent déposées les reliques qu'Adam avait emportées du Paradis et avec lesquelles il avait été enterré par sa progéniture.

devait *descendre* du Paradis est conforme à la cosmologie de la *Caverne* qui développe ce qui se trouvait déjà de façon embryonnaire dans le commentaire de St. Éphrem du livre de la Genèse, par exemple sur la phrase biblique (4 : 8) *Cain dit à Abel : « Allons vers la pleine »*¹³⁸, qu'Éphrem comprend plutôt comme une invitation à descendre jusqu'aux confins et vers le pied (*shaphūlā*) de la Montagne, en précisant que *nous savons en effet qu'ils habitaient la montagne*¹³⁹. Conformément à la tradition mésopotamienne séculaire, babylonienne et remontant à l'époque sumérienne, le Paradis était situé au milieu du monde au sommet de la montagne cosmique, la *mons victorialis* (*tūr neṣhānē*)¹⁴⁰ qui recevra plus tard également une fonction centrale dans la riche apocalyptique iranienne¹⁴¹; les degrés du Jardin de l'Eden qui est le Paradis terrestre correspondent aux sept sphères du ciel qui portent le trône divin¹⁴², une idée qu'on va retrouver jusqu'en islam iranien¹⁴³.

Selon la *Caverne des Trésors* également Dieu a rassuré et réconforté Adam aussitôt après son expulsion du Paradis¹⁴⁴. Il lui annonce sa rédemption par la venue du Christ, qui par l'incarnation ouvrira la voie de retour au Paradis : « et Dieu révéla tout à Adam : que viendra le Fils qui souffrira à son bénéfice » (*wa glā leh Allāh lā Adām kulmādem dā'tīd Bārā dansaybhar ḥalāphwhy*)¹⁴⁵. L'intégrité d'Adam repose en fin de compte sur la doctrine de la bonté

138. Nous traduisons ici la citation que donne St. Éphrem d'après la Peshīttā (et les LXX : διέλθωμεν εἰς τὸ πᾶν) ; les paroles de Cain manquent dans le TM ; Vg. : *egrediamur foras* (ce que traduit la Bible de Jérusalem : *Allons dehors*), cf. A. Clamer, *La Genèse* (La Sainte Bible), Paris 1953, p. 158. L'histoire du texte montre ici très bien, comment l'interprétation de la *Caverne* a pu être développée.

139. R.-M. Tonneau, *Sancti Ephraem Syri in Genesim et in Exodum* (CSCO 152 Syr 71), Louvain 1955, p. 49 (texte) = (CSCO 153 Syr 72), Louvain 1955, p. 38 (tr.).

140. Toepel, *Adam – und Seth – Legenden*, p. 173-174. La montagne s'élève au-dessus de l'océan primordial, raison pour laquelle le même Saint Éphrem remarque que lors du déluge, ses eaux ont « seulement baisé les talons (*'eqbē*) du Paradis » : Ephrem, *De Paradiso* 1,4, E. Beck, *Des heiligen Ephrām des Syrers Hymnen De Paradiso* (CSCO 174 Syr 78), Louvain 1957, p. 2 = Beck (CSCO 175 Syr 79), p. 1 ; de même la *Caverne des Trésors*, Bezold, *Schatzhöhle*, p. 23, 98 ; Toepel, *ibid.*, p. 110.

141. G. Widengren, *Die Religionen Irans* (Die Religionen der Menschheit 14), Stuttgart 1965, p. 207 ; Id., « "Synkretismus" in der syrischen Christenheit », A. Dietrich (éd.), *Synkretismus im syrisch-persischen Kulturgebiet*, Göttingen 1975, p. 39-40 ; H. Corbin, *Corps spirituel et Terre céleste. De l'Iran mazdéen à l'Iran shī'ite*, Paris 1979², p. 74 n. 62 ; R. Murray, *Symbols of Church and Kingdom*, Londres 1975, p. 307-309.

142. N. Sed, « Les hymnes sur le Paradis de Saint Ephrem et les traditions juives », *Le Muséon* 81 (1968), p. 462-464, 496 ; cf. Barbier de Meynard, *Maçoudi, Prairies d'Or* 1, p. 49.

143. W. Bousset, « Die Himmelsreise der Seele », *Archiv für Religionswissenschaft* 4 (1901), p. 164 ; Corbin, *Corps spirituel et Terre céleste*, p. 254-262.

144. Toepel, *Adam – und Seth – Legenden*, p. 156 : « in den primären Adambüchern ist auch sonst die Tendenz zu beobachten, Adam von jeder Verantwortung für den Sündenfall freizusprechen ».

145. Bezold, *Schatzhöhle*, p. 7 (= p. 30 du texte syriaque) ; Dmitriev, « The creation of the world », p. 376.

fondamentale de la création qui est immédiatement associée à la doctrine origénienne de l'apocatastase ou de la purification finale de l'univers¹⁴⁶. On sait que Ḥenānā d'Adiabène a adhéré à cette doctrine d'Origène¹⁴⁷. Celle-ci joue évidemment un rôle central dans la spiritualité monacale, le but de l'ascèse étant de se purifier graduellement de toute souillure afin de retrouver la pureté paradisiaque originelle. C'est ainsi que nous retrouvons cette doctrine en sa noble simplicité chez un des grands auteurs spirituels du VII^e siècle : Isaac de Ninive (déjà mentionné et qui est précisément originaire de *Beth Qaṭrayē*)¹⁴⁸.

Isaac de Ninive se range derrière la théologie de Théodoret de Mopsueste, qui estimait qu'Adam était conçu comme mortel dès sa création (en ce cas, la mort n'est guère un châtement pour le péché primordial). 'Adī b. Zayd partageait probablement la même opinion¹⁴⁹. Nous la retrouverons encore une fois chez Mas'ūdī¹⁵⁰. Alexander Toepel suggère même que l'auteur de la *Caverne* aurait pu connaître l'exégèse de Théodoret (invoquée par Ishō'dad et Isaac), de sorte qu'il n'est pas exclu que la *Caverne* conserve en ce cas précis « eine antiochenische Auslegungstradition »¹⁵¹. Selon Isaac, Dieu savait depuis toujours qu'Adam devait mourir ; aussi son destin ne fut pas de vivre éternellement au Paradis, mais plutôt de descendre et d'être installé par Dieu sur terre. Ainsi, Dieu a bien pu paraître fâché contre le premier couple humain, mais ce mécontentement prend chez Lui une dimension pour ainsi dire pédagogique, aidant l'homme à s'améliorer, à se perfectionner graduellement, afin que tous les êtres humains puissent finalement rejoindre leur créateur au Paradis¹⁵².

Dans le vers 16, 'Adī b. Zayd professe lui aussi la vertu fondamentale d'Adam, opposée à la perversion responsable du serpent et du diable. Le verset pose toutefois un problème textuel. Le poète y raconte que Dieu a maudit le serpent, puisqu'il avait tenté sa créature (*khalīqatahu*). Or, cette lecture proposée par Hirschberg et Gabrieli est conjecturale. En effet, dans le texte tel qu'il nous est transmis on lit *khalīfa*¹⁵³. Cependant, qualifier Adam et Ève par le mot *khalīqa* nous paraît également étrange car ce n'est pas la création

146. H. Crouzel, *Les fins dernières selon Origène* (Variorum Collected Studies Series : CS320), 1990.

147. P. Krüger, « Ḥenānā v. Adiabene », *Lexikon für Theologie und Kirche* 5, Fribourg 1957², col. 229-230.

148. S. Chialà, « The "Fifth Part" of Isaac the Syrian's writings : prolegomena for Apokatastasis », Kozah, *The Syriac writers of Qatar*, p. 130-131.

149. A. Vööbus, *History of the School of Nisibis*, Louvain 1965, p. 261-263.

150. Barbier de Meynard, *Maçoudi, Prairies d'Or* 1, p. 51-52 : l'argile, à partir de laquelle l'homme est formé, est apportée par le *malak al-mawt* – l'ange de la Mort.

151. Toepel, *Adam – und Seth – Legenden*, p. 159.

152. Isaac invoque à ce sujet, dans une vision vraiment grandiose, Théodore de Mopsueste et Diodore de Tarse : S. Brock, *Isaac of Niniveh, "The second part", chapters IV-XLI* (CSCO 554 Syr 224), Louvain 1995, chapitre 39.4-11, p. 153-157 (texte), (CSCO 555 Syr 225), Louvain 1995, p. 164-167 (tr.).

153. Toral-Niehoff, « Schöpfungsgedicht », p. 247. La lecture de la tradition manuscrite semble confirmée par le fait que le Coran appelle lui aussi Adam le *khalīfa* de Dieu sur terre (comme m'a fait

entière qui est séduite, mais bien le premier couple humain. C'est pourquoi nous voudrions proposer une autre lecture conjecturale à savoir *ḥanīf* (*ḥanī-fahu* ou *ḥanīfatahu*). Le verset serait alors une affirmation claire de l'appartenance d'Adam, bien avant Abraham, et avec lui de 'Adī b. Zayd, à la vraie religion : celle de la *ḥanīfiyya*.

Un dualisme modéré : Bardésane

Jusqu'à présent cette « vraie religion » s'est surtout présentée à nous sous des aspects nestoriens, ce qui est logique puisque la grande majorité des *'ibād* d'al-Ḥīra appartenait depuis le début à cette Église orientale. De même nombreuses ont été les réminiscences à la tradition de la *Caverne des Trésors*, qui a incorporé d'innombrables éléments provenant de l'époque païenne, mésopotamienne et iranienne. Mais les vers de 'Adī b. Zayd nous orientent également vers une autre tradition dont le poids est pour le moins aussi important et révélateur que le nestorianisme.

Les poèmes de 'Adī, ouvertement chrétiens, comportent aussi une série d'indices concernant une certaine doctrine dualiste. Ainsi dans les premiers vers d'un autre poème, plus court, consacré également à la Création, 'Adī b. Zayd y explique que Dieu a créé au début deux créatures, l'une de feu, l'autre de la terre et de la boue : le diable et l'homme. Il plaça l'homme dans le Paradis, tandis que le diable fut réduit au désespoir. Après la chute l'homme fut à son tour chassé du Paradis¹⁵⁴. L'auteur ne pouvait pas être plus clair : le dualisme dont il témoigne n'est pas un dualisme primordial comme dans la tradition iranienne originelle mais un dualisme *créé*. C'est la divinité toute-puissante qui instaure les deux principes opposés du bien et du mal. 'Adī associe ces deux créatures avec deux éléments naturels : le feu et la terre.

Dans l'autre poème cosmogonique déjà analysé, le poète déclare qu'à l'aube de la création il y avait des vents, la masse houleuse de l'eau (*mā^{an} idhā 'urābiyat^m*) ainsi que les ténèbres (*zulma*)¹⁵⁵. Cette cosmologie porte indéniablement la marque d'un auteur précis : l'hérésiarque chrétien Bardésane, le grand précurseur de Mani. Selon sa savante exégèse allégorique, où il associe la sagesse biblique avec les sciences naturelles telles qu'il les concevait à partir du *Timée* de Platon, la création est produite par un tourbillon cosmique, causé par le déplacement de l'air, venant perturber l'ordre des trois autres éléments naturels. Ceci provoque la formation de combinaisons de plus en plus

remarquer M. A. Amir-Moezzi), mais justement pour cette raison elle me paraît une *lectio facili* provenant d'un copiste musulman.

154. Cheikho, « Al-Iḥdāth », p. 536 ; Gabrieli, « 'Adī b. Zayd, il poeta di al-Ḥīrah », p. 86. Le poème manque dans l'édition de Jabbār al-Mu'aybid.

155. Grammaticalement « vents » et « eau » se réfèrent aux *āyāt* du verset précédent, où sont mentionnés les premiers « signes » (*āyāt al-uwal*).

complexes et la diversification des corps physiques¹⁵⁶. C'est exactement ce qu'évoque le texte de 'Adī, mais de façon poétique et sommaire. C'est ce que semble proclamer également le Coran dans le premier verset de la Sourate 6 : « Louange à Dieu qui a créé les cieux et la terre et qui a établi les ténèbres et la lumière ! »¹⁵⁷.

Si Bardésane semble avoir été le premier dans la littérature syriaque à développer une cosmogonie basée sur le *Timée* de Platon, il a également défendu un dualisme modéré, puisqu'il croyait en un seul Dieu créateur de deux principes opposés du bien et du mal. Ailleurs nous avons écrit que Bardésane partageait cette théologie avec le Zervanisme et le Mazdakisme – doctrines qui étaient apparemment présentes dans la culture ambiante du royaume d'al-Ḥīra au temps de 'Adī b. Zayd. Le Zervanisme date de l'époque des Parthes. Les antécédents du Mazdakisme remontent à un certain Bundos pendant le règne de Dioclétien à Rome ; il a été ensuite développé par Mazdak en Iran au ^{ve} siècle¹⁵⁸. Bardésane (154-222) aurait donc participé à ce vaste mouvement religieux de réforme du Zoroastrisme séculaire, à un moment clé de l'histoire iranienne. Sa cosmologie comptait sept principes, distinguant entre les quatre éléments (*ītyē*) et les trois êtres intermédiaires (*kāyānē*) : Intellect (*hawnā*), Puissance (*haylā*) et Conseil (*tar'ītā*), qui déterminent les rapports entre les éléments naturels fondamentaux¹⁵⁹. Bardésane semble ainsi avoir été un précurseur de la doctrine mazdakite selon laquelle le Dieu de Lumière a créé quatre puissances : *Raison*, *Intelligence*, *Mémoire* et *Joie*, qui sont suivies dans l'ordre de la création par sept Vizirs qui mettent en mouvement le système des astres¹⁶⁰.

156. Voir notre art. « La cosmologie de Bardayšan », *Parole de l'Orient* 31 (2006), 133 sqq., surtout p. 139-143. Bardésane indique les éléments naturels de la création par le mot *ītyē*, pluriel de *ītyā*, dérivé du verbe déficient *īt*, « être », « il y a ». *Ītyā* est donc une « entité », quelque chose qui existe, une *substance* (parfois comme une épithète de Dieu). Dans la cosmologie manichéenne, ces *ītyē* sont considérés comme des émanations vivantes de la dualité primordiale (P. Crone, *The nativist prophets of early islamic Iran. Rural revolt and local Zoroastrianism*, Cambridge 2012, p. 324). 'Adī b. Zayd a rendu le terme *ītyā* avec un néologisme : *āyā*. Le sens fondamental de *āyā* n'est donc pas « signe », comme on dit généralement, mais « élément », « atome » (cf. *supra* note 74) : les « éléments » de la nature sont comme les « éléments » de la révélation : les phrases ou oracles singulières dont le texte révélé est composé. Il faut donc traduire différemment le verset 2 et 3 de 'Adī, comme suit : « Comment le Dieu de la Création (...) a exposé les premiers éléments (naturels), qui sont les vents et les flots de l'eau ».

157. Dmitriev, « The creation of the world », p. 357.

158. Widengren, *Religionen Irans*, p. 149, 218-219, 308 ; J. Van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam* 1, Berlin 1991, p. 425 ; Fr. de Blois, « Dualism in Iranian and Christian Traditions », *Journal of the Royal Asiatic Society* 3/10 (2000), p. 6 et nos art. « La cosmologie de Bardayšan », 2006, p. 12 ; « La *zandaqa* et le prophète de l'Islam », *Acta Orientalia Belgica* 20 (2007), p. 67 ; « Prophéties oraculaires », p. 112.

159. Cf. notre art. « La cosmologie de Bardayšan », p. 140.

160. Widengren, *Religionen Irans*, p. 309.

Le dualisme modéré de Bardésane transparait également dans d'autres vers de 'Adī b. Zayd. Nous avons déjà relevé l'ambiguïté morale du chameau et le fait que selon le Coran, la chute n'est pas due à la faute d'Adam mais au diable, racine du mal. Cette idée est affirmée clairement dans le vers 14 de 'Adī : «Ève n'y voyait aucun inconvénient (faute, vice – *daghal*)»¹⁶¹. Et puis quelques vers plus loin, 'Adī ajoute, au vers 18, que se sont nos ancêtres qui ont causé leur propre punition, contrairement à ce qu'en dit la Bible (*Gen.* 3 : 16 et s. ; v. 24 : «Il bannit l'homme»), c'est-à-dire sans aucune mention de Dieu comme auteur du châtiment¹⁶². Voilà un Dieu conforme à la théologie bardésanienne, placé au-dessus de la mêlée, élevé au-dessus des principes du Bien et du Mal. Ainsi, le dualisme et la dualité n'apparaissent qu'à un niveau inférieur au Principe ultime. C'est pourquoi Dieu ne se détourne point d'Adam, mais au contraire lui révèle son Livre divin, son *Injīl* (vers 19), tout comme, dans *la Caverne des Trésors* ainsi que dans le Coran, Dieu enseigne à Adam Ses secrets.

Les robes blanches des élus

Venons-en maintenant au thème le plus important pour notre propos : celui des vêtements blancs. Nous avons déjà évoqué la blancheur (*khlṣ*) du *ḥanīfisme* modéré du Prophète Muḥammad. La blancheur est également une des caractéristiques, voire l'épithète par excellence de la ville d'al-Ḥīra¹⁶³.

Abu l-Faraj al-Isfahānī nous apprend que les dix plus jeunes fils du roi Mundhir – 'Adī b. Zayd a été le percepteur de l'aîné – avaient reçu le surnom d'*al-ashāhib* à cause de leur beauté ; l'explication nous semble un peu courte. Al-Isfahānī nous cite même le premier vers que 'Adī aurait composé : *Les blancs fils de Mundhir marchent le matin dans al-Ḥīra comme des épées*¹⁶⁴. Comme on qualifie les épées d'*armes blanches*, l'adjectif *ashhab* peut s'appliquer en arabe à tout objet luisant¹⁶⁵. La métaphore dans le vers est donc

161. Dmitriev, « The creation of the world », p. 370.

162. Dmitriev, « The creation of the world », p. 375 : « the responsibility for men's suffering, and with it for the evil in general, is completely removed from God ».

163. De Prémare, *Fondations*, p. 259.

164. Al-Isfahānī, *Kitāb al-Aghānī* 2, p. 22 ; Quatremère, « *Kitāb-alagānī* », p. 544.

165. Kazimirski, *Dictionnaire* 1, p. 1279 : — « se dit d'un fer bien poli, ou d'une armée dont on voit briller les armes ». Notons que le champ sémantique de *sh-h-b*, « blanc, gris, mélange de blanc et de noir » (cf. la couleur *raqshā* 'du serpent) est exactement le même que celui du grec λευκός, dont il sera question plus loin, cf. W. Michaelis, « λευκός », G. Kittel (éd.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart 1942, p. 248 : « die Farbe weiß in ihren verschiedenen Abstufungen bis zu weißgrau un grau ». Il n'est donc pas exclu que le terme arabe pour désigner les princes a été choisi pour rendre le grec.

bien choisie. L'adjectif indique que les fils de Mundhir sont blancs comme des étoiles étincelantes (une certaine connotation astrale n'est d'ailleurs pas exclue).

Quel pourrait être le sens de la *blancheur* d'al-Hīra ? Et y a-t-il un rapport avec la *blancheur* de la religion de Muḥammad, avec son *ḥanīfisme* modéré ? Quel rapport avec le froc d'Abū 'Āmir d'une *blancheur* éclatante, ou avec les jeunes princes lakhmides ?

Si cette *ḥanīfiyya samḥa* a combiné des éléments du Montanimse avec un Manichéisme modéré, ainsi que nous avons essayé de le montrer dans une étude précédente, il est utile de rappeler les origines du mouvement montaniste et son fondement scripturaire. Les Montanistes ont identifié la ville de Pepuza où ils ont établi leur centre avec la Philadelphie du troisième chapitre de l'Apocalypse du Nouveau Testament¹⁶⁶, identifiée à la Jérusalem céleste devant descendre sur terre à la fin des temps¹⁶⁷. Dans les péripécies contextuelles apparaissent à plusieurs reprises des fidèles qui sont élus pour entrer dans cette Jérusalem eschatologique et céleste : ceux qui sont restés purs parmi les fidèles de Sardes et qui accompagneront le Fils de Dieu « en blanc » (3 : 4), assumant « die verklärte Leiblichkeit der neuen Welt »¹⁶⁸, indispensable pour pouvoir entrer dans le royaume de Dieu¹⁶⁹ ; ceux de Laodicée qui sont sommés de se procurer « des habits blancs pour s'en revêtir » (3 : 18).

Progressivement la couleur blanche est devenue la couleur eschatologique par excellence¹⁷⁰. Le Fils de l'Homme lui-même portait un habit descendant jusqu'aux pieds (ποδήρη¹⁷¹). Ceint d'une ceinture en or, Il était éclatant comme de la neige (1 : 13-14), texte qui suit la description de *Daniel 7* : 9¹⁷². Le *bar 'nāshā*, le Fils de l'Homme, présente ce même aspect d'Être de Lumière dans l'apocalypse juive de *4Esdras*, très apparentée à l'apocalypse du Nouveau Testament¹⁷³. La description rappelle en outre l'apparence de Dieu assis sur son trône selon le livre de *Hénoch* (14 : 2)¹⁷⁴. L'épée acérée et tranchante qui

166. *Apoc.* 3 : 7-13 ; W. M. Calder, « Philadelphia and Montanism », *Bulletin of the John Rylands Library* 7 (1923), p. 309-353 et notre art. « La typologie du prophète selon le Coran : le cas de Jésus », G. Dye & F. Nobilio (éd.), *Figures bibliques en islam* (Collection Religion et Altérité — EME), Bruxelles 2011, p. 88-89.

167. *Apoc.* 3 : 12, cf. notre « La typologie du prophète », p. 90.

168. U. B. Müller, *Die Offenbarung des Johannes* (Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament 19), Würzburg 1984, p. 126.

169. Müller, *Offenbarung*, p. 183.

170. H. Greßmann, *Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie*, Göttingen 1905, p. 346-348 ; Michaelis, « λευκός », p. 251.

171. Le même terme, indiquant la robe sacerdotale, se trouve chez Flavius Josèphe, *Antiq.* 3 : 7.2, 153 ; elle est dite βυσσίνη, ce qui détermine également sa *blancheur*, cf. E.-B. Allo, *Saint Jean, L'Apocalypse* (Études bibliques), Paris 1933, p. 12 ; Michaelis, « λευκός », p. 249-250.

172. Greßmann, *Ursprung*, p. 340, 343-346 ; Michaelis, « λευκός », p. 253.

173. Greßmann, *Ursprung*, p. 353-354.

174. A. Gelin, *Apocalypse* (La Sainte Bible 102), Paris 1938, p. 598.

sort de la bouche du Fils nous rappelle le vers de 'Adī, qui compare les fils du roi à des épées scintillantes. L'image est également présente dans le livre de Hénoch¹⁷⁵ et provient probablement des Psaumes¹⁷⁶.

Un autre modèle pour l'image apocalyptique johannique peut évidemment avoir été la Transfiguration de Tabor, épisode sur lequel l'Évangile selon St. Jean reste toutefois étrangement muet¹⁷⁷, mais qui apparaît en Mc. 9, Lc. 9 et Mt. 17 en ces termes (verset 2) : « son visage resplendit comme le soleil, et ses vêtements devinrent blancs comme la lumière » (καὶ ἔλαμψεν τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος, τὰ δὲ ἱμάτια αὐτοῦ ἐγένετο λευκὰ ὡς τὸ φῶς [*var. lat & syr. : nix* – « comme la neige »])¹⁷⁸. Commentant ce passage, Origène souligne comment les témoins de la Transfiguration deviennent pour ainsi dire translucides eux aussi par leurs visages illuminés et leurs robes resplendissantes, pour avoir pleinement compris le rôle théologique de Jésus, les prophètes étant en pleine communion avec Jésus dans les mystères qu'ils méditent¹⁷⁹.

Puis, un peu plus loin dans le texte de l'Apocalypse, figurent, dans une première vision et autour du trône divin, « vingt-quatre Vieillards vêtus de blanc » (4 : 4). Enfin, dans la grandiose vision qui évoque le triomphe des justes, l'auteur est entouré d'« une foule immense (...) vêtue de robes blanches (περιβεβλημένους στολὰς λευκάς), des palmes à la main », comme dans un cortège triomphal¹⁸⁰. Demandant qui sont ces hommes, un vieillard répond : « Ce sont ceux qui viennent de la grande épreuve » (7 : 9) mais « ils ont lavé leurs robes et les ont blanchies dans le sang de l'Agneau » – ἔπλυναν τὰς στολὰς αὐτῶν καὶ ἐλεύκαναν αὐτὰς ἐν τῷ αἵματι τοῦ ἀρνίου (v. 14).

Les exégètes ne sont pas d'accord sur l'identité exacte de ces vingt-quatre prêtres ou vieillards (πρεσβύτεροι) : s'agit-il de représentants des éléments naturels ou plutôt d'anges, de personnages patriarcaux béatifiés provenant des douze tribus d'Israël ou des vingt-quatre classes sacerdotales¹⁸¹ officiant à tour de rôle et qui célèbrent maintenant la liturgie céleste¹⁸² ? Ou ne faut-il pas plutôt combiner ces possibilités alternatives en une seule interprétation plus nuancée : les vieillards seraient alors les patriarches béatifiés, qui avec leurs

175. Cf. J. Bonsirven, *L'Apocalypse de Saint Jean* (Verbum Salutis 16), Paris 1951, p. 100.

176. Ps. 56 : 5, cf. Origène, *Scholies* 6, S. Bouquet, *Scholies attribuées à Origène* (Collection « les Pères de la foi »), Paris 1989, p. 170-171.

177. Michaelis, « λευκός », p. 254.

178. Cf. Michaelis, « λευκός », p. 252.

179. Origène, *In Matth.* 38 : τὴν περὶ Ἰησοῦ θεολογίαν ἀκριβοῦντα, (...) καὶ τὴν ἐν τοῖς προφήταις ἐν μυστηρίῳ ἀποκεκρυμμένην σοφίαν.

180. Allo, *Apocalypse*, p. 113.

181. J. Jeremias, *Jérusalem au temps de Jésus. Recherches d'histoire économique et sociale pour la période néo-testamentaire*, Paris 1976, p. 271-272. La couleur des habits sacerdotaux en terre juive a été blanche depuis toujours, cf. Michaelis, « λευκός », p. 249.

182. Bonsirven, *L'Apocalypse*, p. 136-137 ; J. Massyngherde Ford, *Revelation* (The Anchor Bible 38), New York, p. 72-73.

robes célestes et angéliques forment le collège des hiérarques pour célébrer la liturgie éternelle, qui sur terre sont représentés par les évêques et les prêtres de l'Église militante¹⁸³. Si on accepte cette interprétation, ces hommes vêtus de blanc seraient des prêtres, des fidèles, évêques ou autres qui se sont justifiés en se purifiant, pour se conformer à leurs modèles parfaits, angéliques ou célestes. Ces sages deviennent alors des élus, instruits et initiés dans les secrets de la vraie religion, distingués ainsi du commun des hommes.

Le plus vénérable des anges, le Fils de Dieu en sa forme angélique, dirigeant les sept anges πρωτόκτιστοι, a envoyé son représentant qui apparaît en toute sa grandeur dans le *Pasteur Hermas*¹⁸⁴, préfigurant pour ainsi dire en sa stature cosmique l'ange qui apparut à Elkasai¹⁸⁵, le fondateur des Elkasaites, tout comme l'ange Gabriel quand il se révéla pour la première fois au Prophète Muḥammad. Au Pasteur Hermas, cet ange se montre «enveloppé d'une peau de chèvre blanche»¹⁸⁶, tandis que dans une vision précédente, introductive, est apparue comme personnification de l'Église «une vieille femme en habits resplendissants» (ἐν ἱματισμῷ λαμπροτάτῳ), assise sur «un siège garni de laine, blanc comme neige»¹⁸⁷. On est presque tenté – ce ne serait d'ailleurs pas le seul élément païen dans le texte du Pasteur – d'y voir une réminiscence de la femme καλή και εὐειδής, λευκὰ ἱμάτια ἔχουσα¹⁸⁸, qui apparut à Socrate pour lui annoncer sa mort imminente. Les rapports entre le *Pasteur Hermas*, le livre de *4Esdras* et les textes qumrâniens sont multiples¹⁸⁹ et on n'est guère surpris de lire chez Flavius Josèphe que les Esséniens étaient toujours vêtus de blanc, voulant ainsi se présenter purs comme des prêtres : λευχειμονεῖν διαπαντός¹⁹⁰.

Un fil rouge relie ainsi les robes blanches de l'Apocalypse du Nouveau Testament, du *Pasteur Hermas* et des Esséniens, des sectateurs d'Elkasai et de la *Caverne des Trésors*. Les membres de l'hérésie des purs (*mānaqdē*¹⁹¹) ou

183. A. Wikenhauser, *Die Offenbarung des Johannes* (Regensburger Neues Testament 9), Regensburg 1959, p. 52.

184. Cf. nos art. « Âges ou anges », p. 216 et « Who is the "other" Paraclete ? », C. A. Segovia & B. Lourie (éd.), *The Coming of the Comforter : When, Where, and to Whom ? Studies on the Rise of Islam and various other topics in Memory of John Wansbrough* (Scriinium Suppl. — Orientalia Judaica Christiana 3) Piscataway NJ 2012, p. 430.

185. Cf. notre art. « Die Vereinigung des Propheten », p. 379.

186. *Pastor Hermas Vis. 5, 25.1*, R. Joly, *Hermas, le pasteur* (SC 32) Paris 1958, p. 140 (nous citons la traduction de Joly).

187. *Pastor Hermas Vis. I, 2.2*, R. Joly, *Hermas, le pasteur* (SC 32) Paris 1958, p. 80-83 ; cf. N. Brox, « Hermas », *LThK*³ 4, col. 1448.

188. Platon, *Criton* 44a-b.

189. Daniélou, *Judéo-Christianisme*, p. 78 ; J. Kraus, « Hermas », *LThK*² 5, col. 255.

190. Flavius Josèphe, *Bell. 2* : 8.3 et 8.7, § 123, 137 ; E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* 2, Leipzig 1907 (1970), p. 662, 673 ; Michaelis, « λευκός », p. 250.

191. Le mot désigne la pureté, mais aussi la splendeur.

Elkasaites se nommaient eux-mêmes les *hellē hewārē*, les « habits blancs »¹⁹², robe glorieuse préfigurant la parousie et dont la signification symbolique est directement liée à la croyance de leurs prédécesseurs les Ébionites, qui affirmaient que « le Christ est une créature, et aussi l'Esprit de sainteté ; que le Christ avait d'abord revêtu l'apparence Adam, mais qu'il s'en dépouilla lorsqu'il eut péché, et qu'il reviendra le revêtir aux derniers temps »¹⁹³.

Avec les Ébionites et les Elkasaites qui en proviennent, nous sommes en plein milieu judéo-chrétien remontant peut-être jusqu'au début du deuxième siècle. Le témoignage de Théodore bar Kônī, combiné avec un texte gnostique que nous allons évoquer de suite, nous permet non seulement de retracer l'origine de l'image de la robe de lumière comme symbole de l'incarnation – ou de la *sub-carnation* selon le terme forgé par Jad Hatem¹⁹⁴ – de l'Hypostase divine, dans la tradition syriaque orientale. Elle nous permettra également d'établir le rapport avec la prophétologie shi'ite.

La robe de gloire du Fils de l'Homme, selon l'Hymne de la Perle

Mais vous, ce n'est pas ainsi que vous avez appris le Christ, si du moins vous l'avez reçu dans une prédication et un enseignement conformes à la vérité qui est en Jésus, à savoir qu'il vous faut abandonner votre premier genre de vie et dépouiller le vieil homme, qui va se corrompant au fil des convoitises décevantes, pour vous renouveler par une transformation spirituelle de votre jugement et revêtir l'Homme nouveau, qui a été créé selon Dieu, dans la justice et la sainteté de la vérité (*Lettre aux Éphésiens* 4, versets 20-24).

Ce texte de Saint-Paul a été interprété en ce sens qu'en premier lieu c'est Jésus lui-même qui se couvre de la forme épiphanique du Fils de l'Homme éternel et archétypique. La partie de la phrase « qui a été créé selon Dieu » – τὸν κατὰ Θεὸν κτισθέντα – pourrait être à l'origine de la confusion. En effet la version syriaque : *haw dāba' lāhā etbārī*, a pu être comprise comme suit : « qui a été créé en Dieu ». Ainsi on a pu également lire *Eph.* 2 : 15 : « ... pour créer en sa (c.-à-d. du Christ) personne les deux en un seul Homme Nouveau (...), tous deux en un seul Corps ».

192. Ainsi Théodore bar Kônī, en son fameux 11^e livre qui contient un catalogue des hérésies, A. Scher, *Theodorus bar Koni, Liber Scholiorum* 2 (CSCO 69 Syr 26), Louvain 1912 (1960) p. 311 (texte ; avec une légère correction proposée par l'éditeur : pour *khellē* la tradition manuscrite donne *khaylē*, ce qui n'a pas de sens) = R. Hespel & R. Draguet, *Théodore bar Koni, Livre des Scolies* 2, *Mimrē* VI-XI (CSCO 432 Syr 188), Louvain 1982, p. 232 (tr.) ; G. Widengren, *Mani und der Manichäismus*, Stuttgart 1961, p. 31. En Iran les prêtres s'habillaient également en blanc, Widengren, *Religionen Irans*, 352-353.

193. Theod., *Scholies* 11 : 22 ; Théodore bar Kônī I, p. 301 (texte), p. 224 (tr.).

194. J. Hatem, *Le traité christologique du calife al-Mu'izz, le druzisme et le nusayrisme*, Paris 2013, p. 107.

Sebastian Brock a magistralement et définitivement expliqué l'origine de cette confusion, résultant d'une fusion entre le Premier et le Second Adam, «a certain merging of identity between the first and the second Adam»¹⁹⁵. En effet, dans certains manuscrits de *Genèse* 3 : 21 on ne lisait pas *YHWH Dieu fit à l'homme et à sa femme des tuniques de peau (kotnōt 'ōr) et les en vêtit, mais des tuniques de lumière (kotnōt 'ōr)*¹⁹⁶. Que cette lecture est de souche juive – le texte de la *Peshittā* est différent et ne se prête pas à une telle confusion – prouve son appartenance à une tradition judéo-chrétienne ou du moins proche du judaïsme (par exemple de convertis récents). Or, cette tradition a été très tôt combinée à une autre, cette fois-ci d'origine iranienne. L'image de la robe se retrouve en effet dans l'*Hymne de la Perle*. Ce texte parfois caractérisé comme «gnostique» a été incorporé dans une partie de la tradition des *Actes* (apocryphes) de *St. Thomas*, à une époque difficilement déterminable, et a donc été diffusé avec ceux-ci¹⁹⁷. Les *Actes de Thomas* semblent provenir de la région d'Édesse et dater de la première moitié du III^e siècle¹⁹⁸. Nous sommes donc au tout début de la littérature syriaque. L'*Hymne de la Perle* semble être encore plus ancien et remonte en tout cas avant le fondement de l'empire sassanide en 224¹⁹⁹. Selon l'analyse qu'en a donnée Reitzenstein, il doit être le produit d'une adaptation chrétienne d'un texte mythique²⁰⁰, qui deviendrait dès lors sans doute le texte le plus ancien de la littérature syriaque²⁰¹ : «Die erste syrische Übersetzung oder Überarbeitung müßte von einem Heiden gemacht sein, der wahrscheinlich für den Namen des Osiris den des Zervân einsetzte»²⁰². Bien avant Reitzenstein, Macke avait proposé d'identifier son auteur avec Bardésane²⁰³ ; même si cela reste difficile à prouver

195. S. Brock, «Clothing metaphors as a means of theological expression in Syriac tradition», M. Schmidt & C. F. Geyer, *Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter* (Eichstätter Beiträge 4 – Abteilung Philosophie und Theologie), Regensburg 1982, p. 16, 21 ; O. Shchuryk, «*L'bēš pagrā* as the language of "Incarnation" in the Demonstrations of Aphrahat the Persian Sage», *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 83/4 (2007), p. 422-425.

196. Brock, «Clothing metaphors», p. 14. Le témoin de la leçon manuscrite n'est qu'indirect : Rabbi Meir, cité dans *Genesis Rabba* 20 : 12.

197. P.-H. Poirier, *L'Hymne de la Perle des Actes de Thomas. Introduction – texte – traduction – commentaire* (Homo Religiosus 8), Louvain-la-Neuve 1981, p. 181-184, 304.

198. Poirier, *L'Hymne de la Perle*, p. 275 ; Shchuryk, «*Lebēš pagrā*», p. 437 n. 83.

199. Fr. Cumont, *Textes et Monuments figurés relatifs aux Mystères de Mithra, publiés avec une introduction critique*, tome I (ci-après : *TMMM* 1), Bruxelles 1899, p. 15 + n. 2.

200. R. Reitzenstein, «Zwei hellenistische Hymnen», *Archiv für Religionswissenschaft* 8 (1925), p. 177-189 ; A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, p. 15 ; Poirier, *L'Hymne de la Perle*, p. 93.

201. Ainsi déjà K. T. Macke, «Syrische Lieder gnostischer Ursprungs. Eine Studie über die apocryphen Thomasakten», *Theologische Quartalschrift* 56 (1874), p. 33-34 : «Dieses Gedicht ist älter, als, die Pschitta ausgenommen, alle Producte der syrischen Literatur, die wir besitzen».

202. Reitzenstein, «Zwei hellenistische Hymnen», p. 188-189.

203. Macke, «Syrische Lieder», p. 36-41.

de manière convaincante, cette proposition a été suivie depuis par un grand nombre de chercheurs. Tout au moins peut-on affirmer que son auteur appartient à un milieu proche du grand hérésiarque²⁰⁴. Le caractère pré-manichéen nous oriente vers une telle direction, bien que le texte ait pu être remanié par des ajouts de provenance manichéenne²⁰⁵, ce qui s'explique par le fait que l'hymne a été largement lu et diffusé dans la communauté manichéenne²⁰⁶. Précisément «la robe brillante, vêtement royal, que le voyageur dépouille et reprend, est une idée mazdéenne»²⁰⁷. Ceci conduisit Cumont à la conclusion selon laquelle l'hymne «est né parmi les mages d'Osroène ou d'Assyrie, peu avant la naissance du manichéisme»²⁰⁸, ce qui correspond parfaitement au milieu bardésanien.

L'Hymne de la Perle raconte comment un prince, avant son grand voyage initiatique, a été dépouillé de son vêtement de gloire (*zahitā*) par ses parents (verset 9), vêtement qui couvrait son corps (*lābesh pagrā* – «vêture de corps»²⁰⁹). Mais une fois sa mission accomplie, il se défait de ses vêtements ordinaires (verset 62), pour s'habiller de nouveau de sa robe de gloire (verset 72) qui correspond à sa condition (*tegmā* = τάγμα) royale (verset 75). Le poème se termine par une longue description de ce vêtement de gloire (versets 76-87). Il est dit du Prince et de sa robe qu'ils sont «séparés par division, mais un en une forme unique» (*wəḥadd tūbh ḥanan baḥdā dāmū* – verset 78)²¹⁰ : on dirait presque *une union hypostatique*. Cette impression est renforcée par le fait que par la suite, le vêtement est personnifié : par des «mouvements de reconnaissance» (verset 88) il semble accueillir son propriétaire, puis va jusqu'à lui adresser la parole. Ces détails semblent provenir directement de l'eschatalogie iranienne, selon laquelle l'âme de chaque défunt intègre va sous la forme d'une femme à sa rencontre et se réintègre à lui²¹¹. Or, cela correspond exactement à la vision fondamentale d'Elkasai, le Fils de Dieu lui apparaissant accompagné d'un être féminin lequel est le Saint-Esprit. Ensemble, ils sont apparus successivement à tous les prophètes, à commencer par Adam²¹².

204. Ainsi C. Brockelmann, *Geschichte der christlichen Litteraturen des Orients*, Leipzig 1909², p. 12.

205. Baumstark, *Geschichte syr. Lit.*, p. 15 ; Poirier, *L'Hymne de la Perle*, p. 275.

206. Poirier, *L'Hymne de la Perle*, p. 317.

207. Cumont, *TMMM* 1, p. 15 n. 5 ; Bousset, « Die Himmelsreise der Seele », p. 233.

208. Cumont, *TMMM* 1, p. 15-16.

209. Poirier, *L'Hymne de la Perle*, p. 413.

210. Notre traduction est un peu différente de celle de Poirier, *L'Hymne de la Perle*, p. 361 ; nous nous rangeons plutôt derrière l'interprétation de Brock, « Clothing metaphors », p. 21.

211. Poirier, *L'Hymne de la Perle*, p. 432-433.

212. J. Thomas, *Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie*, Gembloux 1935, p. 151, 153, 169 ; Daniélou, *Judéo-christianisme*, p. 77.

Finalement et dans une même perspective, le Prince de l'*Hymne de la Perle* est élevé jusqu'à la splendeur (zīwā) de son Père – splendeur qui rappelle celle du *Jesus Splenditenens*, *Īshō' zīwā*, de la sotériologie manichéenne²¹³.

Ce texte remarquable nous permet de saisir pleinement la portée de l'image de la robe. L'incarnation est perçue, non pas comme une fusion, une intégration de la « gloire », c'est-à-dire celle de la divinité dans le corps du Christ, mais comme une chemise divine dont Jésus s'habille et dont Il peut se dévêtir à sa guise. Bien évidemment, la doctrine nestorienne est plus nuancée, mais on voit bien que cette idée d'être *habillé par le corps, par la chair* (lābesh pagrā) pouvait prêter à une interprétation foncièrement diphysite de l'incarnation. Que Jésus ait pu se vêtir du Christ à l'occasion de son baptême pouvait facilement impliquer une christologie adoptianiste et docétique²¹⁴.

L'idée avait sans doute des antécédents juifs, puis judéo-chrétiens. Le *Testament de Lévi* nous apprend qu'à l'occasion de son installation comme Grand Prêtre, celui-ci recevait « un vêtement saint et glorieux »²¹⁵. Bien que l'immersion lors du baptême – car en fait il s'agit d'une allusion au rituel du baptême – exigeait que l'adepte enlève ses vêtements, son nouvel habit blanc était notamment dans la tradition judéo-chrétienne le symbole des grâces eschatologiques obtenues par le baptême. C'est donc le baptême qui est perçu en soi comme un vêtement de pureté²¹⁶. Ainsi chez les Ébionites et dans les *Pseudo-Clémentines*, le baptême est comparé à une robe de fête de mariage²¹⁷. Le baptême devient ainsi le moment de prédilection où est conférée cette robe initiatique. Le vêtement de gloire qu'Adam avait perdu lors de la chute est déposé par le Christ lors de son « anéantissement » (κένωσις)²¹⁸ au moment de son baptême dans l'eau du Jordan, où les fidèles peuvent désormais le recueillir, comme une anticipation de leur propre résurrection, quand leur investiture avec cette glorieuse robe royale devient complète et définitive²¹⁹.

Le thème de la robe apparaît constamment dans la littérature syriaque²²⁰. Selon la *Caverne des Trésors* Dieu, lors de la création d'Adam l'investit du sacerdoce et de la souveraineté de l'univers, en lui remettant la robe de la

213. Poirier, *L'Hymne de la Perle*, p. 436.

214. Brock, « Clothing metaphors », p. 15-18.

215. *Testament des XII Patriarches* 8 : 5 ; Daniélou, *Judéo-Christianisme*, p. 379.

216. Daniélou, *Judéo-Christianisme*, p. 381-382.

217. Hom. 8 : 23 ; H.-J. Schoeps, *Das Judenchristentum*, Bern 1964, p. 84. La parabole évangélique (Mt 22) du festin nuptial avec l'invité sans tenue de noces pouvait être interprétée en ce sens (Brock, « Clothing metaphors », p. 13).

218. *Épître aux Philippiens* 2 : 7 (cf. K. Rahner, « Zur Theologie der Menschwerdung », *Schriften zur Theologie*, Einsiedeln 1960, p. 148-149 ; W. Nauck, « Kenosis », *Biblisch-historisches Handwörterbuch* ; A. Oepke, *Theologisches Wörterbuch NT* 3, p. 661).

219. Poirier, *L'Hymne de la Perle*, p. 202 ; Brock, « Clothing metaphors », p. 18-19 ; Shchuryk, « *Lebēš pagrā* », p. 422-423.

220. Brock, « Clothing metaphors », p. 11 ; Shchuryk, « *Lebēš pagrā* », p. 419.

royauté et la couronne de la gloire²²¹. Déjà Saint Éphrem avait expliqué comment Dieu faisait habiter Adam dans le jardin du Paradis et l'enveloppait de gloire²²², jusqu'à ce que le vêtement céleste lui fût enlevé à cause de sa faute²²³, tout comme les diables furent dépouillés de leurs habits de gloire au moment de leur chute²²⁴.

L'étude d'Oleh Shchuryk sur la robe charnelle (*lābesh pagrā*) du Verbe est conçue comme un long plaidoyer pour l'orthodoxie de la christologie et de la théologie de l'Incarnation, telles qu'Aphrahat les a développées, se fondant sur la notion du vêtement. Nous voulons bien l'admettre. Néanmoins, on ne peut pas nier le résultat de l'analyse de Sebastian Brock : le concept typiquement syriaque (et sémitique en général)²²⁵ selon lequel l'hypostase divine s'est revêtue de la chair, devenant ainsi apte à toutes sortes d'hérésies, telles l'adoptianisme, le docétisme et finalement le nestorianisme. La démonstration de Brock s'avère claire et convaincante. Comme le montrent l'*Hymne de la Perle*, la *Caverne des Trésors* ainsi que le rôle exercé par Bardésane, il s'agit d'une tradition d'origine principalement iranienne. On doit en conclure que le christianisme syriaque a subi dans sa période formative, une forte influence iranienne.

Chez les Parthes, à l'instar de leurs prédécesseurs les Achéménides, prêtres et rois étaient habillés en blanc²²⁶. Ces robes blanches symbolisaient l'immortel corps de lumière de ceux qui les portent, comme le souligne d'ailleurs à juste titre Origène²²⁷. Le fidèle zoroastrien porte un habit blanc afin de s'identifier, lors de son admission dans la communauté croyante, avec Vohu-Manah, le premier d'entre les sept *Amāša Spəntas*, qui est en relation directe (presque comme son hypostase) avec Ahura Mazdā et avec lequel le fidèle espère remonter au ciel. L'âme de celui-ci suit l'exemple de Zoroastre, qui était conduit au ciel par l'archange Vohu-Manah, tout habillé en blanc et resplendissant comme le soleil. Zoroastre, exactement comme le Prince de l'*Hymne de la Perle*, devait ôter sa robe, quitter son corps matériel, pour entrer dans le monde transcendant et assister à la théophanie, en tant que

221. Bezold, *Schatzhöhle*, p. 4.

222. Ephraem in *Genesim*, p. 23 (texte) = p. 18 (tr. Tonneau). De même L. Van Rompay, *Le commentaire sur Genèse-Exode 9, 23 du manuscrit (olim) Diyarbakir 22* (CSCO 483, Syr 205), Louvain 1986, p. 39 (texte) = (CSCO 484, Syr 206), Louvain 1986, p. 49 (tr.).

223. Ephraem in *Genesim*, p. 33 (texte) = p. 24-25 (tr. Tonneau).

224. Bezold, *Schatzhöhle*, p. 4.

225. Brock, « Clothing metaphors », p. 22.

226. Widengren, *Religionen Irans*, p. 154, 240.

227. Origène, *scholie* 34, Bouquet, *Scholies attribuées à Origène*, p. 197 ; Greßmann, *Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie*, p. 346 : « Das Linnenkleid ist die kultische Darstellung des Lichtleibes » ; K. Rudolph, *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*, Göttingen 1990³, p. 246.

vision eschatologique anticipée de la lumière de la gloire²²⁸. Enfin chez les Mandéens, dont certaines doctrines remontent aux Elksaïtes²²⁹, la robe blanche est devenue le symbole de l'homme nouveau, de l'Adam céleste dont il faut se vêtir²³⁰. Cette sotériologie mandéenne n'est autre qu'une transposition de la vieille doctrine zoroastrienne qui décrit comment Adam retourne dans le Monde de la Lumière²³¹.

À cette impression générale que nous venons d'esquisser concernant l'*Hymne de la Perle*, s'ajoute un nombre de mots empruntés au persan, que Paul-Hubert Poirier a relevé dans le texte et qui rendent la relation avec l'Iran indéniable.

Premièrement les *guides* ou *gardiens* du Prince (verset 16) sont appelés *parwānqīn* – terme que nous avons déjà eu l'occasion d'étudier²³². À la cour royale persane, il s'agissait d'une sorte d'écuyer royal. Le terme a pu contaminer le sens (et la fonction) du *Paraclet* : c'est sans doute ainsi qu'il est entré dans la littérature mandéenne et dans la sotériologie manichéenne, devenant l'Ange-Archonte qui doit guider les âmes des fidèles. Une seconde contamination a eu lieu avec le syriaque *phūrqânâ*, duquel paraît dériver l'arabe *furqān*, qui apparaît sept fois dans le Coran. Le sens du terme arabe est difficile à déterminer : parfois il a rapport avec la révélation, avec l'Écriture (Sourate 2 : 53, 3 : 3), parfois plutôt avec l'« orientation » (Sourate 2 : 185) qu'il convient de prendre ou encore le « discernement » (Sourate 8 : 41). Ces sens multiples supposent une dérivation complexe²³³. Dans la tradition mandéenne, le *parwanqa* est un ange, une entité céleste qui guide les âmes et transmet la révélation. En même temps, le terme peut prendre le sens du mot syriaque *phārqa* : le *Sauveur* (traduisant ὁ Σωτήρ). Le sens du mot arabe nous semble résulter d'une fusion similaire ; l'*Hymne de la Perle* prouve que sa signification est entrée très tôt dans l'idiome de la Syrie chrétienne.

Deux autres termes plus ou moins synonymes sont : le *trayânâ* (litt. « le second ») et le *pašgribâ*, signifiant en persan « celui qui vient après », c'est-à-dire l'équivalent exact (et la traduction ?) du grec διάδοχος. Il s'agirait d'un

228. Widengren, *Religionen Irans*, p. 352-353 ; Corbin, *Corps spirituel et Terre céleste*, p. 56-58 ; J. Narten, « Bahman (1), the New Persian name of the Avestan Vohu Manah (Good Thought) and Pahlavi Wahman », *Encyclopædia Iranica* 3/4, p. 487 (<http://www.iranicaonline.org/articles/bahman-vohu-manah>).

229. Thomas, *Mouvement baptiste*, p. 250-252, 266-267 ; Widengren, *Religionen Irans*, p. 295.

230. Thomas, *Mouvement baptiste*, p. 194 ; Widengren, *Religionen Irans*, p. 297-298 ; Rudolph, *Gnosis*, p. 385, 388 ; Id., *Mandaeism* (Iconography of Religions 21), Leyde 1978, p. 6 : « it is a symbol of the heavenly dress of light which (...) is worn by the angels (*uthrē*) and pure souls ».

231. Rudolph, *Gnosis*, p. 385.

232. « Who is the "other" Paraclete ? », p. 434-435. Voir également la contribution de M. A. Amir-Moezzi dans ce volume.

233. Jeffery, *Foreign vocabulary*, p. 228 ; Pennacchio, *Emprunts*, p. 153.

titre officiel : celle du prince héritier ou du vice-roi²³⁴. Ainsi, la fonction du *paṣgrībā* – ainsi que du *trayānā* d'ailleurs – correspond à celle du *waṣī* de la prophétologie shi'ite.

L'*iḥrām* paradisiaque et le Manteau du Prophète

Il est remarquable que nous retrouvons les traces de ces spéculations sotériologiques chez les grands auteurs spirituels de *Beth Qaṭrayē* (Baḥrayn) du VII^e siècle, qui a été – faut-il encore le rappeler – le siècle d'or de son école chrétienne. Isaac de Ninive, déjà cité, a développé une angélogologie (rappelant certains aspects du manichéisme) selon laquelle les anges sont des médiateurs qui communiquent les révélations divines reçues du Médiateur (*mes'āyā*) par excellence qu'est le maître Jésus. Ce processus rappelle celui dont témoigne la littérature des *Hekhalot* : l'adepte mystique est enlevé de la terre. Il est graduellement élevé au-dessus des anges et transformé de façon temporaire en un être de feu et de lumière, afin de pouvoir participer à la liturgie angélique²³⁵. Or, c'est exactement ce qui est décrit dans la Sourate *al-Najm*²³⁶, où il est dit comment le Prophète est élevé (*rafa'a*) au ciel par l'archange Gabriel.

Rappelons encore une fois que dans la religion du Prophète prévaut un dualisme modéré (*al-ḥanīfiyya al-samḥa*), « blanc et pur » (*baydā wa naqiyya*). Deux témoins, Mārūthā de Maipherqat, médecin dans l'entourage des Sassanides au IV^e siècle, et Barhadbeshabba 'Arbaia, directeur de l'école théologique de Nisibe au VI^e siècle, nous apprennent que les Bardésanites s'habillaient en blanc « puisque ceux qui mettent des vêtements blancs (*ḥewārē*) font partie de la faction du Bien (*men mənātā hū dāṭābhā*), tandis que ceux qui portent le noir font partie du Mal ». Mārūthā établit même expressément un rapport avec les Marcionites et les Manichéens²³⁷. Nous avons déjà identifié Bardésane comme source d'inspiration ultime de ce *ḥanīfisme* modéré. Et en effet, la doctrine dualiste de Bardésane n'est pas un dualisme foncier ; la dualité se situe au niveau de deux principes opposés, qui sont créés et donc subalternes au premier Principe. Pour cette même raison, le serpent jaspé au Paradis avait une fonction ambivalente, noire et blanche, bonne et mauvaise.

234. Poirier, *L'Hymne de la Perle*, p. 212, 220-227.

235. Khalifé-Hachem, « Isaac de Ninive », col. 2049 ; M. Hansbury, « Remembrance of God and its relation to Scripture in Isaac III, including insights from Islamic and Jewish traditions », Kozah, *The Syriac writers of Qatar*, p. 117-120.

236. Comme nous l'avons montré dans nos art. « Vereinigung », p. 374, 378-380 et « Âges ou anges ? », p. 221-222 ; « Melchisédech le Prophète éternel » p. 24-25.

237. Barhadbeshabba, *Histoire*, F. B-Nau, *Documents pour servir à l'histoire de l'Église nestorienne* (Patrologia Orientalis 23.2), Paris 1932, p. 192 ; I. E. II Rahmani, *Studia Syriaca*, vol. 4 : *Documenta de antiquis haeresibus*, Charfé 1909, p. 101, 140 (du texte syriaque) ; Drijvers, *Bardaišan*, p. 104, 106-107.

Retournons une dernière fois au poème de 'Adī b. Zayd sur la Création et sur Adam et Ève. 'Adī distingue lui aussi (vers 15) deux types de vêtements pour Adam et Ève : suite à leur chute leurs habits paradisiaques (*idh buzzā labū-sahumā*) leur avaient été enlevés et pour cette raison ils en cousirent d'autres avec des feuilles de figuier. Le Coran (7 : 27) se rattache sans le moindre doute possible à cette tradition exégétique, en déclarant : « *Que le Démon ne vous tente pas comme au jour où il a fait sortir vos parents du jardin en leur arrachant leurs vêtements afin qu'ils voient leur nudité* »²³⁸. En outre, le Coran accorde selon le verset précédent (26) à ce vêtement du paradis perdu une valeur éternelle, car tous les êtres humains doivent s'appliquer à l'obtenir et à le mettre : « *Nous avons fait descendre sur vous un vêtement qui cache votre nudité et des parures ; mais le vêtement de la crainte révérencielle de Dieu (taqwā) est meilleur !* ». De la même racine²³⁹ sont dérivés *al-atqā* (Sourate 92, verset 17) et *atqākum* (Sourate 49, verset 13), où le rapport avec Adam apparaît une fois de plus : « *Nous vous avons créés d'un mâle et d'une femelle. (...) Le plus noble d'entre vous, auprès de Dieu, est le plus pieux d'entre vous* ». Le sens est clair : il s'agit de la piété et de la crainte originelles de Dieu²⁴⁰. Tout homme souhaitant observer cette piété doit se purifier, afin qu'il puisse recouvrir la robe blanche sans souillure avec laquelle il peut entrer dans la vie paradisiaque éternelle.

On pourrait objecter que la robe que porteront selon le Coran les bienheureux au Paradis n'est pas blanche, car nous y lisons : « *Ils seront vêtus d'habits verts (thibāb^{an} khudr^{an}), de soie et de brocart* »²⁴¹. Toutefois cela n'est qu'apparence car, comme nous l'avons déjà remarqué, certains auteurs comme Flavius Josèphe décrivent la soi-disant robe blanche du Grand-Prêtre comme βυσσίνη, c'est-à-dire avec la couleur de la filasse (jaunâtre), donc ayant une couleur qu'on qualifierait en grec de χλωρός²⁴². Sans doute la racine *khdr* avait-elle un sens similaire. Quoi qu'il en soit, le vêtement que doivent porter les pèlerins comme *ihrām* pendant le *hajj* et qui consiste en deux pièces d'étoffe non cousues, est bel et bien blanc²⁴³. Il s'agissait à l'origine d'un costume festif, rituel et séculaire²⁴⁴. Une vieille histoire racontée par Ibn Qutayba et qui remonte

238. Sourate 8, verset 27 ; de même Sourate 20 : 118 ; Toral-Niehoff, « Schöpfungsgedicht », p. 246.

Le texte de la Bible (Gen. 2 : 25) dit seulement qu'ils étaient nus avant la chute : [...] *tous les deux étaient nus, l'homme et sa femme, et ils n'avaient pas honte l'un devant l'autre.*

239. On a parfois considéré *taqā* comme étant une racine primaire ; en réalité la racine est *wqy*, « garder, préserver », cf. E. W. Lane, *An Arabic-English Lexicon* 1, Londres – Édimbourg 1863, p. 309.

240. Lane, *Arabic Lexicon*, p. 310.

241. Sourate 18 : 31 ; Toelle, « Vêtements », p. 906.

242. Voir plus haut, note 174, Michaelis, « λευκός », p. 249.

243. Muslim, *Ṣaḥīḥ* (2), K. *al-Hajj*, bāb 1, n° 1177-1180, p. 834-838 ; Bukhārī, K. *al-Hajj*, bāb 18, 21 ; C. Snouck Hurgronje, *Het Mekkaansche feest*, Leyde 1880, p. 72 ; C. Addas, « Ṣafā et Marwa », dans Amir-Moezzi, *Dictionnaire du Coran*, p. 780.

244. J. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, Berlin 1897², p. 122 n. 2.

au temps préislamique des Jurhum (donc précisément de gens provenant de la région du Golfe !), étudiée il y a plus d'un siècle par Ignaz Goldziher, nous renseigne sur l'origine de ce vêtement double : il y est question d'un moine (*rāhib*) portant ces deux tuniques et surnommé *dhu ṭimrayni l-miṣḥayni*²⁴⁵. Or, une robe similaire nous est déjà connue : celle portée par le roi lakhmide, protecteur de 'Adī b. Zayd qui trouva son maître enveloppé de robes de laine (*miṣūḥ*) puisqu'il s'était fait moine (*tarahhaba* – cf. ci-dessus, note 39).

La fonction de cet habit rituel aurait été oubliée ou obliérée, probablement très tôt, dans la tradition musulmane. Plus significative est restée la valeur symbolique du *manteau* prophétique, marquant l'initiation et l'investiture de son successeur²⁴⁶. Elle est racontée dans la Sourate 74 au titre significatif *d'al-Muddaththir* :²⁴⁷

Ô toi qui es revêtu d'un manteau !
Lève-toi et avertis !
Glorifie ton Seigneur !
Purifie tes vêtements !

Cette investiture aurait été conférée selon la tradition shi'ite à l'occasion de la *mubāhala*²⁴⁸ aux Gens du Manteau (*ahl al-kisā* – Fāṭima, 'Alī, Ḥasan et Ḥusayn) que le Prophète aurait justement couvert par son manteau²⁴⁹. Le sens de cette investiture est fourni par des traditions shi'ites : Dieu fit dériver de sa

245. I. Goldziher, « Einige arabische Ausrufe und Formeln », *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 16 (1902), p. 137-138.

246. Voir la célèbre *Qaṣīdat al-Burda* mystique d'Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Sa'īd al-Būṣīrī ; R. Paret, « Die Legende von der Verleihung des Prophetenmantels (*burda*) an Ka'b ibn Zuhair », *Der Islam* 17 (1928), p. 9-14 et notre art. « Qui es-tu ? Es-tu Élie ? Es-tu le Prophète ? » (Jean 1 : 19-21). Transposition intertextuelle d'une prophétologie, de la Bible au Coran, in : Ph. Cassuto & P. Larcher (éd.), *Oralité et écriture dans la Bible & le Coran*, Aix-en-Provence 2014, p. 149-150, 156.

247. La même idée est également impliquée dans (le titre de) la sourate précédente : *al-muzzammil*. La sourate *al-Muddaththir* serait très ancienne ; selon certaines traditions, rapportées par Ṭabarī, elle aurait même été la première dans l'ordre de la révélation. Les *ḥadīth* qui nous font croire que le Prophète se serait caché sous son manteau car bouleversé par la réception de la première révélation (cf. Addas, « *Ḥirā* », p. 391) sont secondaires et sans doute inventés parce qu'on ne comprenait plus la signification originelle du verset coranique. Lüling, *Wiederentdeckung*, p. 298-301, établit également le rapport avec le prophète Élie, puis il interprète le manteau comme un symbole du *regressus ad uterum*, ce qui ne nous paraît pas nécessaire.

248. Cf. L. Massignon, *La Mubāhala de Médine et l'hyperdulie de Fāṭima*, Paris 1935 ; W. Schmucker, « Mubāhala », *EF* 7, p. 278 ; H. Algar, « ĀL-E 'ABĀ, "The Family of the Cloak", i.e., the Prophet Muḥammad, his daughter Fāṭima, his cousin and son-in-law 'Alī, and his grandsons Ḥasan and Ḥusayn », *Encyclopædia Iranica* 1/7, p. 742 (<http://www.iranicaonline.org/articles/al-e-aba-the-family-of-the-cloak-i>).

249. A. S. Tritton, « Ahl al-Kisā' », *EF* 1, p. 272 ; Sh. M. Toorawa, « Clothing », *Encyclopaedia of the Qur'ān* 1, Leyde 2001, p. 347 ; M. A. Amir-Moezzi, *La religion discrète. Croyances et pratiques spirituelles dans l'islam shi'ite* (Vrin, Textes et traditions 12), Paris 2006, p. 31.

lumière de gloire une lumière primordiale – celle de la *walāya*. Elle se manifesta à Adam, premier prophète qui put ainsi percevoir les cinq premiers êtres de lumière, c'est-à-dire les cinq formes épiphaniques du Prophète Muḥammad et des quatre Amis (*awliyā'*) mentionnés du Manteau (*kisā'*). Cette même lumière sera finalement portée par le XII^e Imam lors de la Parousie²⁵⁰. Le Manteau devient ainsi le symbole de la «transmission of universal *walāyah* [sainthood] of the Prophet in the form of the partial *walāyah* to Fāṭimah»²⁵¹. Il est clair que ce manteau lumineux de la *walāya* n'est autre que le manteau de gloire dont Adam était revêtu avant la chute et qui caractérise le statut divin «subcarné» des prophètes qui le succèdent, grâce à la réception de la *waṣīya* universelle.

La Mubayyiḍa et le voile du Muqanna'

Les croyances liées à l'investiture du Prophète et de l'Imam ont survécu en islam shi'ite, à travers une doctrine liée directement aux *ḥellē hewārē* ou aux *'ibād Allāh al-mukhlaṣūna*. Cette continuité dans la tradition est la meilleure preuve des origines historiques de ces concepts religieux²⁵².

Déjà Abū Muslim, le vaillant général de la révolution abbasside²⁵³, était considéré, par certains de ses fidèles de la secte des *muslimiyya*, comme Imam et successeur du Prophète et de 'Alī, par la lignée de Muḥammad b. al-Ḥana-fiyya²⁵⁴. Ces fidèles affirmaient que l'Esprit divin avait pris possession d'Abū Muslim, qu'il a été élevé au-dessus des anges Michael et Gabriel et qu'un sosie sous la forme d'un démon (*shayṭān*) avait été exécuté à sa place – idée qui rappelle immédiatement la façon dont est présentée la crucifixion de Jésus dans le Coran²⁵⁵. La congruence de ces doctrines avec tout ce qui vient d'être analysé est telle que le fait de les qualifier d'«extrémistes» ou d'«hétérodoxes» devient problématique. Problématique aussi les déclarations de Crone selon lesquelles ces *muslimīs* «not really converted» et auraient eu l'intention «to hide behind Islam» une tradition religieuse autochtone, iranienne²⁵⁶. Or, ces formes de «shi'isme extrême» semblent beaucoup plus fidèles aux doctrines islamiques originelles que ce que l'on veut admettre généralement.

250. Voir pour plus de détails H. Corbin, *En islam iranien* 4, Paris 1972, p. 182, 371 et surtout Amir-Moezzi, *La religion discrète*, p. 111-112, 225.

251. S. H. Nasr, *Sufi Essays*, Londres 1972, p. 109.

252. Pour cette raison nous ne pouvons admettre l'hypothèse de P. Crone qui suppose une forte influence bouddhiste chinoise sur le symbolisme des couleurs des robes – en l'occurrence blanche – des insurgés de l'Asie centrale, tels les *Mubayyiḍa* d'al-Muqanna'.

253. G. van Vloten, *De opkomst der Abbasiden in Chorasán*, Leyde 1890, p. 63-101.

254. Abū Muslim s'est lui-même fait passer pour un membre de l'*ahl al bayt*, cf. van Vloten, *De opkomst der Abbasiden*, p. 93-95.

255. Baghdādī, *al-Farq bayna l-firaq*, p. 242-243 – Badr ; Crone, *Nativist prophets*, p. 43-44, 329.

256. Crone, *Nativist prophets*, p. 44.

Hishām b. Ḥakīm al-Marwazī (ce nom varie parfois selon les sources), surnommé al-Muqanna' («le masqué») se considérait comme étant l'héritier, le *walī* d'Abū Muslim²⁵⁷. Al-Muqanna' affirmait lui aussi que Dieu lui était apparu sous forme d'un corps subtil (*jism laṭīf*), tout comme l'Adam cosmique de la *Caverne des Trésors* ou l'archange de la révélation apparu à Elkasai et au Prophète Muḥammad. Dans chaque génération, Dieu se manifeste et prend possession du cœur de son prophète, en se levant de son Trône et en s'unissant à ce dernier. Ce fut ainsi d'Adam à Abū Muslim (al-Muqanna' lui-même n'y figure pas ; nous y reviendrons), en passant par Noé, Abraham, Moïse, Jésus et Muḥammad ; chaque fois que son représentant sur terre meurt, il retourne sur son trône. Cette présence divine lumineuse était tellement forte, qu'al-Muqanna' se voyait contraint de cacher son visage derrière un voile ou un masque (*qinā'*)²⁵⁸. La façon dont il couvre son visage rappelle le voile dont Moïse couvrit son visage en retournant de sa vision auprès du buisson-ardent, car la gloire de Dieu était descendue sur lui²⁵⁹. Il nous rappelle également le pectoral (*Exode* 28 : 15-30 – *ḥōshēn*, LXX λόγιον, qui indique bien sa fonction divinatoire), qui ornait l'*éphod* du Grand-Prêtre et qui était fait d'une pièce d'étoffe lamée d'or, entourée de douze pierres précieuses²⁶⁰ ; ou encore le *signe de consécration* (πέταλον) en or qui devait être accroché (selon *Exode* 28 : 36) sur le turban du Grand-Prêtre afin d'orner son front. Sur cette plaque d'or étaient gravés les mots *consacré à YHWH*. Certains exégètes pensent que l'*éphod* était naguère la robe de la divinité elle-même, ou tout au moins la robe dont était couverte sa statue²⁶¹, que le prêtre portait pour agir de la sorte *in persona dei*, tandis que le πέταλον devenait le siège de la gloire de YHWH. Notons que le grand exégète du ix^e siècle de la Syrie orientale, Ishō'dad de Merv, d'origine iranienne, connaissait bien tout cela : il en indique les multiples rapports avec des vêtements persans²⁶² et souligne que l'inscription sur le diadème de l'archiprêtre désignait la « glorieuse Existence », c.-à-d.

257. Crone, *Nativist prophets*, p. 106, 108, 112.

258. Abū Tammām, *K. al-shajara*, analysé par P. E. Walker, « An Isma'ili version of the heresiography of the seventy-two erring sects », F. Daftary, *Mediaeval Isma'ili history and thought*, Cambridge 1996, p. 170-171 ; W. Madelung & P. E. Walker, *An Isma'ili heresiography : the "Bāb al-shayṭān" from Abū Tammām's Kitāb al-sghajara* (Islamic history and civilization, studies and texts 23), Leyde 1998, p. 75 ; Al-Maqdisī, *Kitāb al-bad' wa t-ta'rīḥ*, C. Huart (éd.), *Livre de la création et de l'histoire*, Paris 1919, 6, 98 ; G. H. Sadighi, *Les mouvements religieux iraniens au II^e et au III^e siècle de l'Hégire*, Paris 1938, p. 167-169, 184-185 et notre art. « Die Vereinigung des Propheten », p. 374-377.

259. Crone, *Nativist prophets*, p. 131 et notre art. « Die Vereinigung des Propheten », p. 375 n. 24.

260. A. Clamer, *Exode*, Paris 1956, p. 235-236 ; R. Smend, « Efod », *Biblisch-historisches Handwörterbuch* 1, Göttingen 1962, col. 420.

261. H. Greßmann, « Ephod », *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 2, Tübingen 1910, col. 416-417 (qui pense à Nabû, le dieu babylonien de la divination). Ce bref quoiqu'ancien article, de ce grand historien des religions demeure toujours fondamental.

262. Voir p.ex. R. Payne Smith, *Thesaurus Syriacus* 1, Oxford 1879, p. 294 (s.v. 'eṣṭabr'āgā).

le nom de YHWH²⁶³. Ces concepts religieux étaient donc encore bien présents à cette époque dans le monde iranien. De cette présence divine, le *πέταλον* était pour ainsi dire le miroir : c'est en tout cas sous cette forme qu'il apparaît dans l'Évangile apocryphe de Saint Jacques²⁶⁴. On pense ici immédiatement à cet étrange épisode de la vie d'al-Muqanna' où on lui demanda de découvrir son visage. Il plaça alors un miroir devant son visage dans lequel il fit refléter le soleil et éblouit les présents stupéfaits²⁶⁵.

Comme Patricia Crone l'a bien remarqué, al-Muqanna' ne fait pas partie de sa propre liste des Imams manifestant la divinité. Celle-ci se termine en effet avec Abū Muslim. C'est qu'al-Muqanna' a dû se considérer comme étant le Mahdī, autrement dit l'ultime présence de la divinité sur terre avant la consommation des temps²⁶⁶. C'est précisément la raison pour laquelle ses adeptes initiés s'habillaient en blanc²⁶⁷. Autour de leur guide suprême, ils se considéraient comme un peuple sacerdotal, comme une armée céleste, blanche comme les anges, devant livrer la guerre finale apocalyptique.

263. C. Van Den Eynde, *Commentaire d'Išo'dad de Merv 2* (CSCO 176/Syr. 80), p. 50-51 (texte), et (CSCO 179/Syr. 81), Louvain 1958, p. 67-69 (tr.).

264. E. de Strycker, *La forme la plus ancienne du Protévangile de Jacques* (Subsidia Hagiographica 33), Bruxelles, p. 85 n. 1.

265. Maqrīzī, *Khiṭaṭ* 2, p. 354, cité par Silvestre de Sacy, *Exposé de la religion des Druzes*, Paris 1838, p. LXI ; « Die Vereinigung des Propheten », p. 375, cf. P. Crone, « The Muqanna' narrative in the *Tārikhnāma* : Part I, introduction, edition and translation », *BSOAS* 73.2 (2010), p. 175.

266. Crone, *Nativist prophets*, p. 128-129.

267. D'où leur nom *Mubayyiḍa*, en persan les *Sapīdjāmagān*, cf. Crone, « The Muqanna' narrative », p. 163, 175.

– II –

L'ésotérisme shi'ite ancien
Early Shi'i Esotericism

**AL-ḤUSAYN B. ḤAMDĀN AL-KHAṢĪBĪ
AND HIS *AL-HIDĀYA AL-KUBRĀ*:
Some Remarks on Ḥadīth Literature
Among the Nuṣayrīs**

Hassan ANSARI
Institute for Advanced Study (Princeton)

Recent years have witnessed a proliferation of studies on the Nuṣayrīs.¹ This is partly due to the increasing availability of their hitherto unavailable books, albeit predominantly as uncritical editions.² As a result, our knowledge of Nuṣayrī beliefs and the sources of their thought has appreciably increased.³

1. For some early studies on Nuṣayrī literature, see Ph. Wolff, "Auszüge aus dem Katechismus der Nosairier," *ZDMG* 3 (1849), p. 302-9; J. Catafago, "Note on a collection of Nuṣayrī manuscripts acquired in Syria," *Journal Asiatique* 7/8 (1876), p. 523-525; Idem, "Die drei Messen der Nussairier," *ZDMG* 2 (1848), p. 388-94; Idem, "Notice sur les Ansériens," *JA* 8 (1871), p. 162-78; C. Huart, "La poésie religieuse des Noṣairīs," *JA*, 7th Ser., 14, 1879, p. 190-261; S. Lyde, *The Asian Mystery Illustrated in the History, Religion, and Present State of the Ansairi or Nusairis of Syria*, London, 1860; H. Lammens, "Les Nosairis furent-ils chrétiens? À propos d'un livre récent," *Revue de l'Orient Chrétien* 6 (1901), p. 33-50; R. Dussaud, *Histoire et religion des Nosairīs* (Paris: Librairie Emile Bouillon, 1900); L. Massignon, "Esquisse d'une bibliographie Nusayrie," in *Mélanges syriens offerts à Monsieur René Dussaud*, 2 vols., Paris, 1939, II, p. 913-22 (also in *Opera Minora* I. Paris, 1969, p. 640-49); R. Strothmann "Die Nuṣayri im heutigen Syrien," *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*, Göttingen, 1950, p. 29-64; id., "Seelenwanderung bei den Nuṣayrī," *Oriens* 12.1/2 (1959), p. 89-114; id., *Esoterische Sonderthemen bei den Nusairi, Abhandlungen der deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin* 4 (1956), Berlin, 1958; id., "Morgenländische Geheimsekten in abendländischer forschung und die Handschrift Kiel Arab. 19," *Abhandlungen der deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin* 5 (1952), Berlin, 1953; id., "Die Nuṣayri nach Ms. arab. Berlin 4291," *Documenta Islamica Inedita*, (1952), p. 173-87.
2. The most important are the texts that are included by Abū Mūsā and Sheikh Mūsā (ed. and intro.) in *Silsilat al-turāth al-'Alawī: rasā'il al-ḥikma al-'Alawīyya*, 13 vols. (Diyār 'Aql: Dār min aḥl al-ma'rifa, 2006-2015).
3. About their history, doctrine and literature, for example see M. M. Bar-Asher, "Sur les éléments chrétiens de la religion Nusayrite-'Alawite", *Journal Asiatique* 289/2 (2001), p. 185-216; id., "The

However, many of these books have yet to be subjected to careful scrutiny and, therefore, we are still in the dark with respect to their doctrinal evolutions and internecine quarrels. One of the obstacles in the way of such studies is ignorance of the sources and roots of their written heritage; the sources and documents relied upon in their works. This is itself partly a corollary of the murkiness in the history of the spread of the Nuṣayriyya and their teachings in Baghdad, Aleppo, Latakia, and other regions,⁴ as well as the unavailability of some pertinent primary source material – only scattered reports on them have reached us through later written sources, and the reliability of this biographical (*tarājim*) literature is itself at times questionable.⁵ Moreover, the many lacunae and fabrications in the names and the *isnāds* of traditions cited in Nuṣayrī works make their identification a hard, if not impossible, task. Another problem in the study of Nuṣayrī thought and religious inclinations is that the evolution of ideas and their permeation by late influences occasionally poses problems for ascertaining the context in which Nuṣayrism emerged and matured. This context is one of extremist Shī'ī (*ghālī*) tendencies in Kufa, Basra, and, later, Baghdad of the second and third centuries AH.⁶

-
- Iranian component of the Nuṣayrī religion”, *Iran* 41 (2003), p. 217-227; M. M. Bar-Asher, and A. Kofsky, “The Iranian Component of the Nuṣayrī Religion”, *Journal of Persian Studies* 41 (2003), p. 217-219; M. M. Bar-Asher, “L’ascension céleste du gnostique Nusayrite et le voyage nocturne du prophète Muḥammad”, in M. A. Amir-Moezzi (ed.), *Le voyage initiatique en terre d’islam. Ascensions célestes et itinéraires spirituels*, Louvain 1996, p. 133-148; id., “The Nuṣayrī doctrine of ‘Alī’s divinity and the Nuṣayrī trinity according to an unpublished treatise from the 13th century”, *Der Islam* 72 (1995), p. 258-292; id., *The Nuṣayrī-‘Alawī Religion: An Enquiry into its Theology and Liturgy*, Leiden, 2002; Y. Friedman, *The Nuṣayrī-‘Alawīs*, Leiden, 2010; Idem, “Ibn Taymiyya’s *Fatāwā* against the Nuṣayrī-‘Alawī sect”, *Der Islam* 82/2 (2005), p. 349-363; See also M. Moosa, *Extremist Shiites: The Ghulāt Sects*, Syracuse, N. Y., 1980; H. Halm, *Die islamische Gnosis: Die Extreme Schia und die ‘Alawiten*, Zurich/Munich, 1982.
4. For the history of the Nuṣayrīs in these cities, See al-Ṭawīl, Muḥammad Amīn Ghālib, *Tārīkh al-‘Alawīyyīn*, Lattakia 1966; J. Weulersse, *Le pays des Alouites*, Tours, 1940; Also H. Halm, “Nuṣayriyya,” *EI2* VIII, p. 145-48.
 5. See for example Muḥammad Aḥmad ‘Alī, *Mu’jam a’lām al-‘alawīyyīn*, Beirut, Dār al-maḥajja al-baydā, 2002, vol. 4; Dīb ‘Alī Ḥasan, *A’lām min al-magħhab al-Ja’farī al-‘Alawī*, Damascus, 1998; Kāmil ‘Alī Ibrāhīm Bayṣīn, *Haqāiq al-tabyīn fī nasab al-muslimīn al-‘alawīyyīn*, Beirut, 2006; H. Ansari, “Mu’arrifī-ye chand mashyakha-ye nuṣayrī”, in <http://ansari.kateban.com/post/1739>; id., “Yek nām-nāme-ye nuṣayrī”, in H. Ansari, *Az ganjīne hā-ye nusakh-e khattī: mu’arrifī-ye dast-neweshtehā-yī arzeshmand az ketābkhāne-hā-ye bozorg-e jahān dar Howze-ye ‘ulūm-e islāmī*, vol. 1, Daftar-e tablīghāt-e islāmī, Sho’be-ye ostān-e esfahān, Esfahān, 1394/2015, vol. 1, p. 127-8.
 6. For extremist Shī’ī (*ghālī*) tendencies, see al-Qādī, Wadad, “The Development of the Term Ghulāt in Muslim Literature with Special Reference to the Kaysāniyya”, *Shī’ism (The Formation of the Classical Islamic World)*, ed. E. Kohlberg, Ashgate, 2003, p. 169-93; W. Tucker, *Mahdis and Millenarians: Shī’ite Extremists in Early Muslim Iraq*, Cambridge, 2008. For Baghdād, see L. Massignon, “Recherches sur les Shī’ites extrémistes à Baghdad à la fin du troisième siècle de l-Hégire”, *Opera Minora* I, Paris, 1969, p. 523-26; H. Modarressi, *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shī’ite Islam*, Princeton, 1993, p. 19 sq.

Although Nuṣayrism is deeply rooted in the extremist and Bāṭinī traditions of this period, such as the beliefs of the followers of Abū al-Khaṭṭāb al-Asadī (d. 138/755)⁷ or extremist and *Mufawwiḍa*⁸ groups during the lifetimes of the later Shīʿī imams, those people whom the Nuṣayrīs came to view as their first leaders believed in the continuity of the imamate, contrary to the mainstream of the extremist blend of Shīʿism, until the time of the eleventh Shīʿī imam, Ḥasan al-ʿAskarī (d. 260/874), and thus retained their ties with the emergent Imāmī tradition.⁹ In spite of this, their early stance on the question of the occultation of the twelfth imam is not clear; neither is their exact attitude towards the issue of representation (*wikāla*) in the first phase of the occultation, known as “the lesser occultation” (*al-ghayba al-ṣuḡhrā*).¹⁰ One reason for this lack of clarity is the loss of their main writings, especially those belonging to the period before the formal articulation of Nuṣayrism in the fourth century AH. What we have from this early period has not only been tampered with, but it is also a collection of evidently reworked texts exhibiting late features and influences. Another problem is how to delineate the role played by al-Ḥusayn b. Ḥamdān al-Khaṣībī (d. 346/957-8 or 358/969),¹¹ the most important authority in Nuṣayrī religion. al-Khaṣībī relied upon the tradition that reached back to Abū Shuʿayb Muḥammad b. Nuṣayr al-Namīrī (or al-Numayrī),¹² the eponym of Nuṣayriyya, (and through him to the older traditions of

7. For him, see H. Ansari, “Abū l-Khaṭṭāb” (trans. Rahim Gholami). *Encyclopaedia Islamica* 2, p. 203-10; R. P. Buckley, “The Imām Jaʿfar al-Ṣādiq, Abū ʿl-Khaṭṭāb and the Abbasids.” *Der Islam* 79 (2002), p. 118-40.
8. For this term, see, H. Modarressi, *Crisis and Consolidation*, p. 21 sq.
9. For the relationship between the Nuṣayrīs/ʿAlawītes and the Imāmīyya in early period, see M. M. Bar-Asher, “Le rapport de la religion nuṣayrite-ʿalawite au shīʿisme imamite”, in M. A. Amir-Moezzi, M. M. Bar-Asher et S. Hopkins, (ed.), *Le shīʿisme imamite quarante ans après. Hommage à Etan Kohlberg*, Turnhout, Brepols, 2009, p. 73-93; H. Ansari, “L’héritage ésotérique du chiisme: un livre sur l’exégèse de la sourate 97,” *Arabica* 58 (I-II) [2011], p. 7-18.
10. See M. M. Bar-Asher, « Le rapport de la religion nuṣayrite-ʿalawite au shīʿisme imamite », p. 75-80. I will return to this question in a forthcoming study.
11. For further information on al-Ḥusayn b. Ḥamdān al-Khaṣībī, see Y. Friedman, “al-Ḥusayn b. Ḥamdān al-Khaṣībī : A historical biography of the founder of the Nuṣayrī-ʿAlawīte sect”, *Studia Islamica* 93 (2001), p. 91-112; id., *The Nuṣayrī-ʿAlawīs*, p. 17 sq; For some of his Writings, see al-Ḥusayn b. Ḥamdān al-Khaṣībī, “al-Risāla l-rastbāshiyya”, ed. Abū Mūsā and Shaykh Mūsā, *Silsilat al-turāth al-ʿAlawī* 6, 2006; id., “Fiqh al-risāla al-rastbāshiyya”, in *Silsilat al-turāth al-ʿAlawī* II, 83-156; S. Habib, *Dīwān al-Khaṣībī maʿa sharḥ li-ʿl-rumūz al-bāṭiniyya a l-wārīda fīhi: dirāsa wa-taḥqīq wa-sharḥ*, Beirut 2001; al-Khaṣībī, al-Ḥusayn b. Ḥamdān, *Sharḥ Dīwān al-Khaṣībī: bi-qalam Ibrāhīm ʿAbd al-Latīf Ibrāhīm Murhij*, Beirut 2005; id., *Kitāb al-Māʿida*, ed. ʿH. Uthmān (in his *al-Khaṣībī, ḥayātuh wa āthāruh wa yalīh Kitāb al-Māʿida*), Beirut 2012; also Khaṣībī, *Kitāb al-māʿida*, ed. ʿA. al-Jaʿfarī, Beirut, Muʿassasat al-balāgh, 1430/2009.
12. For further information on Abū Shuʿayb Muḥammad b. Nuṣayr al-Namīrī, see Y. Friedman, *The Nuṣayrī-ʿAlawīs*, p. 6 sq; For some texts which are ascribed to him, see Muḥammad b. Nuṣayr [attributed], “Kitāb al-akwār al-nūrāniyya waʿl-adwār al-rawḥāniyya”, in *Silsilat al-turāth al-ʿalawī* 1, ed. Abū Mūsā and Shaykh Mūsā, p. 31-205; id. [attributed], “Kitāb al-mithāl wa-l-ṣūra”, in *Silsilat al-turāth al-ʿalawī* 1, p. 207-34.

extremist Shī‘ism, notably the Khaṭṭābiyya¹³ and Mukhammisa¹⁴), but it is not known how much of Ḥusayn b. Ḥamdān’s beliefs came from Muḥammad b. Nuṣayr and his immediate students,¹⁵ nor is his contribution to the sect’s formation quite clear. We could, however, confidently say that his role has been overestimated, even in academic writings on the subject. It seems that more emphasis must be placed on the role of his Syrian, rather than his Iraqi, students in the emergence of Nuṣayrism as a new identity; an identity in whose expression Abū Sa‘īd Maymūn b. Qāsim al-Ṭabarānī (d.426/1034-35)¹⁶ played a prominent part. What is more, the role of still other extremists (*ghulāt*) contemporary with Muḥammad b. Nuṣayr, but unrelated to him (their transmissions and works are quoted in later Nuṣayrī writings¹⁷) in the formation of Nuṣayrī doctrines is not clear either.

In any case, what is certain is that the formation of Nuṣayriyya, as more or less crystallised in the fifth century AH, was the result of evolutions in their thought and literature as well as continuous omissions, revisions, and delimitations of their intellectual sources and religious authorities. Naturally, one of the best strategies for researching this topic is the investigation of the written heritage of the Nuṣayriyya and the evolution of the distribution of the names, books, and *isnāds* of traditions they quote. It is, therefore, essential to study

13. For further information on the Khaṭṭābiyya, see W. Madelung, “Khaṭṭābiyya”, *EI2* 4, p. 1132-1133.
14. For further information on the Mukhammisa, see W. Madelung “Mukhammisa” *EI2* 7, p. 517-8.
15. See Y. Friedman, *The Nuṣayrī-‘Alawīs*, p. 16-17.
16. For more information on Abū Sa‘īd Maymūn b. Qāsim al-Ṭabarānī and his writings, see R. Strothmann, “Maimun ibn el-Kasim von Tiberias um 968-1035: Festkalender der Nusairier Grundlegendes Lehrbuch im syrischen Alawitenstaat (*Kitāb sabīl rāḥat al-arwāḥ wa dalīl al-surūr wa’l-afrah ilā fālīq al-aṣbāḥ al-ma’rūf bi-majmū’ al-a’yād*)”, *Der Islam* 27 (1946), whole volume; Abū Sa‘īd Maymūn b. Qāsim Ṭabarānī, “Al-Risāla al-jawhariyya”, *Rasā’il al-ḥikma al-‘alawīyya*, vol. 3, *Abū Sa‘īd Maymūn al-Ṭabarānī*, ed. Abū Mūsā and al-Shaykh Mūsā, Diyār ‘Aql, Lebanon: Dār li-ajl al-ma’rifā, 2006, p. 19-40.; id., “Kitāb al-Dalā’il fī al-masā’il”, *ibid.*, p. 117-56.; id., “Kitāb al-Ḥāwī fī ‘ilm al-fatāwī”, *ibid.*, p. 45-116.; id., *Kitāb al-Ma’arīf*, Critical edition with an introduction by Meir M. Bar-Asher and A. Kofsky, Leuven: Orientalia Lovaniensia analecta, Peeters, 2012; see also M. M. Bar-Asher and A. Kofsky, “Dogma and ritual in *Kitāb al-Ma’arīf* by the Nusayrī theologian Abū Sa‘īd Maymūn b. Qāsim al-Ṭabarānī (d. 426/1034-35)”, *Arabica* 52 (2005), p. 43-65; id., “*Kitāb al-dalā’il fī ma’rifat al-masā’il* of Abū Sa‘īd Maymūn b. Qāsim al-Ṭabarānī: Historical and doctrinal aspects”, *Rivista degli studi orientali*, 2013, vol. 86, n°1-4, p. 9-23; B. Tendler Krieger, “Marriage, Birth, and *bāṭinī ta’wīl*: A Study of Nuṣayrī Initiation Based on the *Kitāb al-Ḥāwī fī ‘ilm al-fatāwī* of Abū Sa‘īd Maymūn al-Ṭabarānī.” *Arabica* 58 (2011), p. 53-75.
17. Especially the role of Ishāq al-Aḥmar al-Nakha‘ī (d. 286/899), the eponym of Ishāqiyya. On him, see Y. Friedman, *The Nuṣayrī-‘Alawīs*, p. 43 sq; Mushegh Asatryan, “ESHĀQ AḤMAR NAḲĀT’”, *Iranica*, see <http://www.iranicaonline.org/articles/eshaq-ahmar>.

the nature and extent of their relations with interlaced traditions in the greater Imāmī community and to see how the Imāmī traditional heritage has been quoted and used in Nuṣayrī literature.¹⁸

Scholars have so far paid scant attention to the study of the context of Nuṣayrī interactions with the variegated Imāmī community in the fourth and fifth centuries AH. The book *al-Hidāya al-kubrā*,¹⁹ attributed to Ḥusayn b. Ḥamdān al-Khaṣībī in the Nuṣayrī and Imāmī traditions, contains a wealth of information on these relations: it supplies information on shared *isnāds* and names of Imāmī traditionists,²⁰ on the position of Ḥusayn b. Ḥamdān al-Khaṣībī on the issue of the occultation of the twelfth imam, and on a number of disagreements within the Imāmī community shortly before and after the occultation on the continuity of imamate, including the view of the opponents of the imamate of Ḥasan al-ʿAskarī, such as the position of supporters of his brother, Jaʿfar “al-Kadhḥāb” (“the liar”).²¹ This book even includes noteworthy information on the issue of the representation of the hidden imam by his four representatives (*al-wukalāʾ al-arbaʿa*)²² and its relationship with the concept of the *bāb* of the hidden imam, which the Nuṣayriyya believed was a role fulfilled by Muḥammad b. Nuṣayr.²³

18. For this question, see H. Ansari, “Nuṣayrī shīʿite traditions”, in *The Wiley Blackwell Concise Companion to the Hadith*, ed. Daniel Brown, John Wiley & Sons Ltd [forthcoming].

19. For this book, which has been published repeatedly, see Y. Friedman, *The Nuṣayrī-ʿAlawīs*, p. 34. For different editions of the text, see Khaṣībī, *al-Hidāya al-kubrā*, Beirut: Muʾassasat al-Balāgh, 1986 (in this edition the last chapter of the book which is on the issue of *Abwāb* of the Imams is missing); al-Ḥusayn b. Ḥamdān al-Khaṣībī, *al-Hidāya al-kubrā*, ed. Abū Mūsā and Shaykh Mūsā, in *Silsilat al-turāth al-ʿAlawī* 7 (2007); id., *Tārīkh al-nabī wa-l-ʾimma wa muʾjizātihim al-musammā bi-l-hidāya al-kubrā*, ed. M. Š. Kh. Al-Ḥimṣī, Beirut, Shirkat al-aʿlamī li-l maṭbūʿāt; id., *al-Hidāya al-kubrā*, ed. Shawqī al-Ḥaddād (edition with a long introduction – also in this edition the last chapter is missing), forthcoming. The chapter on *Abwāb* is also published separately by Yāfiʾ Manṣūr under the title *Kitāb al-abwāb*, s.d.

20. I already have studied some particular cases among the traditions cited in *Hidāya al-kubrā*, see H. Ansari, “Muʾammā-ye chand kitāb: *Az kitāb al-awṣiyā-ye Shalmaghānī tā ithbāt al-waqḥiyya-ye Masʿūdī* (hamrah bā barresī-ye yekī az manābeʿ-ye do kitāb-e *al-Hidāya al-kubrā* wa *Dalāʾil al-imāma*)”, in H. Ansari, *Barresihā-ye tāriḥī dar ḥawze-ye islām wa tashayyuʾ: majmūʿe-ye nawad maqāle wa yaddāshṭ* (*Historical Studies on Islam and Shīʿism*), Tehran, Ketābhāne, mūze wa markaz-e asnād-e majles-e shūrā-ye islāmī, 1390s/2012, p. 875-918.

21. For Jaʿfar “al-Kadhḥāb”, see H. Modarressi, *Crisis and Consolidation*, p. 70 sq.

22. For them, see V. Klemm, “The four *sufarāʾ* of the twelfth Imām: On the formative period of the Twelver Shīʿa”, in E. Kohlberg (ed.), *Shīʿism*, p. 135-152.

23. See Khaṣībī, *Hidāya*, Beirut 1986, p. 327-92; id., *Tārīkh al-nabī wa-l-ʾimma wa muʾjizātihim al-musammā bi-l-hidāya al-kubrā*, p. 582-92; For Muḥammad b. Nuṣayr as *bāb*, see M. M. Bar-Asher, “Le rapport de la religion nusayrite-ʿalawite au shīʿisme imamite”, p. 75-80.

Nevertheless, we cannot speak with certitude about the authenticity of the book's ascription at all, or at least its extant manuscripts, which are themselves discordant to some extent.²⁴ The original of the book, which is called *Kitāb al-Hidāya* in some Nuṣayrī sources,²⁵ no doubt goes back to al-Khaṣībī, but it is evident that it also includes much later accretions. It has been alleged that al-Khaṣībī had written this book for Sayf al-Dawla al-Ḥamdānī (d. 356/967) during his life in Aleppo. But even if this is true, the book in its present form cannot be exactly the same as the one presented to Sayf al-Dawla. In some other works, a similar text, entitled *al-Anwār*, has been attributed to al-Khaṣībī, and it is presumably a different version of this *Kitāb al-Hidāya*.²⁶ Apparently al-Khaṣībī's own composition was just a list of the imams and their characteristics, an old genre of the Imāmī tradition. It is likely that al-Khaṣībī was influenced by a similar book authored by his master, Ja'far b. Muḥammad b. Mālik al-Fazārī, an Imāmī *muḥaddith*²⁷ which he had himself transmitted.²⁸ It might be that what we have now as the *Kitāb al-Hidāya* is in fact a transmission of al-Khaṣībī's original, augmented with later additions from other sources by some of his students.

Among the additions to the book is especially the part pertaining to the twelfth imam,²⁹ which apparently was later taken from another of al-Khaṣībī's books or *riwāyāt* and added, along with many other additions, to the *Kitāb*

24. Their divergence is in their inclusion of a last chapter on the *abwāb* of the imams. There are also many ḥadīth-s, especially in the chapter on the last imam which are cited only in some manuscripts. See al-Khaṣībī, *al-Hidāya al-kubrā*, ed. Shawqī al-Ḥaddād, p. 723 (al-Risālat al-mulḥaqa bi-l hidāya al-musammāt akhbār aṣḥāb al-āmma wa ruwāṭihim), and p. 589 sq (and the footnotes); see also H. Ansari, "Mu'ammā-ye chand kitāb"...

25. The book is cited by al-Ṭabarānī, see for example Ṭabarānī, *Kitāb sabīl rāḥat al-arwāḥ* (in Festkalender der Nusairier Grundlegendes Lehrbuch im syrischen Alawitenstaat), *Der Islam* 27 (1946), p. 97; id., "Kitāb al-Jawāhir fī ma'rifat al-'alī al-qādir", *al-Munāẓirāt wa-l rudūd*, *Silsilat al-turāth al-'alawī*, vol. 11, p. 238-9; Muḥammad Aḥmad 'Alī, *Mu'jam a'lām al-'alawīyyīn*, Beirut, Dār al-maḥajja al-baydā', 2002, Vol. 4., p. 82 who cites *al-Nasab al-'ālī* by al-Zajjāj.

26. See what I have already written about this question in "Mīrāth-e ghulāt: Az Abu-l Qāsim e Kūfī tā newīsande-ye 'Uyūn al-mu'jizāt (wa chand nokte darbāre-ye arba'in-e Ibn Abi-l Fawāris, *al-faḍā'i*-e Shāḍān wa kitāb al-rawḍa fi-l faḍā'il)", in *Barresihā-ye tāriḥī*, p. 941-978; id., "Mīrāth al-ghulāt: min Abi-l Qāsim al-Kūfī ilā mu'allif kitāb 'Uyūn al-mu'jizāt", *Nuṣūṣ mu'āshira* 36-37 (2015), p. 392-426.

27. On Ja'far b. Muḥammad b. Mālik al-Fazārī and his work, see H. Ansari, "Nuskhe-ye *tafsīr mā nazal min al-Qur'ān fī ahl al-bayt*, atharī az Ja'far b. Muḥammad b. Mālik al-Fazārī", in <http://ansari.kateban.com/post/1265>; and also in his *al-Mutabaqqī min kutub mafqūda*, Daftar-e tablīghāt-e islāmī, Sho'be-ye ostān-e esfahān, Esfahān, 1394/2015 [in press].

28. For this tradition and the place of the *Hidāya* in that, see H. Ansari, "Tawārīkh-e imāmān: Mutāle'e-yī enteḡādī barā-ye tafkīk-e chand matn-e rewā'ī", in <http://ansari.kateban.com/post/1138>; also, idem, "Riwayati jadīd wa montasher nashode az *tārīkh al-āmma* wa sahm-e Ḥusayn b. Ḥamdān al-Khaṣībī", in *Barresihāye tāriḥī*, p. 655-666.

29. See Khaṣībī, *Hidāya*, Beirut 1986, p. 353 sq; H. Ansari, "Mu'ammāye chand kitāb..." It should be noted that the introduction of the *Kitāb al-Hidāya* is obviously a fake.

al-Hidāya. It is evident from the extant text of the *Kitāb al-Hidāya* that the part on the eleventh imam was the last section of the original of al-Khaṣībī's book, the section in which he dealt also with the last imam.³⁰ The section on *abwāb* which is the last part of the book as we have it, and which is only present in some manuscripts³¹ and has thus been included in some printed versions of the text, is most likely the work of one of al-Khaṣībī's students who produced some of al-Khaṣībī's narrations in it and also updated and augmented it with much other material. In any case, even al-Ṭabarānī, while narrating this part in a similar section of his *Kitāb al-Ma'ārif*, does not refer to a work by al-Khaṣībī or the *Kitāb al-Hidāya*.³²

Unfortunately, the *isnāds* of many traditions in the *Kitāb al-Hidāya* have either been falsified or are lacunose. It is obvious that some of those mentioned as al-Khaṣībī's direct masters (*mashāyikh*) in the book cannot have been his direct masters. A large number of his *mashāyikh* are actually unknown figures. The majority of them are from among the Imāmiyya of the city of Junbulā',³³ from some small and unknown Imāmī circles and, consequently, we cannot find their names in the *rijāl* literature. But it is certain that these are circles which have been in contact with the famous extremist Shī'īs of the time of the tenth and eleventh imams, 'Alī b. Muḥammad al-Hādī (d. 254/868) and al-Ḥasan b. 'Alī al-'Askarī and even a number of them claimed to have been in touch with these two imams or their close and famous companions.³⁴ This puts al-Khaṣībī's floruit at ca. 290 AH³⁵ and, therefore, he must have been a contemporary of Imāmī figures like Sa'd b. 'Abd Allāh al-Ash'arī (d. 301/914 or 299/912) and other masters of the next generation (*tabaqa*) i.e. the generation of people like Muḥammad b. Ya'qūb al-Kulaynī (d. 329/941) and 'Alī b. Bābawayh al-Qummī (d. 329/941) i.e. al-Ṣadūq's father. al-Khaṣībī lived a long life and indeed outlived al-Kulaynī by several years, although he died far away from Baghdad, in Aleppo. Since he had never travelled to Iran, he could not directly transmit from the masters of Qumm, Rayy and Khurāsān, and, accordingly, occasionally transmits from his contemporaries indirectly.³⁶ Like Ibn Hammām al-Iskāfī (d.336/977), the Imāmī scholar of Baghdad, al-Khaṣībī directly transmits from Ja'far b. Muḥammad b. Mālik,

30. See Khaṣībī, *Hidāya*, Beirut 1986, p. 327 sq; cf., p. 349.

31. See the footnote n. 24.

32. See Ṭabarānī, *Kitāb al-Ma'ārif*. Critical edition with an introduction by Meir M. Bar-Asher and A. Kofsky, Lueven: Orientalia Lovaniensia analecta, Peeters, 2012, p. 130 sq.

33. For this city, see Yāqūt al-Ḥamawī, *Mu'jam al-buldān*, Beirut, 1995, 2/168.

34. See Khaṣībī, *Hidāya*, Beirut 1986, p. 248, 344-5, 349, 353-4.

35. We know that Khaṣībī was in Kufa in 273/886 and in *hajj* during the year 282/895; see Khaṣībī, *Hidāya*, Beirut 1986, p. 67, 121.

36. For example, see Khaṣībī, *Hidāya*, Beirut 1986, p. 366.

whereas al-Kulaynī transmits from him indirectly.³⁷ In any event, al-Khaṣṣībī knew the prominent *mashāyikh* of Imāmī *ḥadīth* in Kufa and Baghdad in his time.³⁸ A Zaydī traditionist, Abū al-‘Abbās b. ‘Uqda al-Kūfī (d. 332/944), who belongs to the generation of those preceding al-Kulaynī, had, according to one report, heard traditions from al-Khaṣṣībī.³⁹ Hārūn b. Mūsā al-Talla‘ukbarī (d. 385/995), a prominent Imāmī *muḥaddith*, had met him in Baghdad and transmitted *ḥadīth* from him.⁴⁰ Even after he had moved to Aleppo, some Imāmīs of Baghdad were familiar with his traditions and were occasionally influenced by his *Kitāb al-Hidāya*, though without naming him.⁴¹ In any case, it is well-known that al-Najāshī (d. 450/1058), the author of the *K. al-Rijāl* and Aḥmad b. al-Ḥusayn al-Ghaḍā’irī, the author of the *K. al-Ḍu‘afā’* knew him well, and considered him an adherent of “corrupt” (meaning extremist) doctrines.⁴² Ibn al-Ghaḍā’irī even seems to take him to be the main person behind the formation of Nuṣayrism. As is well-known, al-Khaṣṣībī was cited in later times as an authority by some Imāmī writers and his traditions, some of which were from his *K. al-Hidāya al-kubrā*, were quoted by them.⁴³ But it was in fact from the Safavid period onwards, beginning with Muḥammad Bāqir al-Majlisī (d. 1110/1698-9), that this book came to be widely used by Imāmī scholars, though at times there was disagreement with regard to the exact identity and even the name of its author, as well as his doctrine.⁴⁴

In some Nuṣayrī books, and particularly in their biographical and *ṭab-aqāt* literature, there is mention of their scholars in various cities of Iraq and Khurāsān; cities in which the Imāmīs were occasionally active, but

37. For the imāmī scholars who are cited here, see H. Ansari, *L’imamat et l’Occultation selon l’imamisme: Etude bibliographique et histoire des textes*, Leiden: Brill (Islamic History and Civilization) [forthcoming in 2016].

38. It should be noted that al-Khaṣṣībī transmits from his contemporary, the renowned Imāmī *muḥaddith*, ‘Abdallāh b. Ja’far al-Ḥimyarī, see Khaṣṣībī, *Hidāya*, Beirut 1986, p. 353-4.

39. See Ibn Hajar al-‘Asqalānī, *Lisān al-mizān*, Beirut, 1390/1971, p. 279-80.

40. See al-Shaykh al-Ṭūsī, *al-Rijāl*, ed. J. al-Qayyūmī, Qumm 1415/1994, p. 423.

41. See al-Khazzāz al-Rāzī: *Kifāyat al-athar*, ed. A. Kūhkamare’ī, Qumm 1401/1980, p. 177-8; 236; al-Shaykh al-Ṭūsī, *al-Ghayba*, ed. ‘A. Ṭihirānī and ‘A. A. Nāsih, Qumm 1411/1990-1, p. 355-6. See also H. Ansari, “Mu’ammā-ye chand kitāb...”.

42. See al-Najāshī, *Rijāl*, ed. M. al-Shubayrī al-Zanjānī, Qumm 1407/1987, p. 67; Ibn al-Ghaḍā’irī, Aḥmad, *al-Rijāl*, ed. M. R. Ḥusaynī al-Jalālī, Qumm 1422/2001, p. 54.

43. See H. Ansari, “Mīrāth al-ghulāt: min Abi-l Qāsim al-Kūfī ilā mu’allif *Kitāb ‘Uyūn al-mu’jizāt*”; id., “Ḥasan b. Sulaymān al-Ḥillī wa āthārash”, in <http://ansari.kateban.com/post/2070>; See also Ḥāfiẓ Rajab al-Bursī, *Mashāriq anwār al-yaqīn fī asrār amīr al-mu’minīn*, ed. ‘A. ‘Āshūr, Beirut, 1422, p. 156-157.

44. See for example, al-Ḥurr al-‘Āmilī, *Ithbāt al-hudāt bi-l-nuṣūṣ wa-l-mu’jizāt*, 3rd ed., Tehran 1364 s/1985, vol. 3, p. 190, 527; Ḥāshim b. Sulaymān al-Bahrānī, *Hilyat al-abrār fī aḥwāl Muḥammad wa-ālihi l-aṭhār*, Qumm, 1411, vol. 4, p. 552, vol. 6, p. 161; al-Majlisī, *Bihār al-anwār*, Beirut, 1403/1983, vol. 1, 20, etc.

these reports have not so far been substantiated by independent sources.⁴⁵ However, the Imāmiyya at times paid attention to Nuṣayrī traditions and cited them.⁴⁶ There are manuscripts in Imāmī libraries that bear the name of either al-Khaṣībī or some other Nuṣayrīs, or that are definitely of either Nuṣayrī provenance, or from the *Mukhammisa* and *Mufawwiḍa* traditions.⁴⁷ Although the contact between the Nuṣayriyya and the Imāmiyya in later periods became much more limited,⁴⁸ we occasionally encounter people with ties to both traditions in the sources or find traces of them in their books.⁴⁹

45. See Abū Ṣāliḥ al-Daylamī, “Hidāyat al-Mustarshid wa Sirāj al-Muwaḥḥhid”, in *Majmū‘at al-Aḥādīth al-‘Alawīyya. Silsilat al-turāth al-‘alawī*, vol. 8, Lebanon, 2008, p. 163-294; B. Paoli, “La diffusion de la doctrine nusayrie au iv^e/x^e siècle d’après le *Kitāb Ḥayr al-ṣanī‘a* du cheikh Ḥusayn Mayḥūb Ḥarfūš,” *Arabica* 58 (2011), p. 25 ff.

46. See for example H. Ansari, “Sarnewesht-e yek riwāyat-e sākhtegī darbāre-ye noh-e rabī’”, in <http://ansari.kateban.com/post/1867>.

47. See for example H. Ansari, “*Kitāb al-manāqib*: kitābī ghayr-e aṣl”, in *Barresihā ye tāriḥī*, p. 737-46; *id.*, “Riwāyat wa taḥrīr-e jadīdī az *Tārīkh al-āimma*”, in <http://ansari.kateban.com/post/2217>.

48. For the relationship between the Nuṣayrīs/‘Alawītes and the Imāmiyya in modern period, see S. Mervin, “Quelques jalons pour une histoire du rapprochements (*taqrīb*) des Alaouites vers le chiisme,” in R. Brunner *et al.*, ed., *Islamstudien ohne Ende: Festschrift für Werner Ende zum 65. Geburtstag*, Würzburg, 2002, p. 281-88.

49. See for example H. Ansari, “Taṣawwuf wa tashayyū’ (2): Jalāl al-Dīn b. Mi‘mār wa *Kashkūl-e Sayyid Ḥaydar Amulī wa Nuṣayriyya*”, in <http://ansari.kateban.com/post/1907>; also in his *Tārīkh-i maktab hā wa bāwar hā dar īrān wa islām* [*The history of religious schools and trends in Islam and Iran*], Tehran, Nashr-e māhī, vol 1 [in press].

ESOTERIC SHĪ'ISM IN THE ADDITIONS TO ANCIENT MANUSCRIPTS OF THE *RASĀ'IL IKHWĀN AL-ŞAFĀ'*

Carmela BAFFIONI

Institute of Ismaili Studies – London

As part of the project launched by the Institute of Ismaili Studies in London, I prepared my edition of the epistles of the Ikhwān al-Şafā' on logic and nature. In the course of this work, I found in several MSS additions with marked Shī'ī esoteric traits that were missing in the other printed versions of the work; some of them draw from the so-called *Risālat al-Jāmi'a*, said to be the “crown” of the Brethren’s encyclopaedia. In this article I refer in particular to an addition to Epistle 16 “On the Heavens and the World” in the Bodleian MS Hunt 296 [ج, n. d.]¹ and in the Istanbul MS Feyzullah 2030 [ف, 704 H.].²

The addition – identical in both MSS – occurs after the words *wa-lā hum yaḥzanūn* fol. 157a5 Atif)³ and before the final invocations. It is not in the other MSS I consulted⁴ or the Dieterici⁵ or the Şādir editions.⁶

For the sake of clarity, I have divided the addition into four chapters with paragraphs. The first is entitled “Chapter on the knowledge of the parts of the world in its entirety”. In the *Risālat al-Jāmi'a* the passage is part of the explanation of Epistle 34, the third of the third section of the encyclopaedia, “On the world as a *macroanthropos*”. It corresponds to p. 351, 3-357, 17 of

1. MS [ج] is numbered at the top of each *recto folio* in Latin figures. The addition extends from f. 108a23 to f. 111a6. The words *faṣl* and *i'lam* are substituted by blank spaces resulting from different inks or gilding, or unclear perhaps because inks of different colours were used.
2. See fols. 85b22-87a19. The word *faṣl* is rubricated in red ink.
3. In the chapter about the meaning of resurrection, when the initiate is invited to detach himself from bodily passions to obtain happiness in the hereafter. See C. Baffioni, ed. and transl., *Epistles of the Brethren of Purity On the Natural Sciences. An Arabic Critical Edition and English Translation of Epistles 15-21*, New York, 2013, p. 166-169.
4. For the list of the consulted manuscripts see *ibid.*, p. 62-64.
5. F. Dieterici, *Die Naturanschauung und Naturphilosophie der Araber im zehnten Jahrhundert. Aus den Schriften der lauteren Brüder übersetzt*, Posen, 1864.
6. Buṭrus al-Bustānī, ed., *Rasā'il Ikhwān al-Şafā' wa Khullān al-Wafā'*, 4 vols., Bayrūt, 1957.

the version attributed to Aḥmad, the second “veiled” (*mastūr*) *imām*⁷ ([J(1)]), ending with the words *ilā mustaḥaqqihi*. In my edition, these words conclude paragraph 16.⁸ In the version attributed to the Spanish scientist and scholar Maslama al-Majrīṭī ([J(2)]),⁹ the words occur on p. 33, 1-45, 2 of the second volume. The same text is found in the *Risāla Jāmi‘at al-Jāmi‘a*, starting in chapter 6 and continuing to the first half of chapter 9 (p. 79, 2-87, 9 [JJ]).¹⁰ In the *Risālat al-Jāmi‘a* this part of the addition is concluded by an eschatological passage: in [J(1)] it appears at p. 357, 18-358, 5; in [J(2)] it occurs at p. 45, 2-10; there are some differences between them. A similar addition is found in [JJ], at p. 87, 9-88, 3.

The second part of the addition – chapter 3, from paragraph 17 onwards – corresponds to [J(1)] p. 519, 12-524, 9 and to [J(2)] vol. II, p. 359, 2-367, 6, as a part of the commentary on the so-called “fifth” Epistle “On the Divine Law” [Epistle 47, the sixth of the fourth section]. The last part of the text, chapter 4 in my edition, corresponds to [J(1)], p. 525, 1-7 and to [J(2)], p. 368, 2-9.

The Edition of the Text

I took MS [ج] as the basis for the text, with the exception of cases in which I accepted the readings of [ف]; differences in [ف] are usually provided in the critical apparatus. When the readings of either [ج] or [ف] did not make sense, I entered the corresponding readings in [J(1)], [J(2)] and/or [JJ].

With regard to the relationship between the edited text (text [ج]) and the reference texts, 122 single readings in [J(1)], 148 in [J(2)], and 148 in [JJ] differ from those in the addition. I have also counted the following differences from the edited text, which are common to more than one reference text:

- differences common to [J(1 and 2)] and [JJ]: 41
- differences common to [J(1-2)]: 114
- differences common to [J(1)] and [JJ]: 9
- differences common to [J(2)] and [JJ]: 6
- differences common to [ف], [J(1-2)] and [JJ]: 17

-
7. Namely, Aḥmad b., ‘Abdallāh b. Muḥammad b. Ismā‘īl b. Ja‘far al-Šādiq, the second veiled *imām* after ‘Abdallāh and before his son al-Ḥusayn, and ‘Abd Allāh al-Mahdī who later became the founder of the Fātimid dynasty. Muṣṭafā Ghālib, ed., *Al-Risālat al-Jāmi‘a. Tāj Rasā’il Ikhwān al-Šafā’ wa Khullān al-Wafā’, tālifu al-imām al-mastūr Aḥmad b. ‘Abdallāh b. Muḥammad b. Ismā‘īl b. Ja‘far al-Šādiq*, Bayrūt, 1984.
 8. A new chapter should begin here, but it is not marked in any of the manuscripts or in [J (1 and 2)] or [JJ].
 9. He is supposed to have introduced the epistles to Spain, but discussion on this point needs to be postponed for another occasion. Jamīl Šalībā, ed., *Al-Risāla al-Jāmi‘a al-mansūba lil-ḥakīm al-Majrīṭī, Al-juz’ al-awwal; Al-Risāla al-Jāmi‘a al-mansūba lil-ḥakīm al-Majrīṭī wa hiya tāj Rasā’il Ikhwān al-Šafā’ wa Khullān al-Wafā’, Al-juz’ al-thānī*, Dimashq, 1949.
 10. ‘Ārif Tāmīr, ed., *Risāla Jāmi‘at al-jāmi‘a*, Bayrūt, n. d.

- differences common to [ف] and [J(1-2)]: 18
- differences common to [ف], [J(1)] and [JJ]: 1
- differences common to [ف], [J(2)] and [JJ]: 2
- differences common to [ف] and [J(1)]: 8
- differences common to [ف] and [J(2)]: 6
- differences common to [ف] and [JJ]: 4.

In the cases where I accepted the readings of [ف], in one case [ج] shares its reading with [J(1)] and [J(2)], in one case with [J(1)], and in one case with [JJ].

The two manuscripts show some idiosyncrasies of the copyists.¹¹ The text is full of quotations and references to the Qur'an; these are shown in italics in Yusuf Ali's translation.¹²

-
11. [ج]: At the end of fol. 108v, the words *wa-huwa* are repeated at fol. 109r (*raqqāṣ*); *alif maqṣūra* instead of *yā*; *wa* instead of *hamza*; *wa* at the end of the line; final *hamza* not written; omission of the prosthetic *alif* in the 3rd plural person of verbs; missing or misplaced (e.g. *ḥitām* instead of *khitām* in paragraph 16) diacritical dots; some unclear words. Particular writings: *ta ā* instead of *ta ālā*; *Ādam* sometimes written without *alif madda*; *thalāth* and derived forms with small *alif*. Mistakes: *المعادنية* instead of *المعدنية* in paragraph 15. [ف]: long *alif* instead of *alif maqṣūra* and *viceversa*; long *alif* instead of *alif madda*; *wa* instead of *hamza*; final *hamza* not written; missing or misplaced diacritical dots; unreadable letters or words; repetition of words. Particular writings: the article *al-* written as if it were *li-l*. Omissions due to *homoioteleuta*. Corrections in the text: *'alayhi* in paragraph 6; *al-jismāniyyīn* in paragraph 16. Mistakes due to omitted words: *al-anfus* in paragraph 11. Mistakes due to omitted letters or signs, e.g. *المهد* instead of *المهد* at the beginning of paragraph 21; *يوده* instead of *يؤيده* in paragraph 22. Mistakes due to diacritical points, e.g. *ḥitām* instead of *khitām* and *نودوا* instead of *نودوا* in paragraph 16, and *ṭahara* instead of *ṣahara* at the beginning of paragraph 21; *al-riqāb* instead of *al-rufāt* in paragraph 24. Mistakes due to inversion of letters: *buzūr* instead of *burūz* (*al-naṣ*) in paragraph 16; *الممكنة* (*al-mumakkana*) instead of *الممكنة* (*al-makmana*) in paragraph 24. Some unclear words, like the one for *jama'ahum* in paragraph 18; repetitions (*fī arḍihi* twice in paragraph 22). Anomalies in common writings may indicate that the latter writer is copying from the older (but it is impossible to establish which one is the older, as [ج] is not dated) or that both copied from a model bearing those characteristics.
12. *The Holy Qur'an*, London, 2000.

فصل 13 <١> في معرفة أقسام العالم بأسره.

[١] فإنه 15 داخل في أمر الله، جل 16 جلاله. اعلم 17 بأن 18 العالم كله، بما 19 فيه، داخل في 20 أمر الله تعالى 21، غير خارج 22 عنه ولا هارب منه، وأنه في قبضته وتحت إرادته. فأول 23ه وأعلاه وأقربه من 24 باريء تعالى هو العقل، وهو مثل الحجاب الأعظم والباب الأكبر الذي منه الوصول إلى توحيد الله تعالى 25 والنظر إليه والوقوف بين يديه. وهو أول 26 الأسباب، وله في العالم السفلي مثل 26، إذا 27 كان كل شيء مما دون الله 28 سبحانه تعالى زوجين اثنين، و 29 هو الواحد الفرد الصمد الذي لم يلد ولم يولد، و 30 لم يكن له كفواً أحد. ونظير العقل الكلي في العالم الأعلى العقل الجزئي 31، و 32 هو وجه العالم الجزئي ومديره، 33 القاضي بينهم فيما هم فيه 34 يختلفون.

[٢] ثم النفس الكلية، وهي ثاني العبيد الغطام والملائكة الكرام، 35 وهي الكرسي الواسع الذي وسع السموات والأرض. ولها مثل 36 في العالم السفلي ونظير، و 37 هي 38 النفس الجزئية الحائطة 39 بجميع مواليد الأجسام الطبيعية كإحاطة النفس الكلية بجواهر الأفلاك السماوية.

[٣] ثم الهيولى الأولى 40 التي 41 هي ذات الأفلاك 42، ونظيرها في العالم السفلي الهيولى التي هي ذات الأمهات.

13. سقط من [J(1)]: فصل || فصل [...] جل جلاله: الفصل السادس [JJ].
14. معرفة أقسام: أن [ف].
15. فإنه: وأنه [ف، J(1)] وأنه [J(2)]: سقط من [JJ]: فإنه [...] جل جلاله.
16. جل جلاله: تعالى [J(2)]: سقط من [J(1)]: جل جلاله.
17. زيادة في [J(1)]: يا أخي أيدك الله وإيانا بروح منه؛ زيادة في [J(2)]: (يا أخي أيدك الله وإيانا بروح منه)؛ زيادة في [JJ]: أيها الاخ أيدك الله وإيانا بروح منه.
18. بأن: أن [J(1), J(2), JJ].
19. بما: وما [JJ].
20. في: تحت [J(1)].
21. تعالى: سبحانه [J(1)] عز وجل [J(2)] سبحانه وتعالى [JJ].
22. خارج: محتاج [ف].
23. فأول: أوله [JJ].
24. سقط من [J(1)]: من باريء تعالى || باريء: [ف، JJ, J(2)] || سقط من [J(2)]: تعالى؛ سقط من [JJ]: تعالى هو.
25. تعالى: عز وجل [J(2)]: سقط من [JJ]: تعالى.
26. مثل: مثال [J(1), J(2)].
27. إذا: إذ [ف، JJ, J(2), J(1)].
28. الله: الباري [J(1), J(2), JJ] || الله سبحانه: الله تعالى [ف] || سقط من ف: سبحانه؛ زيادة في [JJ]: و || سقط من [J(1), J(2)]: تعالى.
29. و: ليكون [J(1), J(2), JJ]: سقط من ف: و.
30. سقط من [J(1), J(2)]: ولم يكن له كفواً أحد؛ سقط من [JJ]: ولم يكن له [...] الأعلى العقل الجزئي.
31. زيادة في [J(2)]: (في العالم السفلي).
32. سقط من ف: وهو وجه العالم الجزئي || الجزئي: السفلي [J(1), J(2), JJ].
33. زيادة في [J(1), J(2), JJ]: و.
34. فيه يختلفون: مختلفون [ف] || يختلفون: مختلفون [JJ, J(2)].
35. زيادة في [J(1)]: [و]حمله العرش.
36. مثل: مثال [J(2)].
37. سقط من [JJ]: و.
38. هي: هو [J(2)].
39. الحائطة بجميع: الحافظة لجميع [J(1)] المحيطة بجميع [JJ, J(2)].
40. الأولى: (الأولى) [J(2)].
41. التي هي ذات: وهي ذات اجرام [JJ].
42. سقط من ف: الأفلاك [...] ذات || سقط من [JJ]: التي هي.

[٤] ثم الصورة النفسانية⁴³ المتممة⁴⁴ لعالم الأفلاك، المعطية لها صورة⁴⁵ الكمال المستحقة لها، المنزل⁴⁶ في أماكنها اللانقة بها، المفيض عليها أنوارها.⁴⁷ و⁴⁸ كذلك نظيرها في العالم السفلي⁴⁹ الصورة الإنسانية التي هي كمال الأجسام الطبيعية والأشخاص الحسية.

[٥] ثم الجسم المطلق بجميع ما فيه، وهو الفلك المحيط بالعالم⁵⁰ الأعلى، المحيط بجميع الأفلاك⁵¹ بما فيها، وكذلك مركز الأرض و⁵² هو جميع ما عليها.

[٦] و⁵³ الأشياء كلها مرتبطة بعضها ببعض، وأمر الله حائط⁵⁴ بها⁵⁵ من⁵⁶ جميع جهاتها، وهو مُطَّلِع عليها إطلاع إحاطة بها، لا يغيب⁵⁷ عنه شيء منها. فهذه معرفة قرأة كتاب⁵⁸ الله تعالى الذي كتبه، والنظر إلى سقفه⁵⁹ الذي رفعه، وبحر علمه الذي سجره⁶⁰ عن إبليس وجنوده لئلا يقبلوا⁶¹ عليه. فحرام على من وصل⁶² هذا العلم⁶³ إليه⁶⁴ و قدر عليه إلا صانعه⁶⁵ كل الصيانة، فإنه مطالب به و⁶⁶ مسؤول عنه،⁶⁷ «يوم تُجَد كل نفس ما عملت من خيرٍ مختصراً»⁶⁸.

43. سقط من ف: النفسانية.
44. المتممة: المحتملة [JJ].
45. صورة الكمال: صورها [J(1), J(2), JJ].
46. المنزل: المرتبة [JJ, J(2), J(1)]; زيادة في [J(1), J(2)]: لها.
47. أنوارها: بانوارها [JJ]; زيادة في ف: وكذلك أنوارها (وهذا خطأ).
48. سقط من [JJ]: وكذلك نظيرها [...] من جميع جهاتها، وهو.
49. سقط من [J(1)]: السفلي.
50. بالعالم: في العالم [J(1)] || سقط من [J(2)]: بالعالم الأعلى، المحيط.
51. زيادة في [J(1)]: والكواكب، والأركان الأربعة التي هي النار والهواء والماء والأرض.
52. وهو جميع: وهو بجميع [ف] محيط بجميع [J(2), J(1)].
53. والأشياء: فالأشياء [J(2), J(1)].
54. حائط: محيط [J(2), J(1)].
55. زيادة في [J(1)]: كلها.
56. من جميع جهاتها: كلها [J(2)] || جميع جهاتها [...] إحاطة بها: [جميع أفاقها، وهو مُطَّلِع عليها إطلاع إحاطة بها] [J(1)] || سقط من [J(2)]: وهو مُطَّلِع عليها إطلاع إحاطة بها || مُطَّلِع: المطلعة [JJ] || إحاطة: الاحاطة [JJ].
57. يغيب عنه شيء منها: تغيب عنها بانوارها [JJ]; زيادة في [JJ]: وكذلك نظيرها في العالم السفلي الصورة الإنسانية التي هي كمال الأجسام الطبيعية والأشخاص الحسية. ثم الجسم المطلق بجميع ما فيه وهو الفلك المحيط في العالم الأعلى بجميع الأفلاك وبما فيها، وكذلك مركز الأرض محيطة بجميع ما عليها. فالأشياء كلها مرتبطة بعضها ببعض وأمر الله محيطها كلها لا يغيب عنه شيء من جميع أفاقها فهو مطلع عليها إطلاع الاحاطة بها || سقط من [J(2)]: منها.
58. سقط من [JJ]: كتاب الله تعالى || سقط من ف، [J(2), J(1)]: تعالى.
59. سقفه الذي رفعه، وبحر علمه: السقف الذي رفعه، والمنزل الذي وضعه والمنزل الذي وضعه وبحر العلم [JJ].
60. سجره: بحر [J(1)] زجره [J(2)].
61. يقبلوا عليه: يقبلوا علمه [ف] يصلوا إليه [JJ, J(2), J(1)]; زيادة في J(2): (ويقفوا عليه).
62. زيادة في [JJ]: إلى.
63. العلم إليه: (العلم إليه) [J(2)].
64. سقط من [JJ]: إليه.
65. إلا صانه: كما ورد في [ف]، وكذلك في [J(1), J(2)]; الإصابة [ج] ألا يصونه [JJ].
66. ومسؤول: مسؤول [J(2)].
67. زيادة في [J(1)]: إن أضعاه، وذلك قول الله: «ما خَلَقَكُمْ وَلَا يَعْتَكُمُ إِلَّا كَنُفُسَ وَاحِدَةٍ» وقوله.
68. زيادة في ف: وماعا [كذا ولعل هذا اختصار الآية: وما عملت من سوء تود لو أن بيننا وبينه أمداً بعيداً ويحذركم الله نفسه]; زيادة في [JJ, J(2), J(1)]: وما عملت من سوء تود لو أن بيننا وبينه أمداً بعيداً، ويحذركم الله نفسه; زيادة أخرى في [JJ]: والله بصيرٌ بالعباد.

فصل 69 <٢>

[٧] و⁷⁰ في هذه الرسالة⁷¹ من الحكم⁷² ما لا يسعني⁷³ أن أخلّي⁷⁴ هذه الرسالة⁷⁵ من ذكره وإعادة القول عليه فيها، إذا⁷⁷ كان قولاً جامعاً⁷⁸ يدل على المعرفة بالأشياء⁷⁹ بما هي به أشياء، ولتكون⁸⁰ هذه الرسالة <قائمة>⁸¹ بما يحتاج إليه إذا غابت⁸² الرسائل بأسرها⁸³، فتكون⁸⁴ هي⁸⁵ مقامها كلها⁸⁶، «⁸⁷ خلقكم ولا بعثكم إلا كنفس واحدة»، يعني أنه⁸⁸ لو فيض⁸⁹ جوده عن⁹⁰ النفس الكلية بواسطة⁹¹ العقل، لذهب العالم بأسره وبطلت أقسامه وانفسد⁹² نظامه في لحظة واحدة.⁹³

[٨] و⁹⁴ إذا⁹⁵ قالت الحكماء⁹⁶ الجسم الكلي، فإنما⁹⁷ يعني⁹⁸ به العالم بأسره، والنفس الكلية⁹⁹ المحركة¹⁰⁰ له¹⁰¹، و¹⁰² العقل الكلي، يعني¹⁰³ القوة الإلهية المؤيدة للنفس الكلية السارية في جميع الأجسام، المحركة لها، الحائطة¹⁰⁴ بها، المظهرّة لها وبها ومنها أفعالها.

69. فصل: الفصل السابع [JJ].
70. وفي هذه الرسالة: اعلم يا أخي ايدك الله وايتانا بروح منه، انه [JJ].
71. زيادة في [J(1)]: يا أخي ايدك الله وايتانا بروح منه؛ زيادة في [J(2)]: (يا أخي ايدك الله وايتانا بروح منه).
72. الحكم: الحكمة [J(1), J(2), JJ].
73. يسعني: كما ورد في [ف]؛ يسعنا [J(1), J(2)] يستغني [ج].
74. أخلّي: نخلي [J(1), J(2)] تخلي [JJ].
75. زيادة في [J(1), J(2)]: الجامعة؛ زيادة في [JJ]: «جامعة الجامعة».
76. من: كما ورد في [ف]؛ وكذلك في [J(1), J(2), JJ]؛ ج: عن.
77. إذا: إذ [J(1), J(2)].
78. سقط من [JJ]: جامعاً.
79. بالأشياء بما هي به أشياء: في الأشياء بما فيها وما هي؟ [JJ].
80. لتكون: كما ورد في [J(1), J(2), JJ]؛ ليكون [ج، ف].
81. قائمة: كما ورد في [J(1), J(2), JJ]؛ سقط من ج، ف: قائمة.
82. غابت: عاينت [ف].
83. بأسرها: بأجمعها [J(2)].
84. فتكون: كما ورد في [JJ, J(1)]؛ فتقوم [J(2)] فيكون [ج]؛ بلا نقط في [ف].
85. هي: في [ف] قائمة [JJ]؛ زيادة في [J(1)]: تقوم.
86. سقط من [JJ]: كلها؛ زيادة في [J(1)]: وتزيد عليها. فصل: قول الله سبحانه: زيادة في [J(2)]: (أو تزيد عليها)، وقول الله عز وجل.
87. «ما خلقكم ولا بعثكم إلا كنفس واحدة»، يعني أنه: واعلم ان الله سبحانه وتعالى [JJ].
88. أنه لو: لولا [J(1)].
89. فيض: كما ورد في [J(1)]؛ ورد في [ج]: قبض (كذا)؛ بلا نقط في [ف]؛ قبض فيض [J(2)] قبض [JJ].
90. عن: على [J(1)].
91. بواسطة: بواسطة [ف، JJ, J(2), J(1)].
92. انفسد: فسد [JJ, J(2)].
93. زيادة في [J(1)]: فصل [في بيان ذلك وإيضاحه].
94. سقط من ف: و.
95. إذا: انه كما كانت قد [JJ].
96. زيادة في [JJ]: ان.
97. فإنما: كما ورد في [ف]؛ وكذلك في [J(1), J(2)]؛ فإنها [ج]؛ قائماً [JJ].
98. يعني: يعنون [J(1), J(2)] عنوا [JJ].
99. زيادة في [J(1), J(2)]: هي.
100. سقط من ف: المحركة [...] الكلية.
101. سقط من [JJ]: له.
102. زيادة في [J(2)]: إذا قالت.
103. يعني: يعنون به [J(1)] فإنما يعنون به [J(2)] عنوا [JJ].
104. الحائطة: المحيطة [JJ, J(2), J(1)].

[٩] وإذا قالوا الهيولى الأولى¹⁰⁵، فإنما عنوا بها¹⁰⁶ الجوهر الذي له¹⁰⁷ طول وعرض وعمق، فهو بها¹⁰⁸ جسمٌ مطلق.

[١٠] وإذا قالوا الأجسام البسيطة فإنما يعنون¹⁰⁹ بها¹¹⁰ الأفلاك والكواكب والأركان الأربعة¹¹¹.

[١١] وإذا قالوا الأنفس¹¹² البسيطة، فإنما يعنون¹¹³ بها¹¹⁴ قوى النفس الكلية المحركة لها¹¹⁵، المُدبِّرة لهذه الأجسام، السارية فيها¹¹⁶. و¹¹⁷ هذه القوى تسميها الحكماء¹¹⁸ الملائكة >الروحانيين في¹¹⁹ كتبها ورسائلها.

[١٢] وإذا قالوا الأجسام المولدة، فإنما يعنون¹²⁰ به أنواع الحيوان¹²¹ والنبات والمعادن.

[١٣] وإذا قالوا الأنفس الحيوانية و¹²² النباتية والمعدنية، فإنما عنوا به¹²³ قوى¹²⁴ النفس¹²⁵ البسيطة، المحركة¹²⁶، المدبرة لهذه الأجسام المولدة، السارية فيها، المظهرة¹²⁷ بها ومنها أفعالها¹²⁸.

[١٤] و¹²⁹ إذا قالوا الأجسام الجزئية، فإنما عنوا بذلك¹³⁰ أشخاص الحيوان والنبات والمعادن وغيرها من المصنوعات على أيدي البشر.

-
105. سقط من [JJ]: الأولى.
106. بها: به [ف، JJ].
107. له طول وعرض وعمق: قبل الطول والعرض والعمق [J(1)]؛ زيادة في [J(1)]: وإذا قالوا الجسم المطلق، فإنما عنوا به الجوهر الذي له طول وعرض وعمق.
108. سقط من [JJ]: بها.
109. يعنون: عنوا [J(1), JJ, J(2)].
110. سقط من [JJ]: بها.
111. زيادة في [JJ, J(2), J(1)]: التي هي النار والهواء والماء والأرض.
112. سقط من ف: الأنفس.
113. يعنون: عنوا [JJ, J(2), J(1)].
114. سقط من [JJ]: بها.
115. لها: له [ف]؛ سقط من [JJ, J(2), J(1)]: لها.
116. سقط من [JJ]: فيها.
117. وهذه القوى: فهذه القوى [J(1)].
118. الحكماء الملائكة: الحكماء في كتبها ورسائلها بالملائكة [JJ] || الملائكة >الروحانيين: ملائكة روحانيين [ف].
119. سقط من [JJ]: في كتبها ورسائلها.
120. يعنون به: عنوا به [ف] عنوا بها [J(2), J(1)] عنوا [JJ].
121. الحيوان والنبات: النبات، والحيوان [J(1)].
122. سقط من [J(2)]: والنباتية والمعدنية.
123. به: بها [J(2), J(1)]؛ سقط من [JJ]: به.
124. سقط من [J(2)]: قوى النفس البسيطة ... فإنما عنوا بذلك.
125. النفس: الانفس [JJ].
126. سقط من [J(2)]: المحركة.
127. سقط من [JJ]: المظهرة بها.
128. زيادة في [JJ]: وخواصها ومنافعها.
129. وإذا: فإذا [JJ].
130. بذلك: بها [J(1)]؛ سقط من [JJ]: بذلك.

[١٥] و¹³¹ إذا قالوا النفس¹³² المحركة¹³³، فإنما عنوا بها¹³⁴ قوى النفس الحيوانية والنباتية والمعدنية، السارية في الأجسام الجزئية،¹³⁵ المحركة المدبرة¹³⁶ لها، المظهرة بها ومنها أفعالها واحداً¹³⁷ واحداً¹³⁸ من الأشخاص¹³⁹ الموجودة تحت فلك القمر.¹⁴⁰ فقد بان¹⁴¹ بهذا البيان أن العالم بجملته مثله¹⁴² كمثل إنسان واحد، طائع لباريه، شاهد لخالقه¹⁴³ بالوحدانية.

فصل 144 <٣>

[١٦] إذا¹⁴⁵ قالت الحكماء النفوس الجزئية، فإنما يعنون¹⁴⁶ بها¹⁴⁷ القوى المنبئة من¹⁴⁸ النفس الكلية، الهابطة¹⁴⁹ إلى المركز السفلي، المشتاقة¹⁵⁰ إلى عالم الطبيعة، المتخلفة عن¹⁵¹ قبول الإفاضة العقلية، التي لحقها الفتور عن التسبيح والتقديس في محل الأنوار، فأهبطت¹⁵² إلى قرار

131. وإذا: فإذا [J(1)].
132. النفس: الأنفس [JJ]؛ زيادة في [J(2)]: (المتجسدة).
133. المحركة: المتحركة [J(1), J(2), JJ].
134. سقط من [JJ]: بها.
135. زيادة في [JJ]: و.
136. سقط من [J(2)]: المدبرة.
137. ورد في [J(1)]: [واحداً واحداً من الأشخاص الموجودة تحت فلك القمر]؛ زيادة في [JJ]: بعد؛ سقط من [J(2)]: واحداً واحداً من الأشخاص الموجودة تحت فلك القمر.
138. واحد: واحد [JJ].
139. سقط من ف: الأشخاص.
140. زيادة في [JJ]: ومن هنا.
141. بان بهذا البيان: ظهر بالبيان [JJ] || البيان: زيادة في [J(1), J(2)]: وصادق البرهان؛ زيادة في [JJ]: وبان البرهان.
142. مثله: (مثله) [J(2)]: سقط من [JJ]: مثله.
143. لخالقه: كما ورد في [ف]، وكذلك في [J(1), J(2), JJ]: بخالقه [ج].
144. فصل: الفصل الثامن [JJ]؛ زيادة في [J(1)]: [في بيان أن الأنفس الجزئية قوى النفس الكلية]: و.
145. إذا قالت الحكماء: أعلم يا أخي أيديك الله وإيانا بروح منه، ان الحكماء اذا قالوا [JJ].
146. يعنون: عنوا [J(2)].
147. سقط من [JJ]: بها.
148. سقط من [J(1)]: من النفس الكلية.
149. الهابطة: كما ورد في [ف]، وكذلك في [J(1), J(2), JJ]: الحائطة [ج].
150. المشتاقة: المساقة [JJ].
151. عن: على [ف].
152. فأهبطت: وأهبطت [ف] فهبطت [JJ].

المركز¹⁵³، وقع بها تكليف العبادة وصعوبة الطاعة¹⁵⁴ بالآلة¹⁵⁵ الجسدانية والأشخاص الطبيعية، و¹⁵⁶ تنوع ليست هي به الإتيان، وإليه ترجع¹⁵⁷ إذا ثابت¹⁵⁸ من¹⁵⁹ خطيئتها، واستقالت من عثرتها. ولذلك¹⁶⁰ تعطف عليها الكل، ويأنس إليها. و¹⁶¹ أرسل الرسل المنذرين وأمدهم¹⁶² بالملائكة. فإن¹⁶³ ثابت¹⁶⁴ وأُنابت، عادت¹⁶⁵ إلى روح وريحان¹⁶⁶، ورب غير غضبان، وإن عصت، وأُبت و¹⁶⁷ أُصرت، واستكبرت، وعن المنذرين تخلفت، فإن¹⁶⁸ ذكرت¹⁶⁹ لا¹⁷⁰ تتذكر¹⁷¹، وإن بصرت¹⁷² لا¹⁷³ تبصر¹⁷⁴ وتحيرت، وتقطعت¹⁷⁵ كتنقطع السيل المنحط من ذروة الجبل في تخوم الأرض، وصارت في ظلمات¹⁷⁶ أسفل السافلين¹⁷⁷.

153. المركز: المراكز [JJ]؛ زيادة في [J(1), J(2), JJ]: و || المركز، وقع بها تكليف: كما ورد في [ف]؛ المركز، ووقع بها لطيف [ج] || وقع بها تكليف: وقعت بتكليف [JJ].
154. الطاعة بالآلة: الطاعة الإله [ف، بلا نقط].
155. بالآلة: بالآلة [JJ].
156. وتنوع ليست هي به الإتيان: وبنوع (بلا نقط) ليست هي به الآن [ف] وكانت بنوع هي به الآن [J(1)] وكانت لسبب هي به الآن [J(2)] وكانت بنوع ليست هي فيه الآن [JJ].
157. ترجع: كما ورد في [JJ, J(2), J(1)]؛ بلا نقط في [ف]؛ يرجع [ج].
158. ثابت: كما ورد في [J(1), J(2)]؛ بانث [ج] نابث [ف] ثابت وأُنابت [JJ].
159. سقط من ف: من.
160. لذلك تعطف عليه الكل، ويأنس: كذلك تعطف عليها الكل، وتأنس (٤) [ف، بلا نقط] || تعطف: يعطف [JJ] || عليها الكل: عليه الكل [ج] الكلية عليها [J(1), J(2)] الكل عليها [JJ] || يأنس: تأنس [J(1), J(2)].
161. وأرسل الرسل: وأرسل الله الرسل و [J(1)] وأرسل الرسل و [J(2)] وقد أرسلت الرسل و [JJ].
162. أمدهم بالملائكة: أمدهم بالملائكة المقربين [J(1)] أيدهم بالملائكة المقربين [J(2)] أمدهم بالملائكة المقربين [JJ].
163. فإن: فإذا [JJ].
164. ثابت: كما ورد في [J(1), J(2)]؛ بانث [ج] نابث [ف] ثابت [JJ].
165. عادت: كما ورد في [ف]، وكذلك في [JJ, J(2), J(1)]؛ عاد [ج].
166. زيادة في [JJ]: وجنة رضوان.
167. وأصرت: (وأصرت) [J(2)] سقط من [JJ]: وأصرت.
168. فإن: وإن [ف، J(2), J(1)].
169. ذكرت: ذكرت [ف].
170. لا: لم [JJ].
171. تتذكر: كما ورد في [ف]، وكذلك في [JJ, J(1)]؛ تذكر [J(2)] يتذكر [ج].
172. بصرت: نصرت [ج].
173. لا: لم [JJ].
174. تبصر: تتبصر [J(1)].
175. تنقطع كتنقطع السيل: انقطعت، كما ينقطع [J(2)] || كتنقطع: كقطع [J(1)].
176. سقط من [J(1)]: ظلمات.
177. السافلين: سافلين [J(2)].

فهي تارة تنزل¹⁷⁸ بالفساد، وتارة¹⁷⁹ تطلع بالكون إلى محل الأجساد، وتارة يتصرف¹⁸⁰ بها الزمان وتغايير الأيام، فيلفت <؟>¹⁸¹ في الافات، و¹⁸² تقطعت¹⁸³ أمماً، ثم يكون جمعها¹⁸⁴ وألفتها¹⁸⁵، وضم شملها¹⁸⁶ إذا أن الوقت المعلوم والأجل المحتوم، وجاء وقت الختام، وتمام¹⁸⁷ التمام، وجاء ربك في ظلل¹⁸⁸ من الغمام، وحضرت الملائكة الكرام، وبرز الرب لفصل القضاء،¹⁸⁹ ونصبت الموازين، ومد الصراط¹⁹⁰ للجائزين¹⁹¹ بين الجنة والنار¹⁹²، و¹⁹³ أحضرت الرقباء، ونودوا¹⁹⁴ الشهداء¹⁹⁵، و¹⁹⁶ شهدوا على المذنبين¹⁹⁷ سمعهم وأبصارهم¹⁹⁸، يوم « لا ينفع نفساً إيمانها »¹⁹⁹.

178. تنزل: كما ورد في [ف]، وكذلك في [J(1), J(2), JJ]؛ نزل [ج].
179. تارة: تارة ما [لعل ف].
180. يتصرف: مصرف [ف].
181. فيلفت في الافات: فتخلخت في الافاق [ف] وتنبت في الافاق [J(1), J(2)] فتببت في الافاق [JJ].
182. سقط من [J(1)]؛ و.
183. تقطعت: تنقطع [J(1), J(2)].
184. جمعها و: جمع [J(1), J(2), JJ].
185. ألفتها: ألفتها [ف]، JJ [ألفتها [J(1)].
186. شملها: شلتها [JJ]؛ زيادة في [JJ]؛ وان.
187. تمام: تم [J(1), J(2), JJ].
188. ظلل: ظل [JJ].
189. زيادة في [J(1), JJ]؛ واحضرت الرقباء.
190. زيادة في [JJ]؛ المستقيم.
191. للجائزين: للجبارين [ف]؛ سقط من [J(2)].
192. زيادة في [J(2)]؛ للجائزين.
193. واحضرت الرقباء: (واحضرت الرقباء) [J(2)]؛ سقط من [J(1), JJ]؛ واحضرت الرقباء.
194. نودوا: نودي [J(1), J(2), JJ].
195. الشهداء: للشهداء [JJ].
196. وشهدوا: شهدوا [JJ] || شهدوا: شهد [J(1), J(2)].
197. زيادة في [JJ]؛ فشهد عليهم.
198. زيادة في [J(1), J(2)]؛ وختم على أفواههم، وتكلمت جلودهم بما كانوا يعملون؛ زيادة في [JJ]؛ وجلودهم، وختم على أفواههم، وتكلمت جلودهم بما كانوا يعملون.
199. زيادة في ف: الآية؛ زيادة في [J(1), J(2)]؛ لم تكن آمنّت من قبل أو كسبت في إيمانها خيراً؛ زيادة في [JJ]؛ إن لم تكن آمنّت من قبل، أو كسبت في إيمانها خيراً.

وذلك في 200 اليوم 201 الموعود و 202 هو 203 بروز النفس الكلية لتعرض 204 عليها قواها 205 المنبئة منها، البعيدة عنها، لتردها 206 إليها وتقربها 207 منها. ومثلها عند ذلك كمثل الملك 208 الذي بث جنوده، وفرق أعوانه في 209 أطراف مملكته، و 210 ولأهم الولايات 211 وأمرهم بمحاربة 212 الأعداء 213، ونهاهم، وانفذ إليهم رسله وحجابه وخواصه 214، فمنهم 215 من قبل 216 ومنهم من لم 217 يقبل، ويخلف 218 عن الطاعة وعصى، وقتل الذي أرسل إليه وتكبر عليه. فلما بلغت 219 نهايتهم، جمعهم من أطراف مملكته 220 وأقاصي دولته، ثم 221 برز لهم 222 بنفسه 223 ليحاسبهم ويجازيهم. فمن أطاع 224 وأناب وقبل وتاب، أنعم عليه وأحسن إليه وقربه 225 من محلّه وأسبغ عليه نعمته وشمله 226 برحمته 227، ومن خالف أمره وخرج 228 عن نهيه وارتاب محارمه وانتهك مآثمه 229 وقتل رسله وأصفياه 230، خلّده في العذاب المهين والبلاء المقيم. 231

200. سقط من [J(1), J(2), JJ]. في.
201. اليوم: يوم [ف].
202. سقط من [J(2), JJ]. و.
203. زيادة في [JJ]: يوم.
204. لتعرض: كما ورد في [J(1), J(2)]; ليعرض [ج؛ JJ].
205. قواها المنبئة: قولها المنبت [JJ].
206. لتردها: لترده [JJ].
207. تقربها: تقربه [JJ].
208. الملك الذي: ملك [J(2)].
209. في أطراف: بأطراف [JJ].
210. سقط من ف: و.
211. الولايات: الولاية [JJ].
212. سقط من [J(1), J(2), JJ]: بمحاربة الأعداء.
213. زيادة في ف: وأمرهم.
214. خواصه: خاصته [ف، JJ، J(2), J(1)].
215. فمنهم: ومنهم [JJ].
216. زيادة في [J(2)]: (الأمر).
217. سقط من [J(1), J(2), JJ]: لم يقبل، و.
218. يخلف: تخلف [JJ، J(2), J(1)]; بلا نقط في [ف].
219. بلغت: بلغ [ف] دنت [J(1)].
220. سقط من [JJ]: مملكته، وهذا خطأ.
221. ثم: (ثم) [J(2)].
222. لهم: إليهم [JJ، J(1)].
223. بنفسه: كما ورد في [ف]، وكذلك في [JJ، J(2), J(1)]; نيّفه [ج].
224. أطاع: طاع [JJ].
225. زيادة في ف: في.
226. شمله: شملته [JJ، J(2), J(1)].
227. برحمته: رحمته [ف، JJ، J(2), J(1)].
228. سقط من [J(1)]: خرج عن.
229. مآثمه: كما أصلح [ج] في الهامش، وكما ورد في [ف]، وكذلك في [JJ، J(2), J(1)]; ورد في نصّ [ج]: ما ثره.
230. أصفياه: اصطفاه [ف].
231. زيادة في [ف، JJ، J(2), J(1)]: و.

كما²³² أن الملك من²³³ فعل ذلك برعيته وجنوده²³⁴ بتأييد من الله سبحانه²³⁵ له²³⁶، كذلك يؤيد الله النفس الكلية في²³⁷ اليوم²³⁸ القيامة بأمره، كما قال تعالى²³⁹: «يوم يقوم الروح والملائكة صفاً²⁴⁰»، ويكون الحاكم²⁴¹ القاضي الله تعالى²⁴²، والملائكة شهود²⁴³ على الأنفس بما كسبت و تناولها²⁴⁴ كتبها بما²⁴⁵ عملت «أحصاه الله ونسوه». و²⁴⁶ إذا كان الحساب و²⁴⁷ الخطاب بأمر الله²⁴⁸، فهو القاضي والحاكم، وتنزهه، سبحانه²⁴⁹، عن²⁵⁰ مخاطبة العالمين²⁵¹ من الروحانيين والجسمانيين، كمخاطبة المخلوقين²⁵²، كما²⁵³ أن²⁵⁴ التنزيه والإعظام جائز²⁵⁵ في²⁵⁶ ملوك البشر ورؤسائهم.

232. كما أن الملك من فعل ذلك: كما أن فعل الملك (ذلك) [J(2)] كما أن فعل الملك [J(1), JJ].
233. سقط من ف: من.
234. زيادة في [J(1), J(2), JJ]: وأهل مملكته.
235. سقط من ف: سبحانه؛ زيادة في [JJ]: وتعالى.
236. سقط من [J(1)]: له، [...] قال تعالى.
237. في اليوم: في يوم [ف، J(2)]؛ سقط من [JJ]: في.
238. اليوم: يوم [ف، JJ].
239. تعالى: سبحانه [J(2)] سبحانه وتعالى [JJ].
240. زيادة في [J(1), JJ]: لا يَتَكَاْمُرُونَ إِلَّا مِنْ أَذْنٍ لَهُ الرَّحْمَنُ وَقُلْ صَوَاباً.
241. الحاكم: الحكم [J(1)]؛ زيادة في [J(1), J(2)]: و || الحاكم القاضي: القاضي والحاكم [J(2)].
242. تعالى: سبحانه [J(1), J(2)] سبحانه وتعالى [JJ]؛ سقط من ف: تعالى.
243. شهود: شهوداً [ف].
244. تناولها: تناولونها [J(1)] تناولوها [JJ].
245. سقط من [JJ]: بما عملت «أحصاه الله ونسوه».
246. سقط من [JJ]: وإذا كان الحساب [...] كمخاطبة المخلوقين.
247. زيادة في [J(1)]: تولى؛ زيادة في [J(2)]: نزول.
248. زيادة في [J(2)]: عز وجل.
249. سبحانه: (سبحانه) [J(2)].
250. عن: كما ورد في [ف]، وكذلك في [J(1), J(2)]؛ غير [ج].
251. سقط من [J(2)]: العالمين من الروحانيين والجسمانيين، كمخاطبة.
252. زيادة في [J(1)]: ذلك الله رب العلمين؛ زيادة في [J(2)]: «ذِكْ رَبُّ الْعَالَمِينَ» و.
253. سقط من ج: كما.
254. زيادة في [J(1), J(2), JJ]: سيرة.
255. جائز: جارية [J(2)] جائزة [JJ].
256. زيادة في [J(2)]: سيرة.

و 257 إذا أمرهم ونهيههم 258 جاز 259 منهم 260 إلى رعيتههم 261 وحسابهم 262 على 263 أيدي خواصهم وأهل القرب منهم وما فعلوه بأمرهم 264 فهو منسوب إليهم، كما يقال: قتل الملك 265، و 266 ليس هو قتل 267 بيده 268، ولذلك 269 قال تعالى 270 لرسوله ع 271 م: «وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى 272».

و 273 أغلّم أن جميع أمور الدنيا وما يجري فيها من الأعمال 274 والأفعال إنما 275 هي أمثال 276 وإشارات إلى ما يكون في 277 القيامة، كما 278 أن الناس في بيعهم وشرائهم وأخذهم وأعطائهم 279 وما يتصرفون فيه من أمور 280 معيشة الدنيا، و 281 أن لهم لا بد في 282 جميع ذلك من الميزان والمكيال 283 والحساب والكتاب والشهود 284 والربح في التجارات 285 والخسران فيها و 286 النعيم بما يصير إليهم من الربح وحسن الحال والبوار والهلاك وقلة المال و 287 الخسارة.

257. سقط من ف، [J(1), JJ]: و || وإذا: فكذلك [J(2) || إذا: إذ [ج، J(1)؛ زيادة في [JJ]: كان.
258. نهيههم: كما ورد في [ف]، وكذلك في [JJ, J(2), J(1)؛ إبيهم [ج].
259. جاز: جار [J(1) جاريان [J(2) جاري [JJ].
260. منهم: فيهم [JJ].
261. رعيتههم: رغبتهم [JJ].
262. حسابهم: حاشيتهم [J(1), J(2)].
263. على: إلى [JJ].
264. بأمرهم: بأمره [JJ].
265. زيادة في [J(1), J(2)]: فلان؛ زيادة في [JJ]: فلان.
266. وليس هو: ولم يكن [JJ].
267. قتل: قتله [JJ, J(2), J(1)].
268. زيادة في [JJ, J(1)]: ولكن بأمره؛ زيادة في [J(2)]: لكن بأمره.
269. لذلك: كذلك [ف، J(2)].
270. تعالى: الله سبحانه [J(1) الله عز وجل [JJ, J(2)].
271. عم: (صلى الله عليه وسلم) [J(2) صلى الله عليه وآله وسلم [JJ؛ سقط من ف، [J(1)]: عم.
272. زيادة في ف: وعلى هذا المثال، وكذلك في [J(2)؛ زيادة في [J(1)]: وعلى هذا المثال [فصل في أن جميع الموجودات في الدنيا أمثلة لما يكون في الآخرة؛ زيادة في [JJ]: وعلى هذا المثال جرى ذلك.
273. سقط من [JJ, J(1)]: و || وأغلّم: (واعلم) [J(2)؛ زيادة في [J(1)]: يا أخي أيدك الله وإيانا بروح منه؛ زيادة في [J(2)]: (أيدك الله وإيانا بروح منه)؛ زيادة في [JJ]: أيها الأخ أيدك الله وإيانا بروح منه.
274. الأعمال والأفعال: الأفعال والأعمال [J(1)].
275. إنما: كما ورد في [ف]، وكذلك في [JJ, J(2), J(1)؛ بما [ج].
276. أمثال: آثار [JJ] أمثله [J(2), J(1)].
277. سقط من [J(1)]: في؛ زيادة في [JJ, J(2), J(1)]: يوم || في القيامة كما: في القيامة وكما [ف، J(1)].
278. كما: فكما [JJ].
279. أعطائهم: عطائهم [JJ, J(2), J(1)].
280. أمور: أمر [J(2), J(1)].
281. وأن لهم لا بد: وأنهم لا بد لهم [ف، JJ لا بد لهم [JJ, J(2), J(1) || سقط من [J(2)]: لا بد.
282. في: من [J(1)].
283. المكيال: الكيل [ف، JJ, J(2), J(1)].
284. الشهود: الشهور [JJ، كذا].
285. التجارات: التجارة [JJ].
286. سقط من [J(1), J(2)]: والنعيم [...] والهلاك.
287. و: في [J(2), J(1)].

ثم 288 إنهم لا بد لهم في كل مدينة يجتمعون إليها²⁸⁹ من الآفاق²⁹⁰ من 291 قضاة وحكام يرجعون إليهم²⁹² فيما يختلفون فيه ويثبتوا²⁹³ الحقوق ويحكموا²⁹⁴ بها لأهلها بعد إثباتها وحضور الشهود²⁹⁵ والعدول والكتب. ثم بعد ذلك إيجاب²⁹⁶ الحكم على من استحقه وأخذ ما أغتصبه واستخراج²⁹⁷ ما²⁹⁸ ظلمه²⁹⁹ بالحبس³⁰⁰ والهوان والعذاب، و³⁰¹ إن أولئك³⁰² القضاة والحكام والشهود في جميع الآفاق والأمصار فإنما³⁰³ يحكمون³⁰⁴ بحكم دين واحد وشرعية واحدة³⁰⁵ جاء بها رسول واحد من عند الله تعالى³⁰⁶.

فكذلك يكون حال الناس³⁰⁷ يوم يجمع الله تعالى³⁰⁸ العالم³⁰⁹، ويحضر الشهود وينصب الموازين وتبرز النفوس بأعمالها لتوزن بالميزان عند فصل القضاء ووجوب الجزاء، وكما أنه من سنة³¹⁰ القضاة في دار الدنيا البروز في كل سبعة أيام يوماً واحداً لفصل القضاء بين الناس، وتفقد أمورهم، واستخلاص حقوقهم، وانصاف مظلومهم من ظالمهم، وأخذ الحق ممن غصبه³¹¹ وردّه³¹² إلى مستحقه.

-
288. ثم: أنهم [J(2)].
 289. إليها: فيها [J(1), J(2), JJ].
 290. الآفاق: الأوقات [ج]؛ زيادة في [J(1)]: والعمائر؛ زيادة في [JJ]: والعمارات.
 291. من: و [JJ].
 292. إليهم: إليها [JJ].
 293. يثبتوا: يثبتون [J(1), J(2), JJ].
 294. يحكموا: يحكمون [J(1), J(2), JJ].
 295. الشهود والعدول: العدول والشهود [J(1), J(2), JJ].
 296. إيجاب: إعطاء [JJ].
 297. استخراج: كما ورد في [ف]، وكذلك في [J(1), J(2), JJ]؛ استخراج [ج].
 298. ما: من [JJ].
 299. ظلمه: طلبه [J(1)].
 300. بالحبس: بالسجن [JJ].
 301. زيادة في [J(2)]: كما.
 302. أولئك القضاة والحكام: هؤلاء الحكام والقضاة [J(1)] أولئك الحكام [JJ].
 303. فإنما: إنما [J(2)].
 304. سقط من ج: يحكمون.
 305. واحدة: واحدة [J(2)].
 306. تعالى: عز وجل [J(2), JJ]؛ سقط من [J(1)]: تعالى.
 307. الناس: النفس [J(1)]؛ زيادة في [J(2)]: [J(2)]: (يوم القيامة).
 308. سقط من ف، [J(2), J(1)]: تعالى.
 309. العالم: العالمين [J(2)].
 310. سنة: سنن [JJ].
 311. غصبه: غصبهم [ج] اغتصبه [JJ].
 312. ردّه: رد الحق [JJ].

[١٧] وأعلم³¹³ أن الأشخاص الآتية³¹⁴ بالأمر والنهي إلى العالم، من لدن آدم ع³¹⁵ م إلى سادسهم³¹⁶ عليه³¹⁷ السلام، إنما جاؤوا في³¹⁸ العالم ليقيموا صورة³¹⁹ دينه³²⁰ بتصور³²¹ في نفوس القابلين لها، إذا تأملوها واعتبروها، وكانوا بمنزلة الجسد الذي تتم صورة³²² أعضائه في بطن أمه قبل بروزه إلى دار الدنيا، ويستنشق³²³ روح الحيوة، و³²⁴ بظهوره يكون خروجه من المضيق³²⁵ إلى السعة³²⁶. وكان آدم أول ما يرى³²⁷ من الصورة³²⁸ الدينية الموجبة³²⁹ من الأمر والنهي تركيب³³⁰ هيولى³³¹ الموضوع³³² له³³³ نفوس العالم الناطق وأجسامهم³³⁴. وكان أول³³⁵ ناطق نطق بأمر الله ووحيه، وكان أبا³³⁷ البشر وأصله، ولذلك شملهم اسمه، وامتد فيهم ذكره بالنسبة إليه والدلالة عليه. وكان بمنزلة السلالة التي³³⁸ من طين كما³³⁹ قال³⁴⁰: «خلقنتي من نار (الآية)³⁴¹».

313. زيادة في [J(1)]: [إيا أخي أينك الله وإيانا بروح منه].
314. الآتية: كما ورد في [ف]، وكذلك في [J(1), J(2)]; اللابئة [ج].
315. سقط من ف، [J(1), J(2)]: ع م.
316. زيادة في [J(2)]: محمد.
317. عليه السلام: صلى الله عليهم أجمعين، وهو خاتمهم [J(1)] صلى الله عليه وسلم، وهو خاتمهم [J(2)]; سقط من ف: السلام.
318. في العالم ليقيموا: ليعيموا في العالم [ف، J(2), J(1)].
319. صورة: كما ورد في [ف]، وكذلك في [J(1), J(2)]; سقط من [ج]: صورة.
320. دينه: دينية [J(2)].
321. بتصور: تنصور [ف، J(2), J(1)].
322. صورة أعضائه: صورته بأعضائه [J(2)]; زيادة في ف: و.
323. يستنشق روح الحيوة: استنشاقه روح الهواء والحياة [J(2)]; ورد في [J(2)] الحياة، هنا وبعد.
324. سقط من ج: و.
325. المضيق: الضيق [J(2)].
326. زيادة في [J(1)]: ولذلك صار المولود اذا ولد لسبعة أشهر عاش في السابع، ولتسعة أشهر، ويموت بين الحدين، وربما جاوز الشهر السابع إلى التاسع، وربما جاوز التاسع إلى العاشر بحسب الأوقات، وما يتولى تلك النطفة من تدابير الأفلاك العالية، والكواكب السامية. فصل: زيادة في [J(2)]: ولذلك صار المولود اذا ولد لسبعة أشهر عاش، ولتسعة أشهر، ويموت بين الحدين، وربما جاوز التاسع إلى العاشر بحسب الأوقات، وما يتولى تلك النطفة من تدابير الأفلاك العالية، والكواكب السامية. فصل.
327. يرى: بدا [J(1), J(2)].
328. الصورة: الصور [ف].
329. الموجبة: المركبة [J(1), J(2)].
330. تركيب: تركيباً [J(2)].
331. هيولى: هيولاه [ف، J(2), J(1)].
332. الموضوع: الموضوعه [J(2)].
333. زيادة في [J(1)]: في.
334. أجسامهم: أجسادهم [J(1), J(2)].
335. زيادة في [J(2)]: آدم، عليه السلام.
336. أول: لون [ج].
337. أبا: كما ورد في [ف]، وكذلك في [J(1), J(2)]; أبو [ج].
338. التي: (التي) [J(2)]; سقط من [J(1)]: التي.
339. سقط من ج: كما [...] (الآية).
340. زيادة في [J(1), J(2)]: إبليس اللعين.
341. سقط من [J(1), J(2)]: (الآية)؛ زيادة في [J(1), J(2)]: وخلقته من طين.

[١٨] وكان نوح³⁴² بمنزلة النطفة في قرار مكين، متمكنة في أصلها، ثابتة في فرعها، قائمة بصورتها³⁴³ في القوة النبوية³⁴⁴، وهي القوة التي تناسلت منها الذرية الطاهرة³⁴⁵ من عقب نوح ممن³⁴⁶ شملتهم دعوتهم وجمعهم³⁴⁷ معه في سفينته، فهم أولاده المخلوقون³⁴⁸ من تلك النطفة المستقرة فيه، و³⁴⁹ منه في ذريته تزيد³⁵⁰ وهي³⁵¹ إلى إبراهيم.

[١٩] و³⁵² كان مثل العلة المتعلقة³⁵³ بأمور الأصليين، وما تعلق³⁵⁴ به من الفرعين الكائنة³⁵⁵ منه³⁵⁶، وهما³⁵⁷ إسماعيل وإسحق³⁵⁸، وجرى الأمر في³⁵⁹ النبيين³⁶⁰ الطاهرين، من³⁶¹ بيت النبوة والحكمة، وبيت الإمامة³⁶² والرحمة، ومقر النعمة التي أنعم الله³⁶³ بها³⁶⁴ على إبراهيم وفضله بها³⁶⁵ على العالمين، بالمفتر له من الشرف العظيم والمقام الكريم.³⁶⁶

342. نوح بمنزلة النطفة: نوح صلعم كمثل النطفة التي هي [J(1)] نوح عليه السلام كمثل النطفة التي هي [J(2)].
343. بصورتها: بصورها [ف].
344. سقط من [J(2)]: النبوية، وهي القوة التي تناسلت منها الذرية.
345. الطاهرة من: الطاهرة في [J(2)].
346. ممن: من [ف].
347. جمعهم: حملهم [J(1), J(2)].
348. المخلوقون: المخلوقين [ف].
349. ومنه [...] إبراهيم: وهو المتمكن فيها، الأمين عليها، ومن بعده، من ذريته المخلوقين منها. وهي معهم وفيهم، تزيد وتنمو إلى إبراهيم [J(1)]؛ وهو المتمكن فيها، الأمين عليها، وعلى من بعده، من ذريته المخلوقين منها. وهي معهم وفيهم، تزيد وتنمو إلى إبراهيم، عليه السلام [J(2)].
350. تزيد: يزيد [ج] تزيد [ف].
351. هي: سمى [ف].
352. وكان: فكان [J(2)].
353. المتعلقة: لتعلقه [ف، J(1)].
354. تعلق: بتعلق [J(2)].
355. الكائنة: الكائنين [J(1), J(2)].
356. منه: عنه [J(2)].
357. زيادة في ف: و.
358. زيادة في [J(1)]: عليهما السلام، [وتفرد به منهما في رقع القواعد إسماعيل] فقال جل اسمه: «وإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ»؛ زيادة في [J(2)]: عليهما السلام، فقال: «وإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ».
359. في النبيين الطاهرين: إلى الطاهرين الخيرين [J(2)].
360. النبيين الطاهرين: البيتين الطاهرين النيرين [J(1)].
361. من: أهل [J(2)]؛ سقط من [J(1)]: من.
362. الإمامة: كما ورد في [ف] بلا نقط، وكذلك في [J(1)]؛ الأمة [ج] الأمانة [J(2)].
363. زيادة في ف: تعالى؛ زيادة في [J(1)]: سبحانه.
364. بها: به [J(2)].
365. سقط من [J(1), J(2)]: بها.
366. زيادة في [J(1), J(2)]: فصل.

[٢٠] ثم كان موسى³⁶⁷ كمثلاً³⁶⁸ الحامل للجنين بين³⁶⁹ القوة والفعل. و³⁷⁰ كون الجنين نطفةً في ظهر أبيه وجود³⁷¹ بالقوة، وكونه في رحم الأم³⁷² كون³⁷³ يؤدي إلى الفعل، وظهوره عند الولادة أول³⁷⁴ الفعل. كذلك موسى حامل الأمر³⁷⁵ من تقدمه من الأنبياء³⁷⁶ بالقوة، ومشير إلى كون من يأتي بعده³⁷⁷ من الثلاثة المستقبليين³⁷⁸ بالفعل، وكذلك³⁷⁹ نسب تأييده³⁸⁰ إلى كلام الله³⁸¹، وجاء في توراته ذكر من تقدمه و³⁸² من يأتي بعده.

[٢١] ومن دعوته ظهر المسيح³⁸³، وعلى شريعته تكلم، وهي³⁸⁴ المهد الذي كلّم الناس فيه، وهو صبي لم يبلغ الحلم. و³⁸⁵ الثلاثة المتقدمة بمنزلة الكون بالقوة عند الروح³⁸⁶، وهو آدم³⁸⁷ ونوح وإبراهيم، والثلاثة التي³⁸⁸ بعد موسى بمنزلة ظهور المولود بالفعل المقدر³⁸⁹ له. وشريعة موسى مثلها كالأم³⁹⁰ المربية للولد، وهو³⁹¹ أول كتاب ثبت³⁹² في الأحكام وفيها³⁹³ حرم الحرام وحكم

367. زيادة في [J(2)]: عليه السلام.
368. كمثّل الحامل للجنين: فكان مثله مثل الحاملة للجنين لأنه الواسطة بين الطرفين، كتوسط بطن الحامل للجنين بين القوة والفعل. وكون الجنين [J(1)] من مثل الحاملة للجنين لأنه الواسطة بين الطرفين، كتوسط بطن الحامل للجنين بين القوة والفعل. وكون الجنين [J(2)].
369. بين [...] الجنين: كما ورد في [ف]؛ سقط من ج: بين [...] الجنين.
370. وكان: فكان [J(1)].
371. وجود: وجوداً [J(1)].
372. الأم: الأنثى [J(2)].
373. كون: كوناً [J(1)].
374. أول الفعل: كون بالفعل [J(2)].
375. الأمر: لأمر [ف، J(2)، J(1)].
376. زيادة في [J(1)، J(2)]: الثلاثة.
377. بعد: بعده [J(1)، J(2)].
378. المستقبليين: المستقبيلة [J(1)، J(2)].
379. كذلك: لذلك [ج، J(2)، J(1)].
380. تأييده: لعل، بتأييده [ف].
381. زيادة في [J(2)]: تعالى.
382. ومن: (و من) [J(2)].
383. زيادة في [J(2)]: عليه السلام.
384. هي: هو [J(1)].
385. والثلاثة: فالثلاثة [J(2)، J(1)].
386. الروح: الذكر [J(2)، J(1)].
387. آدم ونوح وإبراهيم: الأول [J(2)].
388. التي: الآتية [J(2)، J(1)].
389. المقدر له: المقدم ذكره [J(2)].
390. كالأم: كمثّل الأم [J(2)، J(1)].
391. هو: هي [J(2)، J(1)].
392. ثبت في: تثبت فيه [J(1)] بينت فيه [J(2)].
393. فيها: فيه [J(1)].

بها³⁹⁴ النبيون. وكان أمره مشدوداً³⁹⁵ بأمر الله وبكلامه، والذين³⁹⁶ من قبله³⁹⁷ بوحى الله وإلهامه ما خلا آدم³⁹⁸، فإنه صفى³⁹⁹ الله وكليمه⁴⁰⁰ لما⁴⁰¹ كان في الجنة، فلما أهبط إلى الأرض صار تاييده بالوحي، كذلك⁴⁰² موسى اصطفاه الله لنفسه كما خلق آدم بيده وأسجد له ملائكته⁴⁰³. [٢٢] كذلك يكون صاحب النهاية مثل صاحب البداية، و⁴⁰⁴ هو بريء من الزلة معصوم⁴⁰⁵ من الخطيئة⁴⁰⁶، يؤيده الله تعالى⁴⁰⁷ بملائكته⁴⁰⁸ و⁴⁰⁹ يسجد لهم له، فيكونون يأترون بأمره المتحدث كليم الله ويرفع درجته على درجة من تقدمه، ويملكه الأنوار كلها ويستخلفه في أرضه كما استخلف آدم ويورثه الجنة ولزوجته، وهو⁴¹⁰ حجته المستخرج⁴¹¹ منه كاستخراج حواء من آدم، فيظهر⁴¹² نسله ويقوم له وبه القيامة الآتية، ويكثر⁴¹³ أولاده، ويخصب زرع⁴¹⁴ه. ومنه⁴¹⁵ تكون النشأة الثانية⁴¹⁶ و⁴¹⁷ يرفع في محل الروحانيين قدره ويكون أصل الشرف الشامخ و⁴¹⁸ ذرة الملك⁴¹⁹ الباذخ فالحقنا⁴²⁰ الله يومه السعيد.

394. بها النبيون وكان: به النبيون وجاء فيه ذكر ما كان وما يكون وكان من [J(1)] بها النبيون وجاء فيها ذكر ما كان ويكون وكل [J(2)].
395. مشدوداً: مشدود [J(1), J(2)].
396. الذين: الدين [J(2)]؛ زيادة في ف: من.
397. قبله: قبل [J(2)].
398. آدم: موسى [J(1), J(2)].
399. سقط من [J(1), J(2)]: صفى الله و.
400. كليمه: كليم الله وصفه [J(1), J(2)].
401. سقط من [J(1), J(2)]: لما كان [...] بالوحي؛ زيادة في [J(1), J(2)]: و || أهبط: أهبطت [ف].
402. كذلك [...] لنفسه: كذلك اصطفى الله موسى لنفسه [J(1)]؛ لذلك اصطفى الله موسى لنفسه [J(2)].
403. زيادة في [J(1), J(2)]: و.
404. وهو: إلا أنه [J(1), J(2)].
405. سقط من [J(1), J(2)]: معصوم من؛ زيادة في [J(1), J(2)]: و.
406. زيادة في [J(1), J(2)]: والنسيان.
407. سقط من ف: تعالى.
408. بملائكته: بكلامه [J(1), J(2)].
409. ويسجد لهم [...] كليم الله: وتسجد له ملائكته [J(1)]؛ سقط من [J(2)]: ويسجد لهم [...] الأنوار كلها || فيكونون: فيكونوا [ف] || كليم: بكلام [لعل ف، غير واضح] || يرفع: رفع [ف] || الأنوار كلها: الأرض كلها [J(1)].
410. هو: هي [J(1), J(2)].
411. المستخرج: المستخرجة [J(1), J(2)].
412. فيظهر [...] الآتية: ويظهر نسله المبارك [J(1), J(2)] || القيامة الآتية: كما ورد [ف]؛ القيمة الבלاتية [ج].
413. يكثر: يكبر [ف].
414. زيادة في [J(1)]: ويفتح الدور باسمه، ويمتد في العالم ذكره، وتقوم به القيامة الآتية؛ زيادة في [J(2)]: ويفتح الدور باسمه، ويمتد في العالم ذكره، وتقوم القيامة الآتية.
415. منه تكون: تكون منه [J(1), J(2)]؛ منه يكون [ج]؛ بلا نقط في [ف].
416. زيادة في [J(2)]: ويعد في الصالحين ذكره.
417. سقط من [J(1)]: ويرفع [...] يوم السعيد || أصل: أصلاً [J(2)] || الشرف: للشرف [J(2)].
418. وذرة: كما ورد في [ف]؛ وذرة [ج] (وذرة) [J(2)].
419. الملك: للملك [J(2)].
420. فالحقنا الله يومه السعيد: فالحقه الله يا أخي بأدم السعيد في قرآنه المجيد [J(2)].

[٢٣] ثم كان 421 عيسى 422 كالمضغة، بمعنى 423 مضغة الشرائع 424 من تقدمه، واعتصاره 425 ليلها 426، حتى صار غداً 427 له 428، ولمن 429 أتبعه، و 430 من استجاب له 431 من آل إسرائيل 432، وأقاموا على ما جاءهم به من الحق، وكانت دعوته كدعوة آدم، مسفرة 433 عن 434 حقائقها بضرب الأمثال، والأمر بصالح الأعمال 435 إلى أن جاء 436 السادس.

[٢٤] و 437 كان بمنزلة العظام، 438 لما هو مستجن في باطنها من المخ الذي به الحياة 439، والقوة الممكنة في بدن الإنسان. و 440 لذلك قال 441 له 442 لما حاجه 443 الكفار 444: «قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ 445 مرة» 446. و 447 إنما كان هذا القول ممن عرف هذه المنزلة فانكرها وجدها وطن أنه 448 يذهب كذهاب العظام الرفات وكذبه 449 الله بقوله: «قُلْ يُحْيِيهَا» بظهور أسرارها وبيان إشاراتها

421. زيادة في [J(1)]: المسيح.
422. عيسى: المسيح، عليه السلام [J(2)].
423. بمعنى: يعني [ف، J(1)].
424. الشرائع: شرائع [J(2)].
425. اعتصاره: اعتصار [J(2)].
426. ليلها: لياتها [ف، بعضاً بلا نقط] لياها [J(1), J(2)].
427. غداً: غداً [J(1), J(2)].
428. سقط من ج: له.
429. لمن: من [J(1), J(2)].
430. ومن: ممن [J(1), J(2)] || ومن استجاب له من الإسرائيل: ومن استجاب له من آل إسرائيل [ف].
431. له: إليه [J(1), J(2)].
432. إسرائيلي: كما ورد في [ف]، وكذلك في [J(1), J(2)]; ج: سرائيل.
433. مسفرة: كما ورد لعل في [ج]، في [ف]، وكذلك في [J(2)]; مستقرة [J(1)].
434. سقط من [J(1)]: عن.
435. زيادة في [J(1)]: وكان ضعيف الجسم، إذ المضغة هي أضعف ما يكون الجنين في حالها، وأنه حتى حل بالحامل حال يولمها، انفسدت المضغة، وسقط الجنين، ولا يبلغ الكمال. ولذلك قال الله: «إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» ثم كونه بمشيئته، وتممه بقدرته، بعد أن هم أعداؤه من اليهود الملاحين، أن يفسدوا صورته، ويسقطوا مضغته، فلم يتم لهم ذلك، وأكمل الله شريعته، وتمم دعوته بمن استجاب إليه من حواريين؛ زيادة في [J(2)]: وكان ضعيف الجسم، إذ المضغة هي أضعف ما يكون الجنين في حالها، وأنه متى حل بالحامل (حال) يولمها، انفسدت المضغة، وسقط الجنين، ولا يبلغ حد الكمال. ولذلك قال تعالى: «إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ»، ثم كونه بمشيئته، وتممه بقدرته، بعد أن هم أعداؤه من اليهود (الملاحين)، أن يفسدوا صورته، ويسقطوا ضغته، فلم يتم لهم ذلك، وأكمل الله شريعته، وتمم دعوته، بمن استجاب له من حواريين.
436. جاء السادس: جاء الرسول السادس محمد، صلى الله عليه وآله وسلم [J(1)]; محمد، عليه السلام [J(2)].
437. وكان: فكان [J(1), J(2)].
438. زيادة في ج: من ذلك شدته، عليه السلام، فيما جاء به، وقوته كقوة العظام؛ ورد في [J(1)]: وذلك لشدته، عليه السلام، فيما جاء به، وقوته كقوة العظام، وذلك؛ ورد في [J(2)]: وذلك لشدته، عليه السلام، فيما جاء به، وكقوة العظام.
439. الحيوية: الحياة [J(1)]، هنا وبعد.
440. سقط من ف: و.
441. زيادة في [J(1)]: الله سبحانه.
442. له: تعالى [J(2)].
443. زيادة في [J(1), J(2)]: من.
444. زيادة في [J(1)]: من دفع منزلته فقال: «وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ»؛ زيادة في [J(2)]: (من) دفع منزلته، فقال: «وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ».
445. أول مرة: الآية [ف].
446. زيادة في [J(2)]: «وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ».
447. سقط من [J(1), J(2)]: وإنما [...] يُحْيِيهَا؛ زيادة في [J(1), J(2)]: يعني.
448. زيادة في ج: بها || أنه يذهب: أنها تذهب [ف].
449. وكذبه: فكذبها [ج].

وإيضاح معانيها وما هو ممكن⁴⁵⁰ فيها، عند كون النشأة الثانية،⁴⁵¹ في وقت⁴⁵² الكرة الآتية، يكشفه المهدي الأكبر⁴⁵³، «ثم⁴⁵⁴ كسونا⁴⁵⁵» لمن⁴⁵⁶ عقبه⁴⁵⁷ من بعده⁴⁵⁸ الذين هم أولاده بالحقيقة، وهم لحمه ودمه.

[٢٥] و⁴⁵⁹ لا يزال أمره كذلك، إلى وقت النشأة الأخرى بقيام السابع، الذي به⁴⁶⁰ يتم الصورة الدينية، وينشر⁴⁶¹ فيها روح الحياة، وينتقل العالم بها من⁴⁶² دار الدنيا إلى⁴⁶³ دار الآخرة كروح⁴⁶⁴ المولود إذا لحظته⁴⁶⁵ الشمس وسرت فيه⁴⁶⁶ و⁴⁶⁷ اكسبته روح الحياة من الرحم إلى دار الدنيا، وكروح⁴⁶⁸ المؤمن العارف من دار الدنيا إلى⁴⁶⁹ الآخرة بالموت، الداخل⁴⁷⁰ بها الجنة ونشأته نشأة ثانية، وهي الصورة الملكية، صورة⁴⁷¹ التمام والكمال⁴⁷². والنشأة الثانية هو⁴⁷³ أمر السابع، وهو الخلق الآخر في⁴⁷⁴ اليوم الآخر، «فتبارك الله أحسن الخالقين»⁴⁷⁵. المولود لا ينافي⁴⁷⁶ له الخروج⁴⁷⁷ في الشهر السادس إلا بالسقوط ميتاً⁴⁷⁸ لا حيوة فيه، ويعيش إذا خرج في⁴⁷⁹ السابع، ولا يعيش إذا خرج في⁴⁸⁰

450. ممكن: [J(2), J(1)].

451. زيادة في ف: و.

452. وقت: كون [ف].

453. الأكبر: المنتظر [J(2), J(1)]؛ زيادة في [J(2), J(1)]: والبرقليظ الأكبر.

454. سقط من [J(1)]: ثم.

455. كسونا: فكسونا [J(1)]؛ زيادة في [J(2), J(1)]: «العظام لهما».

456. لمن: بمن [J(2), J(1)].

457. عقبه: أعقبه [J(1)].

458. بعده: بعدهم [ج]؛ زيادة في [J(1)]: من لحمته من طينته؛ زيادة في [J(2)]: من طينة.

459. ولا: فلا [J(2)].

460. به يتم: به تتم [J(1)] تتم به [J(2)].

461. ينشر: ينشأ [J(1)] تنتشر [J(2)].

462. من: في [ف].

463. سقط من ف: إلى دار الآخرة؛ زيادة في ف: و.

464. كروح: كخروج [J(2), J(1)].

465. لحظته: كما ورد في [ف] بلا نقط، وكذلك في [J(2), J(1)]؛ يحطنه [ج].

466. فيه: كما ورد في [ف]؛ فيها [ج] فيه قوة النفس [J(2), J(1)].

467. سقط من ف: واكسبته.

468. لروح: كخروج [J(2), J(1)].

469. زيادة في [J(2), J(1)]: دار.

470. سقط من [J(2), J(1)]: الداخل بها الجنة.

471. سقط من ف: صورة.

472. زيادة في [J(2), J(1)]: الداخلة بها الجنة.

473. هو: هي [J(2), J(1)].

474. سقط من [J(2), J(1)]: في يوم الآخر.

475. زيادة في [J(1)]: فصل. واعلم [يا أخي أيدك الله وإيانا بروح منه] أن؛ زيادة في [J(2)]: فصل. واعلم أن.

476. ينافي: ورد في [ج] و [ف] بلا نقط وغير واضح؛ يتهيا [J(2), J(1)].

477. زيادة في [J(2), J(1)]: من الرحم.

478. كما ورد في [ف]، وكذلك في [J(2), J(1)]؛ ميتة [ج].

479. زيادة في [J(1)]: الشهر.

480. زيادة في [J(2), J(1)]: الشهر.

الثامن، ويعيش في حد⁴⁸¹ التاسع. وبحث⁴⁸² ذلك سر عظيم⁴⁸³، أن الله⁴⁸⁴ لم يقدر في السادس⁴⁸⁵ أن يكون له ولد⁴⁸⁶ من عقبه ذكراً صلبه⁴⁸⁷، يرث مقامه⁴⁸⁸ في الأمة⁴⁸⁹ وماتوا أولاده في حيوته، فسقطوا عن مرتبته⁴⁹⁰، وكانت المنزلة مقدرة لمن قدرها الله⁴⁹¹ من أولاده⁴⁹².

فصل <٤>⁴⁹³

[٢٦] إنما⁴⁹⁴ كانت الحركة⁴⁹⁵ من الأمهات لظهور العالم الحي⁴⁹⁶ الناطق المكلف عبادة الله تعالى <...>⁴⁹⁷، وكانت حركة الذكر⁴⁹⁸ والأنثى⁴⁹⁹ وما خلقه الله⁵⁰⁰ تعالى فيها⁵⁰¹ من السهوة <؟>، ليكون من بينهما صورة مثلهما. كذلك كانت حركة الأنبياء⁵⁰²، عليهم السلام، لظهور أمر⁵⁰³

481. سقط من [J(2)]: حد.
482. بحث ذلك: تحت هذا الحال [J(1), J(2)] || بحث: غير واضح في [ف].
483. زيادة في [J(1)]: ومعنى دقيق، وفقك الله للوقوف عليه، والوصول اليه، ونحن نذكره لك بالتلويح القريب من التصريح، لنلا يخرج عن الحد الذي ضمنناه، والوعد الذي شرطناه بتمام القول في هذه الرسالة. فصل. واعلم إيا أخي أنك الله وإيانا بروح منه؛ زيادة في [J(2)]: ومعنى دقيق، وفقك الله للوقوف عليه، والوصول اليه، ونحن نذكره لك بالتلويح القريب من التصريح، لنلا نخرج عن الحد الذي ضمنناه، والوعد الذي شرطناه بتمام القول في هذه الرسالة. فصل. واعلم.
484. زيادة في [J(1)]: عز وجل.
485. في السادس: للسداس [ف]؛ زيادة في [J(1), J(2)]: من رسله.
486. ولد من عقبه: من عقبه ولد [J(1), J(2)].
487. ذكراً صلبه: ذكرٌ لصلبه [ف]، [J(1), J(2)]؛ زيادة في [J(1), J(2)]: من رسله.
488. زيادة في [J(1), J(2)]: وينوب.
489. الأمة وماتوا: الأمة من بعده منابه، ولم يكن له ولد يخلفه من بعده ومات [J(1), J(2)].
490. زيادة في [J(1)]: وترقى إلى أمره بالموت الطبيعي؛ زيادة في [J(2)]: والترقى إلى أمره بالموت الطبيعي.
491. زيادة في [J(1)]: سبحانه؛ زيادة في [J(2)]: تعالى له.
492. زيادة في [J(1)]: في الدين الظاهر، وهو أول المسارعين في أولاده ودعوته، وكانت له ابنة بقيت من بعده، فيما جاء من الخير، أربعين يوماً [حزينة بياكية، فلما كان بعد أربعين يوماً] انتقلت إلى ما أعده الله لها من الكرامة والمنزلة، ولحقت بابيها. كذلك السابع قدر له أن يكون له ولد، لكنه لا يبلغ منزلته، ولا يرتقي إلى درجته، وهو ثامن، فيكون المولود فيه ساقطاً عن مرتبة البلاغ، كذلك ما دامت أيام الشهر الثامن، حتى يكون السابع في مكان التاسع، فيكون الوضع، وتام الخلق، وكون النشأة الثانية، فتبين يا أخي هذا الأمر، وقف على حقيقة هذا السر. [وفقك الله وإيانا بجميع إخواننا بمنه وكرمه]؛ زيادة في [J(2)]: في الدين الظاهر، وهو أول المسارعين إلى دعوته، وكانت له ابنة بقيت من بعده، فيما جاء من الخير، أربعين يوماً، ثم انتقلت إلى ما أعده الله (تعالى) لها من الكرامة والمنزلة، ولحقت بابيها، عليه السلام. كذلك السابع قدر له أن يكون له ولد، لكنه لا يبلغ منزلته، ولا يرتقي إلى درجته، وهو ثامن، فيكون المولود فيه ساقطاً عن مرتبة البلاغ، كذلك ما دامت أيام الشهر الثامن، حتى يعود (في مكان التاسع)، فيكون الوضع، وتام الخلق، وكون النشأة الثانية. فتبين هذه الأمور، وقف على حقيقة هذا السر.
493. سقط من ف: فصل، وكتب ثلاث نقط كمثلاث وأضاف بعده: وأعلم؛ زيادة في [J(1)]: اعلم يا أخي؛ زيادة في [J(2)]: اعلم.
494. إنما: أنه لما [J(1), J(2)].
495. الحركة: الحركات [ف]، [J(1)].
496. سقط من [J(1), J(2)]: الحي.
497. تعالى: سبحانه [J(1)]؛ زيادة في [J(1), J(2)]: وظاعته.
498. الذكر: الذكور [ف].
499. سقط من [J(1), J(2)]: وما خلقه الله تعالى فيها من السهوة.
500. سقط من ف: الله تعالى.
501. فيها: فيها [ف].
502. الأنبياء، عليهم السلام: الأنبياء والمرسلين [J(1)] الأنبياء والمرسلين (عليه السلام) [J(2)] || سقط من ف أيضاً: عليهم السلام.
503. سقط من [J(1)]: أمر.

النشأة الأخرى⁵⁰⁴، وظهور دين⁵⁰⁵ الله⁵⁰⁶ الذي ارتضاه ويجمع العالم عليه، ويكون الدين⁵⁰⁷ له⁵⁰⁸ وحده⁵⁰⁹، خالصاً لوجهه⁵¹⁰. وهو الغرض في⁵¹¹ مجيء أصحاب الشرائع⁵¹²، و⁵¹³ كذلك⁵¹⁴ قدّر له أن يكون له ولد، لكنه لا يبلغ منزلته⁵¹⁵ ولا يرتقى إلى درجته، وهو ثامن، فيكون المولود فيه ساقطاً عن مرتبة البلاغ، كذلك ما دامت أيام الشهر⁵¹⁶ الثامن حتى يعود السابع في مكان التاسع فيكون الوضع⁵¹⁷ بتمام الخلقة وكون النشأة الثانية. فبين⁵¹⁸ بهذه الوصف وقف على حقيقة هذا الأمر.

تمت الرسالة⁵¹⁹ والحمد لله⁵²⁰ والصلوة على نبيه محمد وآله.

Translation

Chapter 1. On the Knowledge of the Parts of the World in Its Entirety

[1] It [= the world] is within God's Imperative, honoured be His majesty. Know that the whole world, with what is in it, is within God's Imperative, be He exalted, not outside it, nor escaping it, and that it is in His *handful*⁵²¹ and under His volition. The first [part of] it, the highest and the closest to the Creator, be He exalted, is the Intellect, and he⁵²² is like the supreme veil and the greatest door, through whom the conjunction to the unity and the uniqueness of God, be He exalted, the vision of Him [*naẓar ilayhi*], and being at His presence [are reached (?)]⁵²³. He is the first of the causes, and he has a likeness in the lowest world, as everything that is

504. الأخرى: الآخر [ف]، وهذا خطأ؛ الآخرة [J(1)].

505. سقط من ف: دين.

506. الله الذي ارتضاه: الله عز وجل بضائنه [J(1)] || ارتضاه: يرضاه [ف، J(2)].

507. الدين: الرب [ف، لعل] الله [J(1)].

508. سقط من [J(1)]: له.

509. زيادة في [J(2)]: لا شريك له.

510. زيادة في [J(1)]: سبحانه وتعالى ذكره، عما يقول الظالمون علوا كبيرا؛ زيادة في [J(2)]: الله، تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا.

511. في: من [J(2)].

512. زيادة في [J(1), J(2)]: والنواميس.

513. سقط من ف، [J(2)]: و.

514. كذلك؛ ولذلك السابغ [ج]؛ كذلك [...] محمد وآله: قارن التعليق 492؛ وردت هنا في [J(1)]: وهذا الفصل هو المراد من هذه الرسالة الموضوعية في ذلك، الموسومة برسالة الناموس، وهذه جملة على معنى القول فيها؛ وردت هنا في [J(2)]: وهذا الفصل هو المراد من الرسالة الموضوعية في ذلك، الموسومة برسالة الناموس، وهذه جملة جمعنا القول فيها.

515. منزلته: بمنزلته [ج].

516. الشهر: الشهور [ج].

517. الوضع: الوضيف [ج].

518. فبين: فثنين [ف].

519. زيادة في ف: الثانية من الطبيعيات وهي رسالة السماء والعالم.

520. لوليه: لله وحده.

521. For the term *qabḍa* (here = grasp) see Qur'an 39:67.

522. I use the personal masculine pronoun in reference to the Universal Intellect and the feminine personal pronoun in reference to the Universal Soul to emphasize their hypostatic natures and their difference from the human intellect and the various kinds of particular souls.

523. See later, p. 316-317.

under God, praise Him and be He exalted, is in couples, whereas He is *the One*⁵²⁴ *and Only*,⁵²⁵ *the Eternal, Absolute*,⁵²⁶ *He begetteth not, nor is He begotten*;⁵²⁷ *And there is none like unto Him*.⁵²⁸ The equivalent [*naẓīr*] of the Universal Intellect in the higher world [is in the lowest world] the particular intellect, namely, the guiding-principle [*wajh*] and the disposer of the particular world, the judge [*al-qāḍī*, here and later] among them⁵²⁹ with regard to that on which they differ.

[2] Then the Universal Soul [comes], namely, the second of the great servants and *the honoured angels*.⁵³⁰ She is the wide pedestal that covers the heavens and the earth.⁵³¹ [The Soul] has a likeness and an equivalent in the lowest world, namely, the particular soul, which embraces all the children of the natural bodies, as the Universal Soul embraces the substances of the heavenly spheres.

[3] Then the Prime Matter [comes], which is the essence of the spheres, and its equivalent in the lowest world is the matter that is the essence of the “mothers”.

[4] Then the form of the Soul [*al-naḥsāniyya*] [comes], which gives completion [*al-mutammima*] to the world of the spheres, provides them the form of perfection deserved for them, makes [them] descend in their places fit for them, and emanates on them its lights. Likewise, its equivalent in the lowest world is the human form, which is the perfection of the natural bodies and of the sensible individuals.

[5] Then the Absolute Body [comes], with all what is in it. It [consists in] the sphere that embraces the higher world, which embraces all the spheres with what is in them, and likewise the centre of the Earth – namely, all what is in it.⁵³²

[6] All things are linked to each other, and God's Imperative embraces them from all their sides,⁵³³ and it is their knower [*muṭṭali*], by the knowledge [*itlā*] [coming from the fact that it] embraces them, and nothing of them is hidden from him.⁵³⁴

That is the knowledge [*ma'rifa*] of the reading of God's book, which He wrote, be He exalted, of the contemplation of *His canopy He raised*,⁵³⁵ and of the ocean of His knowledge [*ilmihī*] He *filled with swell*⁵³⁶ against Iblīs and his cohorts, so that they would not come close to Him. Cursed be he, to whom this knowledge

524. Cf. for *al-wāḥid* Qur'an 2:163; 5:73; 6:19; 12:39; 13:16; 14:48 and 52; 16:22 and 51; 18:110; 21:108; 22:34; 29:46; 37:4; 38:65; 39:4; 40:16; 41:6.

525. *Al-fard* is not a Qur'anic term, but it is related to God by the Ismā'īlī thinker and *dā'ī* Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī (d. 1020 ca.).

526. Cf. for *al-ṣamad* Qur'an 112:2.

527. The reference is to Qur'an 112:3.

528. With these final words the author demonstrates to refer to the whole sūra 112 (Qur'an 112:1-4: *Say: He is Allah [...]*), which I have reported in the text in Yusuf Ali's translation.

529. The plural pronoun refers to the inhabitants of the lower world.

530. The reference is to Qur'an 40:7.

531. This is an allusion to the words contained in Qur'an 2:255, the so-called “Throne verse”.

532. I.e., the Absolute Body. The reading of [ṭ] and of [ʿ] refer these words to the higher world, the spheres and the Earth. But the reading of [J(1-2)] – *muḥīṭ bi-jamī' mā 'alayhā* – refers the words to the Earth only.

533. But also: ‘from every aspect’.

534. That is, the divine Imperative; it also deserves a personal pronoun because in this text it acts for God in creation. See commentary, p. 316.

535. The reference is to Qur'an 52:5.

536. The reference is to Qur'an 52:6.

[*'ilm*] was joined, whereas it was decreed for him to be absolutely preserved [from that]: he is the one of whom it will be demanded, and the query will be [addressed] about him, *On the Day when every soul will be confronted with all the good it has done*.⁵³⁷

Chapter 2

[7] In this epistle, [the part of] wisdom [*al-ḥikam*] [is addressed], whose mention I cannot leave out of this epistle, or avoid discussion of it. In fact, it is a comprehensive discourse that indicates the knowledge [*ma'rifa*] of things through that by which they are things. This way, this epistle is <the basis⁵³⁸> of what it is needed if the epistles in their entirety are missing. It takes the place of all of them, *And your creation or your resurrection is in no wise but as an individual soul*.⁵³⁹ That [means], if His [= God's] generosity were [not]⁵⁴⁰ emanated from the Universal Soul through the mediation of the Intellect, the world in its entirety would perish, its parts would vanish, and its organization would be corrupted in one single moment.

[8] When the wise men spoke of “the Universal Body”, it is meant by that the world in its entirety, the Universal Soul that sets it in motion, and the Universal Intellect, namely the divine faculty that provides inspirational help to the Universal Soul effused in all bodies, who [= the Universal Soul] sets them in motion, embraces them, and makes her acts manifest for them, through them, and from them.

[9] And when they spoke of “Prime Matter”, they meant by that the substance endowed with length, breadth, and depth, through which it is an Absolute Body.

[10] When they spoke of “simple bodies”, they meant by them the spheres, the stars and the four elements.

[11] When they spoke of “simple souls”, they meant by them the faculties of the Universal Soul that sets them [= bodies] in motion, disposes these bodies and is effused in them. The wise men called these faculties “spiritual angels” in their books and in their epistles.

[12] When they spoke of “begotten bodies”, they meant by that the species of animals, plants and minerals.

[13] When they spoke of “animal, vegetal, and mineral souls”, they meant by that the faculties of the simple soul that sets in motion and disposes these begotten bodies, which is effused in them, and which makes its acts manifest through them and from them.

537. This is a quotation of the initial part of Qur'an 3:30.

538. The addition found in [J(1-2)] and [JJ] is indispensable in understanding this passage correctly.

539. This is a quotation of the first part of Qur'an 31:28.

540. This addition – provided by [J(1)] – is necessary if one keeps the subsequent reading *fayḍ*, in agreement with the general theory of the Ikhwān. Note, however, that instead of *fayḍ* [J(2)] has: *qabḍ fayḍ*, and [JJ] *qabḍ* alone. In this case, the negation would not be required. Note also that [ج] has *قَبْضٌ*, perhaps an indication of uncertainty of the copyist with regard to the correct reading.

[14] When they spoke of “particular bodies”, they meant by that the individuals of animals, plants, and minerals, and of the other artefacts⁵⁴¹ used by [‘*alā aydī*] human beings.

[15] When they spoke of “the soul that sets in motion”, they meant by that the faculties of the animal, vegetal and mineral soul, which are effused in the particular bodies, set them in motion, dispose them and make their acts manifest through them and from them, one by one among the individuals existing under the sphere of the Moon.

It is clear, by this explanation, that the likeness of the world in its whole is a single man, who obeys his Creator, and gives testimony to his Creator in [His] uniqueness.

Chapter 3

[16] When the wise men spoke of “particular souls”, they meant by them the faculties spread from the Universal Soul, when she was falling to the lowest centre, craving for the world of nature, and failing to receive the emanation of the Intellect [*al-ifāda al-‘aqliyya*], who was lukewarm in praising and glorifying God in the place [*maḥall*] of lights. So she was sent down towards the stillness of the centre, and the commandment of worship fell on her, as well as the difficulty of obeying [God by means] of the physical tool and the natural individuals, and [by means of] the specification [*tanawwu’*] because of which there is no perfection. To it [i.e. to the place of lights] she will return when she turns from her error, and she asks [God’s] pardon for her fall. For that [reason], the whole sympathizes with her, and it feels sympathy for her. [For that purpose⁵⁴² God] sent His messengers, to give warning [*al-mundhirūna*], and supported them with angels.

When she repents and turns repentantly [to God], she will return to *Rest and Satisfaction*,⁵⁴³ and to a Lord no longer enraged; and if she disobeys, rejects [God], insists [in her error], displays arrogance, and stays away from those who give warning, when she is reminded she will not remember and when she looks at she will not see and will become confused, and she will be cut as a torrent is cut, descending from the top of a mountain in the limits of the earth, and will come in the obscurities of the lowest of the lower.

Therefore, at times she will sink in corruption, at times she will rise in generation towards the place [*maḥall*] of bodies,⁵⁴⁴ and at times the time and the change of the days will dispose freely of her, and she will be enveloped in damages [?], and scattered into nations. Then her reassembling [in herself] and her love [for God] will come, and her reunification will be realized, when the moment of the established time and of the destined deadline [comes], the time of the end and the completion of completeness arrive, and your Lord arrives *in canopies of clouds*,⁵⁴⁵ the

541. Here the author has in mind two kinds of *maṣnū’āt*: the divine, and those made by humans.

542. The salvation of the Universal Soul, or of the particular souls that are her counterpart in the lower world.

543. The reference is to Qur’an 56:89.

544. An allusion to the process described by Aristotle of alternating between generation (*kawn*) and corruption (*fasād*). The Universal Soul is the cause of the origin of the natural world.

545. The reference is to Qur’an 2:210.

honoured angels are present, the Lord appears for the conclusion of the judgment, the *balances*⁵⁴⁶ are set, the *bridge*⁵⁴⁷ is extended for those who [will] pass over it between paradise and hell, the *guardians*⁵⁴⁸ are present, *witnesses*⁵⁴⁹ sway, and their hearing and sight give testimony against sinners, the day [in which] *no good will it do to a soul to believe in them*.⁵⁵⁰

That [will happen] in the appointed day, that is [at] the appearance [*burūz*] of the Universal Soul, so that her faculties, spread from her, are subject to her, [who is] far from them, so that she [may] bring them back and draw them to herself [once again].

At that [moment], her likeness will be a king who had spread his troops and scattered his helpers in the extremities of his reign, charged them with the [various] districts, ordered them to⁵⁵¹ fight against enemies, prohibited them, and [who later] had sent them his messengers, chamberlains and elects. Among them [there was] he who accepted [those messengers, chamberlains, and elects] and he who did not accept [them], he who stayed away from obedience and disobeyed, and he who killed those whom [the king] had sent him and was overweening towards them.

When they reached the extreme [of their behaviour], he [= the king] assembled them from the extremities of his reign and the farthest regions of his state, then he appeared to them in person in order to call them to account and to reward them. He who had obeyed and turned repentantly [to him], who had accepted [his orders] and repented, [the king] conferred favours upon him, was beneficent to him, joined him in his place [*maḥall*], granted his favour to him, and bestowed his mercy on him. He who had gone against his order, ignored [*kharaja* 'an] his prohibition, perpetrated acts forbidden by him, violated [the law] with his crimes, and killed his messengers and his sincere friends, he made him remain in vile torment and in *permanent tribulation forever*.⁵⁵²

Just like a king [is] he who does that with his subjects and troops because help [*ta'yyid*] [came] to him from God, praise Him, so God will give inspirational help [*yu'ayyidu*] by His imperative to the Universal Soul in the day of resurrection, as He, be He Exalted, said: *The day that the Spirit and the angels will stand forth in ranks*.⁵⁵³ The arbiter and the judge is God, be He exalted, whereas the angels are witnesses against the souls with regard to what they have gained and their books contain, of what they have made, *Allah has reckoned its (value), though they may have forgotten it*.⁵⁵⁴

As the computation and the message [*khiṭāb*] are by God's Imperative, he [= the Imperative] is the judge and the arbiter, whereas He [i.e. God], praise Him, is far

546. The form *al-mawāzīn* is found in Qur'an 21:47.

547. The term *ṣirāṭ* is found in 38 Qur'anic verses, never with words similar to these ones.

548. The singular *raqīb* only is found in the Qur'an.

549. The term *shuhadā'* is found in 18 Qur'anic verses, never in a similar context.

550. Quotation from the central part of Qur'an 6:158.

551. I translate the text in [ج], but it looks corrupt here. The words *bi-muḥāraba al-a'dā'* are missing in [J(1-2)] and [JJ], and [و] adds after them again: *wa-amarahum*.

552. In the Qur'an there is the expression '*adhāb muqīm*', cf. 5:37; 9:68; 11:39; 29:40; 42:45.

553. This is the quotation of the first part of Qur'an 78:38.

554. This is a quotation of a part of Qur'an 58:6.

above the address of both the worlds, the spiritual and the physical – as an address [directed to] the two [kinds of] created beings, as it is possible that human kings and leaders are deemed above [everyone else] and considered the highest ones [among people].

As their order and prohibition passes from them to their subjects, and their computation and [the computation of] what they [= the subjects] did by their order [happens] in the presence of their elect and intimates [*ahl al-qurb*], [their order] is related to them, as it is said: “The king killed”, but it is not he who killed by his own hand. Because of that He, be He Exalted, said to His messenger, upon him be peace: “*when thou threwest (a handful of dust), it was not thy act, but Allah's*”.⁵⁵⁵ Know that all the issues [*umūr*] of this world, and the deeds and acts that happen in them, are images and allusions to what will happen at [the moment of] resurrection, as there is no doubt that people too – in their sales and purchases, in their taking and giving, and in the issues of the well-being in this world they administer – have, in all that, balance, weight, computation, writing, witnesses, profit and loss in trades, and happiness for the profit and wellness that come to them, as well as ruin, destruction, scarceness of wealth, and loss.

Then, they definitely have in every town in which they convene from [every] horizon, judges and arbiters to whom they may have recourse in what they disagree about, who establish jurisprudence [*huqūq*] and judge through that [jurisprudence] about people after its establishment, [and in] the presence of witnesses, adjuncts [*udūl*] and books. Then, after that, formulation of a judgment against him who deserves it, taking [back] what he has stolen, discovering what he did wrong through prison, abasement and punishment [occur], and those judges, arbiters and witnesses in every horizon and capital judge according to the judgment of the same religion and of the same religious law, brought by the same messenger from God, be He exalted.

Likewise is the condition of people on the day in which God, be He exalted, will assemble the world, [when] witnesses will be present, balances will be made ready, souls will present their deeds so that they may be weighed with the balance for the decision of the judges and the imposition of a requital, as [it happens] in the procedure [*sunna*] of the judges in the abode of the earthly world, [where] one day is fixed [*al-burūz* (...) *yawman*] every seven days for the decision of a judgment among people, the inspection of their issues, the deduction of their rights [*huqūqihim*], the establishment of the right [*inṣāf*] of the oppressed in the face of their oppressors, taking [back] a legal claim [*haqq*] from him who extorted it, and its restitution to him who deserves it.

555. The quotation of the central part of Qur'an 8:17 is also found in Epistles 19 “On Minerals” and 21 “On Plants” in a similar context. See C. Baffioni, *Epistles of the Brethren of Purity On the Natural Sciences*, p. 280 and 321.

[17] Know that the individuals who came with order and prohibition to [this] world from Adam, upon him be peace,⁵⁵⁶ until the sixth one [= the Prophet Muḥammad], upon him be peace, came into the world in order to straighten the form⁵⁵⁷ of His religion through [its] representation in the souls of those who receive it, when they attentively examine and consider it. They were at the [same] level of a body, the form of whose organs is completed in the womb of its mother before its appearance in the abode of the earthly world, [before] the spirit of life breathes, and [before that] by its manifestation it emerges from the stricture [of the womb] towards wideness.

Adam was the first who appeared with the religious form necessitating, by order and prohibition, the composition of the matter to which the souls and the bodies of the rational world are subject. He was the first speaker, who spoke by God's order and revelation, and he was the father and the root of human beings. Because of that his name collects them all, and his memory is prolonged in them for the relation to him, and [as] an indication of him. He was at the level of the *quintessence of clay*,⁵⁵⁸ as he [= Iblīs] said: *Thou didst create me from fire* (verse).⁵⁵⁹

[18] Noah was at the level of *(a drop of) sperm in a place of rest*,⁵⁶⁰ located in its [first] origin, stable in its ramification,⁵⁶¹ subsisting in its form in the prophetic faculty, namely, the faculty from which the pure progeny descended from Noah's line [*'aqib*] – those whose call assembled and *gathered with him in his ark*.⁵⁶² They are his children, created from that drop of sperm placed at rest in it,⁵⁶³ and from him there was increase in his progeny, and it arrived at Abraham.

[19] [Abraham] was as *a leech-like clot*⁵⁶⁴ attached to the matters [*umūr*]⁵⁶⁵ of the two roots [*al-aṣṣayn*], and of the two ramifications [*al-far'ayn*] generated by him [and] attached to him, namely, Ismā'īl and Iṣḥāq. The course [*al-amr*] flowed in the pure prophets [coming] from the house of prophecy and wisdom, [from] the house of imāmate and mercy, and [from] the place of the

556. The eulogy in MS [ع] demonstrates that Adam is here considered as the first prophet, and not as the first human being.

557. This addition is required by the pronouns that follow in the text.

558. See Qur'an 23:12.

559. This is a quotation of part of Qur'an 7:12.

560. This is a quotation of part of Qur'an 23:13.

561. The words *fī aṣṣihā* may be an allusion to the *sulāla min al-ḥīn* mentioned above, but the word *far'* leads to the hypothesis that *aṣl* refers to Adam, and *far'* to Abraham.

562. The text refers here to Qur'an 29:15.

563. In the womb, as clarified by Qur'an 23:13 quoted above.

564. The text refers here to Qur'an 22:5; 23:14; 40:67; 75:38.

565. Probably the essence of Adam and Noah, if my interpretation at note 561 above is tenable.

grace God conferred to Abraham, and by which He gave preference to him over the learned,⁵⁶⁶ with the immense nobility and the honoured position that were decreed for him.

[20] Then Moses was like a [woman] pregnant with an embryo between potentiality and actuality. The being of an embryo as a drop of sperm in the spine of its father is an existence in potentiality, whereas its generation [*kawn*] in the womb of its mother is a being that leads to actuality, and its manifestation at the birth is the first [moment] of actuality. Likewise, Moses was pregnant with the order [that belonged] in potentiality to the prophets who preceded him and that pointed at the coming-to-be [*kawn*] of the three who would have come afterwards, the future [prophets] in actuality. Likewise, his inspirational help was related to God's Word, and in his *Tawrah* mention was made of those who had preceded him and of those who would have come after him.

[21] From his call [*da'watihī*] the Messiah appeared and according to his law he spoke, namely the childhood [*mahd*] in which he spoke to the people,⁵⁶⁷ and he was a child who had not come of age.⁵⁶⁸ The three preceding were at the level of being in potentiality with regard to the spirit – namely Adam, Noah, and Abraham – whereas the three who [came] after Moses were at the level of the apparition in actuality foreordained for it [= a new-born]. The likeness of Moses' law is a mother that raises her child [in her womb]. It is the first book established about ruling principles [*aḥkām*], and in it the forbidden was forbidden and the prophets judged according to it. His order was strengthened by God's Imperative and Word, whereas those before him [had been strengthened] by God's revelation and inspiration, except Adam. He was God's bosom friend and His spokesman [*kalīmatahu*] when he was in paradise, but when he was sent down to the earth, His inspirational help [could] arrive through revelation [only], so God chose Moses by himself, as He had created Adam by his own hand, and had made His angels prostrate themselves to him.⁵⁶⁹

[22] So he who ends is like he who begins, but he is free from lapse and exempt from error. God, be He exalted, gives him His inspirational help through His angels, and asks them to prostrate themselves to him – and they were those who carried His order out, those with whom God's spokesman spoke [*al-mutaḥaddatha kalīmu 'llāh*].⁵⁷⁰ [God] raised his degree above the degree of those

566. But see later, p. 320.

567. These words remind of Qur'an 3:46. Cf. for a similar expression, Qur'an 5:110; 19:29. See also later, p. 320.

568. These words remind of Qur'an 19:29: [...] *They said: 'How can we talk to one who is a child in the cradle?'*. In the following verse, Jesus reveals his prophethood. For *al-ḥulum* see Qur'an 24:58–59.

569. Cf. e.g. Qur'an 2:34; 7:11; 15:30; 17:61; 18:50; 20:116; 38:73. Yusuf Ali translates the verb with "to bow down to, unto", "prostrate oneself to".

570. The translation of these words is uncertain because of the mistaken concordance among pronouns, names and verbs.

who preceded him, conveyed to him all the lights, and appointed him as His successor in His earth, as He had appointed Adam, and had left him and his wife the paradise in heritage. He is His proof [*hujjatuhu*], extracted from Him just as Eve was extracted from Adam, and his progeny appears, the forthcoming upheaval happens to him and through him, his children are numerous, and his seed fertile. From him the second creation will come, and his power will be raised to the place [*maḥall*] of the spiritual beings. He is the root of [what is] noble and high, the peak of the lofty reign, and God admitted us in the felicitous day [in which he will arrive].⁵⁷¹

[23] Later Jesus came, like a morsel of flesh,⁵⁷² in the sense of the morsel of flesh of the laws of those who preceded him, and his squeezing their night-time⁵⁷³ until the morrow came for him, for he who came after him, and for the [Children of] Israel who answered him, and persisted in the law [*ḥaqq*] he had brought them. His call was like Adams' call; it discloses its truths [*ḥaqā'iqihā*] by means of parables and by ordering pious deeds until the sixth [= the Prophet Muḥammad] came.

[24] He [= the sixth] was at the level of bones when it [= the embryo] is concealed inside her [*fī bāṭinihā*] from the marrow through which life [comes], and [as] the strength hidden [*al-mukmana*] in the human body. For that [reason], He said to him [= the Prophet] when the unbelievers disputed with him: *Say, 'He will give them life Who created them for the first time! (Verse) [...]'*.⁵⁷⁴ Indeed, this saying was from the one who knew this level, then denied and rejected it, and thought that he would have disappeared as the bones disappear from mortal remains. But God accused him of lying by His saying, *Say, "He will give them life"* with the manifestation of its [of the *sharī'a*] secrets, the explanation of its allusions, the clarification of its meanings and of what is established⁵⁷⁵ in it at the moment [*inda kawn*] of the second creation, and at the time of the forthcoming cycle, which will unveil the greatest *Mahdī*, then we clothed⁵⁷⁶ those who followed him after him, who are his children in truth, namely, his flesh and his blood.

[25] His course [*amruhu*] will continue so until the time of the second [*ukhrā*] creation, at the rising of the seventh through whom the form of religion will be completed, the spirit of life will appear in it and through it the world will

571. This is probably an allusion to Qur'an 11:105: *The day it arrives, no soul shall speak except by His leave: of those (gathered) some will be wretched and some will be blessed.*

572. Or, also "a (phoetus) lump". The text refers here to Qur'an 22:5 and 23:14.

573. This translation corresponds to the words *i'tiṣārihi laylahā* [= of the laws], i.e., perhaps, "lessening their darkness". To *layl*, the following *ghadan* corresponds. The other readings, for which see the critical apparatus, notes 425-426, do not seem better.

574. This is a quotation of the first part of Qur'an 36:79.

575. I keep the reading *mumakkin*, but [J(1-2)] have *makman*.

576. These words may be an allusion to Qur'an 23:14 where we read *fa-kasawnā* ("and [We] clothed"), as an allusion to covering bones with flesh.

pass from the abode of the earthly world to the abode of the hereafter, as the spirit of a new-born, when the sun looks at it and is effused in it, and the spirit of life secures it from the womb to the abode of the earthly world, and as the spirit of a learned believer from the abode of the earthly world to the hereafter at [his] death, through which he enters paradise and has his second creation, namely the angelic form, the form of completion and perfection.

The second creation is the command of the seventh, and it is the last creation in the last day, *So blessed be Allah, the best to create!*⁵⁷⁷ To a new-born it is not incompatible to come out [from the womb] in the sixth month, but he is stillborn [*illā bi 'l-suqūṭ maytan*], without life in him, whereas he lives if he comes out in the seventh [month]; he does not live if he comes out in the eighth [month], and he lives [if he comes out] in the limit of the ninth [month]. The search for that is a great secret, that God did not decree for the sixth [prophet] that he had a son from his line [who may keep] memory of his loins, be the heir of his position [*maqām*] in the community, and his children died during his life. Therefore, [those who came after the sixth prophet] fell from his rank, and the level [of the sixth prophet] was destined [*muqaddara*] to the one among His children, whom God had decreed.

Chapter [4]

[26] The movement [originated] from the mothers was for the manifestation of the living rational world, charged with the worship of God, be He exalted. The movement of a male and a female and of what God, be He exalted, created in them from carnal passion,⁵⁷⁸ was so that from both of them a form similar to them might be generated. So was the movement of the prophets, upon them be peace, for the manifestation of the fact [*amr*] of the second [*ukhrā*] creation, for the manifestation of the religion of God, with which He is satisfied, and around which He collects the world, and religion [belongs] to Him alone, pure to His face. That is the purpose in the advent of Legislators, and so He decreed for him that he had a child, but he did not reach his level, nor was he raised to his degree, and that was the eighth. So a new-born in it [i.e., in the eighth month of pregnancy] falls from the rank of maturity, [and] so [it happens], as long as the days of the eighth month last, until the [conditions proper to the] seventh [month] return in the space of the ninth [month], and at that [moment] the birth [*al-waḍ'*] will occur in completeness of structure, and the coming [*kawn*] of the second creation [will occur as well]. Then, it is clear by this description that this issue shows the truth [*waqf 'alā ḥaqīqa ḥādihā 'l-amr*].

577. Final part of Qur'an 23:14.

578. I propose to emend here *al-sahwa*, which does not seem to make sense, into *al-shahwa*.

The epistle is completed, and praise be to His friend [*walīy*], and blessing on His Prophet Muḥammad and on his family.

Commentary

In chapter 1 a succession of hypostases of Neoplatonic origin underlies the presentation, consistent with the subject of Epistle 16. But God is mentioned only as the One in whom resides the Imperative: divine Imperative – Intellect – Universal Soul – Prime Matter – forms – Absolute Body – spheres – Earth.

The Intellect is introduced as the closest being to God, as usual in the Ikhwānīan ontology in which it is the first intermediary between God and the other beings.⁵⁷⁹ In view of the fact that everything under God and apart from Him is “in couples”,⁵⁸⁰ the Universal Intellect – which the Ikhwān usually call the “Active Intellect” – is the first of the “double” beings according to the following correspondences between the spiritual and the physical world:

Universal Intellect	particular intellect
Universal Soul	particular soul
Prime Matter	“mothers”
the form of the Soul (<i>al-naḥsāniyya</i>) – which brings the world of spheres to perfection	the human form – which is the perfection of natural bodies
Absolute Body, with spheres inside it	the Earth at the centre, with all what is in it

The fact that the Universal Soul is mentioned together with “the honoured angels” confirms other Ikhwānīan perspectives from which we know that it is the “philosophical version” of angels, who are said to be its faculties.⁵⁸¹

A “philosophical vocabulary” follows in chapter 2, where the cosmological entities are explained: in particular (i) Universal Body, (ii) Prime Matter, (iii) simple bodies, (iv) simple souls, (v) begotten bodies, (vi) animal, vegetal, and mineral souls, (vii) particular bodies and (viii) “the soul[s] that set[s] in motion”.

579. But see later, p. 316-317.

580. These words echo the doctrines of Balīnūs, the “wedding” [between warm and cold] he postulates at the origin of the world. Cf. Pseudo-Apollonios von Tyana, *Buch über das Geheimnis der Schöpfung und die Darstellung der Natur (Buch der Ursachen)*, ed. U. Weisser, Aleppo, 1979, p. 110 ff. Cf. also Qur’an 36:36: *Glory to Allah, Who created in pairs all things that the earth produces, as well as their own (human) kind and (other) things of which they have no knowledge.*

581. Epistle 20 of the Ikhwān al-Ṣafā’ “On Nature” is an evidence of this. See also later, p. 313 and note 585.

The author identifies “Universal Body” with reality in its entirety. It is related to the Universal Soul that is the active principle of everything as a result of the divine generosity,⁵⁸² which is mentioned in paragraph 7. It is diffused in every being through the intermediation of the Intellect. In line with Epistle 40 “On Causes and Effects”, the Absolute Body is said to be the same as Prime Matter;⁵⁸³ and, also in line with Epistle 40, the author writes that the world subsists for as long as emanation from the Universal Soul lasts.⁵⁸⁴ The various bodies – heavenly bodies, species and individuals – are moved from corresponding kinds of particular souls, which in philosophical terms are the “faculties” of the Universal Soul.⁵⁸⁵

The chapter ends with the statement that the world is like a *macroanthropos* – this time in accordance with the epistle to which the addition belongs.⁵⁸⁶ The correspondences between the various kinds of souls and bodies suggest the conception of man as composed of body and soul, again according to the doctrine of the Ikhwān.⁵⁸⁷

Chapter 3 continues the philosophical lexicon with an explanation of the true nature of (ix) particular souls. In general they appear to be the result of a “pluralization” of the Universal Soul, following from its craving for the world of nature because of its incapacity to receive emanation from the Intellect in full.

Plurality – here “specification” in the sense of “division into species” – is still a negative attribute, and rather than continuing with the explanation of the “technical vocabulary” this passage has the function of introducing the issue of the fall and redemption of the Universal Soul in religious terms: because the Universal Soul in the heavenly world was incapable of praising and glorifying God as it should, divine messengers imposed on it the commandment of worship.⁵⁸⁸

The fallen Soul is described as passing through different phases of obedience and disobedience to God, marked by various degrees of connection with matter, temporality and division. Finally, the Day of Judgement arrives, at which time all the faculties of the Universal Soul – the particular souls – will be subject to judgement.

582. But see later, p. 317.

583. Cf. e.g. *Rasā'il*, III, p. 352, 3.

584. Cf. e.g. *Rasā'il*, III, p. 350, 9-18.

585. Cf. e.g. Ep. 19, chapter 13, transl. in C. Baffioni, *Epistles of the Brethren of Purity On the Natural Sciences*, p. 282; Ep. 20, chapter 6, transl. *ibid.*, p. 295ff.

586. Chapter 2 of Ep. 16 is titled “On the knowledge and meaning of the wise men’s saying, ‘The world is a macroanthropos’”, transl. *ibid.*, p. 135-137. Cf. also Ep. 20, chapter 9.

587. Cf. e.g. Ep. 40, *Rasā'il*, III, p. 373, 11-16; and Epistle 7 “On Theoretical Sciences and their Goals”, I, p. 262, 10-11; Epistle 42 “On Opinions and Religions”, III, p. 404, 9 and 486, 15-16.

588. This corresponds to the divine act of mercy when, according to the Qur'an, God sent messengers to warn mankind – in our addition, their souls. See e.g. 5:19.

The moment is compared with the judgement of a king who has sent soldiers and helpers out to every part of his realm and then sends them messengers with his orders: the king prepares himself to judge how the soldiers and helpers acted in response to the messengers, which he can do with God's help.

The text states that the same help is given by God to the Universal Soul in the form of angels testifying to the behaviour of particular souls.⁵⁸⁹

The last part of the paragraph develops a long comparison between human judgements and the last judgement.⁵⁹⁰ Human judges also reach their verdicts according to "the judgment of the same religion and of the same religious law, brought by the same messenger from God".

The subject of the addition then changes abruptly to the succession of the six *nuṭaqā'* prophets – those who brought a revelation; this is confirmed by the allusion to "orders and prohibitions" intended to purify religion. Their succession is compared with the development stages of an embryo in its mother's womb. The terminology is drawn from the extensively quoted "embryological" verses of the Qur'an:⁵⁹¹

Adam – the quintessence (*sulāla*) of clay
Noah – a drop of sperm in a place of rest
Abraham – a leech-like clot
Moses and the Messiah
Jesus – a morsel of flesh
Muḥammad – formation of the bones.

Adam is introduced as the first prophet and as the father of mankind. He is linked to the origin of the material world because he "was the first who appeared with the religious form necessitating, by order and prohibition, the composition of the matter to which the souls and the bodies of the rational world are subject".

Noah is the link between Adam and Abraham, and Abraham also attests to continuity among prophets. A new element is introduced with Moses – the pair potentiality/actuality. The text argues the absolute potentiality of the embryo as sperm in its father's loins, the absolute actuality of a new-born after birth and the relative potentiality – which is also a relative actuality – of the embryo in its mother's womb. Though Moses is the fourth of the six *nuṭaqā'*, this comparison places him in an intermediate position: this is possible because the core of the whole passage is the *Mahdī* – the seventh one to come.

589. But see later, p. 318.

590. Several key terms of the final judgment as preached in the Qur'an appear here.

591. Cf. in particular Qur'an 22:5; 23:13-14; 40:67; 75:37-39.

Paragraph 22 opens with words that recall Aristotle's image of a single point that defines the end of one body and the beginning of another.⁵⁹² The context suggests that these words should refer to Adam and Moses, but the subsequent mention of a kind of "infallibility" shows that they refer to Adam and the *Mahdī*. The whole paragraph compares the two: the *Mahdī* is portrayed as *al-insān al-kāmil*, as was Adam before his fall; as Adam was the "beginner of prophecy", the *Mahdī* will be the one who brings the Law to perfection, marking the "second creation".

Paragraph 23 returns to the fifth *nāṭiq*, Jesus, continuing the comparison with the stages of the embryo. The similarity of his "call" and Adam's "call" may reflect the Qur'anic idea that Adam and Jesus were both created by God.⁵⁹³

Paragraphs 23 and 24, in which the advent of Muḥammad is celebrated, confirm the continuity of the three monotheistic religions that culminate in Islam. The Prophet Muḥammad had the function of strengthening religion as the bones an embryo.⁵⁹⁴ The full meaning of Muḥammad's message will be revealed with the advent of the *Mahdī*, as in a "second creation".⁵⁹⁵

Paragraph 25, which concerns the advent of the *Mahdī*, describes the "second creation" as the passage from this world to the hereafter. The last judgement, when the blessed enter paradise, marks the return to the paradise lost by Adam.

The last part of the paragraph recalls familiar Greek embryological conceptions. A new-born at the sixth month of pregnancy is not viable, nor is it viable if born in the eighth month of pregnancy; but it will live if born at the seventh or ninth month.

Hippocrates explained the death of a baby born at eight months of pregnancy in terms of the violent movements that occur in the womb at that time.⁵⁹⁶ Here, the text examines in particular the non-viability at the sixth month, identifying it with the failed fatherhood of the Prophet – the sixth *nāṭiq* – which caused the decay of the rank of prophecy until the time decreed by God for a proper heir.

In chapter 4 we are shown the relation of Adam with the composition of matter. The "mothers" – the elements, though the term assumes a richer meaning after the comparisons with the various phases of pregnancy – were set

592. Cf. Aristotle, e.g. *Phys.*, IV,11. 220a9-26.

593. Cf. Qur'an 3:59: *The similitude of Jesus before Allah is as that of Adam; He created him from dust, then said to him: 'Be': and he was*. If my hypothesis is tenable, the term *da'wa* may be a metaphor for "creation".

594. Note also the idea that Moses is the precursor of the Prophet Muḥammad (Qur'an 7:156), and that they therefore share the same belief (Qur'an 43:11).

595. It may be noted that these lines do not agree with the correspondences Muḥammad – Abraham, Jesus – Adam, Moses – Noah highlighted by Y. Marquet, « Les Iḥwān al-Ṣafā' et l'isma'ilisme », in *Convegno sugli Iḥwān al-Ṣafā'*, Rome, 1981, p. 69-96, at p. 70.

596. Cf. Hip., *Septim.*, 3; *Oct.*, 1.

in motion “for the manifestation of the living rational world, charged with the worship of God”, that is, mankind. On the other hand, “the souls and the bodies of the rational world are subject” to their – of the elements – composition when God’s command was sent to Adam as the first *nāṭiq*. Just as sexual congress determines the birth of a child similar to his parents,⁵⁹⁷ the movements of the prophets should make the “other creation” manifest – the creation of the new mankind that follows the religion of God. The ultimate goal – to bring this mankind to perfection – is proper to the “Legislators”.⁵⁹⁸

Here the text refers again to the death of a son.⁵⁹⁹ In this case non-viability at the eighth month is discussed and attributed to the fact that the potential son could not reach his father’s rank.

Esoteric Meanings of the Addition

This text can be examined from two different perspectives. The first – and the most pertinent to this volume – is the richness of its symbolism. Even though we highlighted similarities with several doctrines of the Ikhwān al-Ṣafā’, a number of ambiguities remain that might lead to a much more radical interpretation of the text.

In view of the fact that the Ikhwān place God at the beginning of the ontological process,⁶⁰⁰ I have referred the singular masculine pronouns in paragraph 1 to God. But these pronouns can also be referred to God’s Imperative:⁶⁰¹ all creatures in the world, which is entirely within God’s grasp and will, are stated in paragraph 6 to be “linked to each other, and God’s Imperative embraces them from all their sides”.

In this perspective, when the Intellect is introduced as the closest being to “the Creator”, the “Creator” must also be understood as the Imperative, and not as God. Unlike the general doctrine of the Ikhwān, the Intellect, not God, is said to be the “first cause”. On the other hand God is mentioned only to emphasize His absolute unity and uniqueness, which mark His absolute difference from every other being, as a sort of *tanzīh* of God above everything else. In this case the Intellect is no longer the “access” to God, but the screen beyond which man cannot see or go. It follows that the words “are reached” I added to explain the *minhu* in my translation could equally be substituted by

597. Cf. Galen, *On Semen*. Edition, Translation and Commentary Ph. De Lacy [Corpus Medicorum Graecorum V 3, I], Berlin, 1992, e.g. II, 1, 55-58 (= p. 158, 2-19 Ph. De Lacy); II, 2, 1-3 (= p. 162, 1-6 Ph. De Lacy); II, 2, 22-24 (= p. 166, 5-15 Ph. De Lacy); II, 5, 1-2 (= p. 178, 16-20 Ph. De Lacy).

598. On whom see later, p. 323-324.

599. On whom see later, p. 322-323.

600. And also at the very end of their gnosiological process.

601. I have commented the first part of this text from a different perspective in my article « The Role of the Divine Imperative (*amr*) in the Ikhwān al-Ṣafā’ and Related Works », *Ishraq. Edjegodnik islamskoj filosofii* 4 (2013), p. 46-70.

“are hindered”. In the same way the statement in paragraph 7 linking the existence of the world to the emanation from the Universal Soul of “His generosity” through the mediation of the Intellect might refer to the generosity of the Imperative, and not that of God.

The exclusion of God from reality and the beginning of the ontological process with the Imperative and/or the Intellect encourages the perception of an Ismā'īlī character in this text. If no access to God is allowed beyond His Imperative – the *kun* or, in Ismā'īlī terms, the *ibdā'* –, calling the Intellect “the supreme veil and the greatest door” means that it is considered to be the “actualizing agent” of every relationship with God, who is consequently the *mahjūb*. This recalls the title *Kashf al-mahjūb* (“The Unveiling of What is Hidden”), a well-known work of the 10th century Ismā'īlī *dā'ī* and thinker Abū Ya'qūb al-Sijistānī.

In sum, we are not dealing with the representation of Neoplatonic origin as found in the encyclopaedia. The “embrace” of the Imperative is conceived as a form of knowledge, indicated by the verb *ṭala'a*, in the forms of the active participle *muṭṭali'* and of the *maṣdar iṭlā'*. Such knowledge is the source of the creation of universe, which is hence conceived as “God’s book, which He wrote”. It can be grasped only by the “pure”, whereas it is forbidden to Iblīs and his cohorts.⁶⁰²

It is also remarkable that chapter 2 opens with a description of the *Risālat al-Jāmi'a* like the one that opens Epistle 50 “On the Quality and Quantity of the Species of Administration”.⁶⁰³ In saying that the work should substitute

602. Given the condemnation of the Prophet Muḥammad’s successors, this remark gains a new meaning: in extreme Shī'ī contexts the *khulafā' al-rāshidūn* are compared with Iblīs and his followers, e.g. in Shihāb al-Dīn Abū Firās, *Kitāb al-Idāh*, ed. by 'Arif Tāmīr, Bayrūt, 1974³, p. 6, 3-4 (and, with reference to the *qā'im*, p. 7, 1-2; these references are omitted in the version of *Shajarat al-yaqīn* [“The Book of the Tree of Certainty”]). These data have been provided by my colleague and friend Antonella Straface. Cf. also her article, « Abālisa and Shayāfīn: a Qarmatian-Ismā'īlī interpretation. The case of *Kitāb Shajarat al-Yaqīn* », in V. Klemm, N. al-Sha'ar *et al.*, ed., *Sources and Approaches across Disciplines in Near Eastern Studies*, Proceedings of the 24th Congress, Union Européenne des Arabisants et des Islamisants, Leipzig 2008 (Orientalia Lovaniensia Analecta 215), Leuven – Paris – Walpole Ma, 2013, p. 127-139.

603. “That is because we have placed [*ja'alnā*] in each epistle of ours a chapter [...] as their core and quintessence [...] We have called it ‘the comprehensive chapter’, because it assembles the most sublime [kinds of] happiness and [the highest] advantages”. MSS Köprülü 871 (1417 CE) and Esad Efendi 3637 (ca. 13th century CE) I consulted for the new edition of this epistle in the project launched by the Institute of Ismaili Studies add to the text, with some differences: “[...] and it is outside the whole of the epistles, in which we have presented the explanation of what we have communicated in the other ones, with the most peculiar we could [find] of it [...]. When [one] reads it after having read those ones, his gain is great and what was locked of our epistles is opened for him. And if [one] finds it, but he failed to see the [other] epistles, or a part of them, he will not be deprived of their benefits [...]”. In a similar way, the author of the addition uses the paraphrasis “a comprehensive discourse”, perhaps to reduce the distance from the epistle of the *Ikhwān*; but [J] speaks clearly of *Al-Risālat al-Jāmi'a*, and [JJ] of *Risāla Jāmi'at al-Jāmi'a*.

the whole encyclopaedia, the author quotes the first part of Qur'an 31:28. This verse is usually used by the Ikhwān as a way of referring to creation as a whole, with parts strictly connected to each other. In that they are faculties of the Universal Soul, no particular soul can exist on its own. In the same way, no natural body can be separated from the body of the world. Through the same verse the Ikhwān stress the importance of the Universal Soul with regard to the moral responsibility of individuals. The Universal Soul is the ultimate agent of the actions of particular souls in that they are parts or "faculties" of the Universal Soul; but good actions are linked to the souls that will be rescued, and evil actions are linked to the souls that will be damned.⁶⁰⁴

The clear purpose of chapter 3 is to recall the "gnostic myth" of the fall of the Soul that gave origin to the sublunar world. Again, the text is closer to the Ismā'īlī perspective than to the Ikhwānīan view.

I have had the occasion to note that the origin of the world in Epistle 40 is linked to a series of "positive" rather than "negative" qualities of the Soul – though the Soul is, of course, lower in degree than the Intellect – which can be understood as its wish to pass to something else the gifts received by the Active Intellect. But it is Abū Ya'qūb al-Sijistānī who attributes negative qualities to the Soul.⁶⁰⁵ And when the text says that the Universal Soul was – if my reading is correct – "lukewarm in praising and glorifying God", which implied its fall to the still centre of the universe, it prefigures the "heavenly drama" concerning the third intellect in the vision of *Kanz al-walad* ("The Treasure of the Son") by the ṭayyibī writer Ibrāhīm ibn al-Ḥusayn al-Ḥamīdī (d. 1162).⁶⁰⁶ Messengers sent to the fallen Soul are a factual expression of the metaphysical "sympathy" the whole (world) feels for her. If it is an *ante-litteram*

604. Cf. C. Baffioni, *Epistles of the Brethren of Purity On the Natural Sciences*, p. 31-32.

605. Cf. e.g. *Kashf al-mahjūb*, II, 7, 2 [text in Abū Ya'qūb Sejestānī, *Kashf al-Mahjūb* (Le Dévoilement des choses cachées). *Traité ismaélien du 11^e siècle de l'Hégire*, Teheran – Paris, 1949; French translation H. Corbin in Abū Yāqūb Sejestānī, *Le Dévoilement des choses cachées*. *Kashf al-Mahjūb, Recherches de philosophie ismaélienne*, Lagrasse, 1988]; *Yanābī'*, XXXV, 161 and XI, 59 [text in H. Corbin, *Trilogie ismaélienne*, Tehran – Paris, 1961; English translation in P. E. Walker, *The Wellsprings of Wisdom, A Study of Abū Ya'qūb al-Sijistānī* *Kitāb al-Yanābī' including a complete English translation with commentary and notes on the Arabic text*, Salt Lake City, 1994]; *Iqlīd* ("Key") XLIX, p. 222, 3; cf. p. 222, 6 in I. K. Poonawala, ed., *Kitāb al-Maqālīd al-Malakūtiyya (The Book of the Keys to the Kingdom) by Abū Ya'qūb Ishāq b. Ahmad al-Sijistānī (d. after 361/971)*, Tunis, 2011/1432 H. This question is dealt with in my article « The Ontological Processes of the Ikhwān al-Ṣafā' and Abū Ya'qūb al-Sijistānī: a Re-Assessment in Terms of Philosophy of Religion », forthcoming in a volume in honour of Professor Thérèse-Anne Druart, ed. R. Taylor.

606. He commented on *Rāḥat al-'aql* ("The Rest of the Intellect") of Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī. Cf. D. De Smet, *La quiétude de l'intellect. Néoplatonisme et gnose ismaélienne dans l'oeuvre de Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī* (x^e/x^e s.), Leuven, 1995, p. 248 ff.

representation or an echo of the late ṭayyibī elaboration could only be established after ascertaining the actual time in which the works with which we are dealing were written.

The judgements described in the long paragraph 16 – the judgement of the king and that of the Universal Soul – are traced back to God and His *ta'yyid*. Qur'an 78:38 and 58:6 are quoted in support of the statement. Immediately afterwards, however, it is God's Imperative that is called "the judge and the arbiter": again, God is on a far higher plane because another *tanzih* has been put into operation for Him, above the "two created beings" – the physical, subject to the judgements of the king, and the spiritual, subject to the judgements of the Soul. The author establishes an opposition between the vision of God as judge – attested by the letter of the Holy Book – and of the Imperative as judge, which in this way again takes the place of God. That should be the "real" story, reserved for the elect through the *ta'wīl* of the Book.

It should also be noted that the terms *khiṭāb* and *mukhāṭaba* appear in this context, which I rendered as "message" and "address". They recall the two kinds of *khiṭāba* in Abū Ya'qūb al-Sijistānī's *Yanābir* ("TheWellsprings"),⁶⁰⁷ where the Intellect is said to be engaged in two kinds of "communications" (*mukhāṭaba*) with the Soul, a higher and a lower. The lower consists in showing compassion to the Soul because of her attachment [*li-ta'alluq*] to corporeal things. Should the Intellect withdraw this communication from her, the animated form would never realize the fulfilment of wisdom. With the coming-to-be of Prime Matter and form from the Soul, the Intellect communicates to her how things must be arranged to exhibit the nobility of wisdom. The effect (*athar*) of this communication remains eternally. The higher "discourse" is centered on spiritual matters whereby the Soul is imbued with longing for the Intellect to such an extent that she becomes forgetful of her attachment to nature.

In the addition, this "communication" is directed to the spiritual and the physical worlds – the heavenly hypostases and the beings originated by the emanation of the Soul.

The following phrase contains a quotation from Qur'an 8:17. The same words are used twice in Epistle 19 to deny God's direct involvement in what happens in the world. Here, such negation relates to the relationship between human kings and leaders and their subjects, whose reciprocal diversity is a direct consequence of the fact that God has been declared beyond anything else and the process – including *ta'yyid* – has been started with His Imperative.

Another difference from Epistle 16 is that resurrection is mentioned here in terms of final judgement, whereas in Epistle 16 it is linked to the end of the world⁶⁰⁸ after the interruption of emanation from the Soul.

607. *Yanābir*, XI, 57.

608. See note 3.

The second part of the chapter is the most interesting in that it provides a comparison between the *nuṭaqāʾ* and the development stages of an embryo in its mother's womb.⁶⁰⁹

There is an initial ambiguity concerning Abraham, to whom God "gave preference [...] over the learned": the word *ʿālim* might also be read *ʿālam*, an allusion to the "two worlds", the spiritual and the physical mentioned in paragraph 16.

With regard to Moses, the end of paragraph 20 and the beginning of paragraph 21⁶¹⁰ are difficult to understand. Certainly the words "his inspirational help" mean the inspirational help Moses received, which came from God's Word – Moses is in fact *kalīm Allāh*, "the one who talked to Allāh". But if we recall the ontological derivation process established by Abū Yaʿqūb al-Sijistānī, the help could belong not to God but to the Intellect related to the Imperative – "God's Word". In this case, Moses might have produced the *Tawrah* as a result of the act of *taʿlīf* attributed by al-Sijistānī to the *nuṭaqāʾ*. The subsequent "call" is Moses' call – attesting a Jewish origin for Jesus and his continuity with Mosaic law – but it could also come from the Intellect.

The words that follow recall Qur'an 19:29, which is part of the story of the birth of Jesus; in the addition, however, the "Messiah" is distinguished from Jesus, who is mentioned in paragraph 23 only.⁶¹¹ Though the Messiah was a child, and was hence unable to produce a book, his youth recalls a topic that is important for Muslim philosophers such as Avicenna. In this context the Ikhwān say: "Know that God the Almighty did not send any prophet unless he was young".⁶¹² This further confirms the distinction between the Messiah and Jesus we noted in this text.

609. A similar description is found in the doctoral thesis by Ḥusayn Hamdani presented in 1931. See "The Doctrines and History of the Ismāʿīlī daʿwat in Yemen as based on the dāʿī Idrīs ʿImād uʿd-Dīn's Kitāb zahr uʿl-maʾānī and other works", Thesis presented for the Degree of Doctor of Philosophy in the University of London by Ḥusayn S. al-Hamdānī, M. A., [n.d.], at p. 192-193. Here, however, ʿIsā is compared to bones and Muḥammad to flesh. The *qāʾim* is the complete human body. Reference is to a "body religious" [*al-khilqa al-dīniyya*]. The author concludes that "The reason of the comparison is that the law of every following Nāṭiq is more developed than the former till it reaches its perfection in the time of the Qāim when it will again be the period of Kashf and the mysteries of knowledge [*ḥaqīqat al-ʿulūm*] will be openly propagated". I am deeply indebted to Professor Abbas Hamdani who allowed me to consult this invaluable work.

610. See above, p. 309.

611. Though *masīḥ* and *ʿIsā* appear together only in Qur'an 4:157 and 171, there is no doubt about the identity of "Messiah" and Jesus in the Holy Book – as testified also by [J(1-2)], see above, notes 421-422.

612. Cf. Epistle 45 "On the Mutual Help", *Rasāʾil*, IV, 52, 7. Cf. Plato, *Leg.*, IV 708e.

The words “The three preceding were at the level of being in potentiality with regard to the spirit” might lead us to suppose that in the “break” represented by Moses in the description of the various phases of pregnancy the author was thinking of the moment in which the soul is infused into the embryo. According to an interpretation of Qur'an 23:14, this moment coincides with the fourth month of pregnancy. In the text, however, the “second creation” is identified with the advent of the *Mahdī*, which is compared with a new-born at the seventh month of pregnancy when he is viable.⁶¹³ At that moment, the souls reach their angelic degree: consequently, the infusion of the soul occurs after the birth of the embryo, and the more current theory is denied.

Moses is also compared with Adam. Moses' *Tawrah* was the first book containing rules and prohibitions and followed by other prophets. God had manifested Himself to Adam through His Word – for this reason he is called *Kalīm Allāh*, by the same epithet as Moses. Adam was in direct contact with God as long as he remained in paradise. After the fall, direct contact with God was no longer possible for mankind – but this contact will be re-established when mankind obeys God's orders and prohibitions. To achieve this goal, God chose Moses. This time his Book was brought about through God's Imperative and Word – which again play the role of ontological *Ismā'īlī* hypostases, unlike the revelation and inspiration sent to Noah and Abraham. The event is compared with the creation of Adam: as in the beginning it was God's Hand that created man, now it is God's Word that searches for the origin of a new mankind – the one destined to be saved after Adam's sin.

When the *Mahdī* is mentioned, in paragraph 22, the inspirational help belongs to God. As we saw, the *Mahdī* – the “new Adam” – is at the same place as Adam in paradise.

At the advent of the *Mahdī*, knowledge at the highest level is disclosed to the “pure” only and foretells happiness in the hereafter. In this context, the reference to the “learned believers” in paragraph 25 alludes to the pure, elect intimate of the Prophet, who alone are entitled to reach the angelic degree in paradise. This is consistent with the hierarchy established in Epistle 48 “On the Call to God”, whose authorship Abbas Hamdani⁶¹⁴ ascribes to an *imām*:

613. Cf. L. Denooz, *Transmission de l'art médical de la Grèce à l'Islam. Étude du traité Sur le fœtus de sept mois de Galien, de sa traduction par Ḥunayn b. Ishāq et de son commentaire par Ṭābit b. Qurra*, Liège, 1999; and my articles « L'influenza degli astri sul feto nell'Enciclopedia degli Iḥwān al-Ṣafā' », *Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale* 23 (1997), p. 409-439 and « L'embryologie islamique entre héritage grec et Coran: les philosophes, les savants, les théologiens », in L. Brisson, M.-H. Congourdeau and J.-L. Solère, ed., *L'embryon: formation et animation. Antiquité grecque et latine, traditions hébraïque, chrétienne et islamique*, Paris, 2008, p. 213-231.

614. Cf. Abbas Hamdani, « The Arrangement of the Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā' and the Problem of Interpolations [with Postscript] », in Nader El-Bizri, ed., *The Ikhwān al-Ṣafā' and their Rasā'il*,

And the fourth [degree] is above that one, and it is the one to which we invite all our Brethren, whatever degree they are in, and it is submission, reception of inspirational help, and open witness of the truth, and it is the angelic faculty that is added fifty years from the birth of the body. It consists in being well prepared to the return [to the hereafter], and in [spiritual] closeness to the separation from matter. The power of ascension [*mi'rāj*] reaches [this degree], and through it you will rise to the reign of heaven, and you will witness the states of resurrection, such as coming out from tombs, congregation, announcement, computation, balance, passing on the bridge, salvation from Fire, entrance into the Garden, and closeness to the Merciful endowed with majesty and honour. At this degree the Exalted hinted by His saying, (*To the righteous soul will be said: 'O (thou) soul, in (complete) rest and satisfaction, Come back thou to thy Lord – well pleased (thyself), and well-pleasing unto Him!'* (verse)⁶¹⁵ (*Rasā'il*, IV, p. 174, 17-24).⁶¹⁶

The explanation of non-viability at the sixth month of pregnancy by the Prophet Muḥammad's failed fatherhood of a male child demonstrates that the author – as happens, for instance, in *Rāḥat al-'aql* of Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī – takes a religious fact as a model and a basis for a natural fact.

From the historical standpoint, the allusion to the moral decay of the Prophet's dynasty with the death of Muḥammad's son seems to be an attack on the *khulafā' al-rāshidūn*. This leads us to consider the author's political position on the succession of the *imāms*.

Chapter 4 discusses non-viability at the eighth month of pregnancy, when a new-born "falls from the rank of maturity [...] until the [conditions proper to the] seventh [month] return in the space of the ninth [month]"

The mention of the "second creation" shows that the ninth month of pregnancy is here a symbol for the *Mahdī*. What about the seventh month? Once Muḥammad's son is excluded because of his death as the beginner of the *walāya* cycle, the number "seven" evokes the seventh *imām*, the one who succeeded Ja'far al-Šādiq.

Viability at the seventh month implies a "positive" evaluation that is obviously to be extended to the personage symbolized by it. This opens the discussion on the succession to Ja'far al-Šādiq. Denying the death of Ismā'īl, Ja'far's eldest son, the *Ismā'īliyya al-khāliṣa* or *al-wāqifa* considered him to be the real *imām* after al-Šādiq, destined to return as a *Mahdī*.

New York, 2008, p. 83-100, at p. 87; cf. also Y. Marquet, *La philosophie des Iḥwān al-Šafā'*, Alger, 1975, p. 511. On this Epistle see also Y. Marquet, « Les Épitres des Ikhwān as-Safā', œuvre ismaïlienne », *Studia Islamica* 61 (1984), p. 57-79, at p. 63-66.

615. Qur'an 89:27-28. In spite of the word *āya*, this quotation is complete.

616. Later (on p. 175, 1-15) Abraham, Joseph, Jesus Christ and the Prophet Muḥammad, and Socrates, Pythagoras and Bilawhar are mentioned as examples of such souls; numerous Qur'anic verses are also quoted.

Another proto-Ismā'īlī current – the *Mubārakiyya* – recognized Ismā'īl's son Muḥammad as the seventh *imām*, stating that he had been designated by Ja'far after the death of Ismā'īl.

If the “seventh” is to be identified with Muḥammad ibn Ismā'īl, the father of the first *imām mastūr*, 'Abdallāh, it follows that the text intends to stress that he was the founder of the dynasty that led to 'Abd Allāh al-Mahdī.⁶¹⁷ The restoration of the state proper to the ninth month of pregnancy may then coincide with the advent of 'Abd Allāh al-Mahdī.⁶¹⁸

At the same time, non-viability at the eighth month could hide a critique of the one chosen after Ismā'īl – “the seventh” – had disappeared. In this case “the eighth” might be 'Abd Allāh al-Aṭṭah, Ismā'īl's brother, which would destroy the legitimacy of the *Ithnā 'ashariyya* line of succession.

The double meaning of two terms in use, *balāgh* and *waq'*, is also remarkable in this chapter. *Balāgh* is certainly an allusion to the ninth month of pregnancy, when the same conditions as those of the seventh month return and birth will produce completeness of structure. At the same time, it indicates “maturity” and “[full degree of] eloquence”, a physical and an intellectual quality that perfectly fit the legitimate *imām*. Epistle 40 opens with the declaration that among God's gifts there is *al-ḥikma al-bāligha*, “mature wisdom”, the knowledge of the Qur'an and of the meaning of its secrets⁶¹⁹ – *ta'wīl*, which the Ikhwān reserve for the *imāms*.

The term *waq'* means “birth” or the “deposition of a new born”, but can also signify the imposition of a new religion and religious Law – the Legislator is called in fact *wāḍi' al-sharī'a*. In my view, the mention of the Legislators in chapter 4 refers to the followers of the “seal of prophecy”, the *a'imma* of

617. Yves Marquet remarks that in the 10th century there were among the Ismā'īlīs supporters of the Ikhwān's doctrine that Muḥammad ibn Ismā'īl was expected to return as the *mahdī*. See « Les Épitres des Ikhwān as-Safā', œuvre ismaïlienne », p. 75. In another work, he recalls the Qarmatīan doctrine according to which Muḥammad ibn Ismā'īl was the eighth of eight after 'Alī. « Les Iḥwān as-Safā' et l'ismaïlisme », p. 94. But if Muḥammad ibn Ismā'īl was the *mahdī* and the *qā'im*, the seventh and last Legislator who would have abrogated the Islamic law, 'Abdallāh al-Mahdī was considered to be an impostor. « La réponse ismaïlienne au schisme qarmate », *Arabica* 45 (1998), p. 1-21, at p. 1. Abbas Hamdani, « An early Fāṭimid source on the time and authorship of the *Rasā'il Iḥwān al-Ṣafā'* », *Arabica* 26 (1979), p. 62-75, at p. 69 compares Cycles of Prophethood, embryonic development of the child and Imāmate, and explains: “If we want to extend the analogy to the Imāms of the *Satr* period, the time of the eighth Imām 'Abd Allāh was one of difficulty, but that of the ninth, i.e. Aḥmad, was pregnant with possibility. If the mission is not successful at this time, it may be accomplished in the time of the tenth Imām. Again the awaited Seventh is mentioned but is identified with Aḥmad *al-mab'ūt*. [...] This is described as another cycle and a new *amr* which the reader is going to behold”. The scholar refers to the *Jāmi'a*, p. 516-517.

618. According to Abbas Hamdani the event expected by the Ikhwān is the advent of the Fāṭimids. « A critique of Paul Casanova's dating of the *Rasā'il Iḥwān al-Ṣafā'* », in F. Daftary, ed., *Mediaeval Isma'ili history and thought*, Cambridge, 1996, p. 145-152, at p. 150.

619. Cf. *Rasā'il*, III, p. 344, 12-15.

the Prophet's house. The Ikhwān al-Ṣafā' usually use the expression *wāḍi' al-sharī'a* with reference to the Prophet, and the expression *ṣāḥib al-sharī'a*⁶²⁰ with reference to the *imām*, but functions proper to the *imām* rather than to the Prophet such as the *ta'wīl* or the *da'wa ilā 'llāh* are attributed to the *wāḍi' al-sharī'a*.⁶²¹ In the addition, this moment marks the return of the *Mahdī*, when religion has reached its perfection and the "second creation" has become reality.

This last remark may refer to the expected *Mahdī* in general or to the beginning of the Fāṭimid rule, which would then be aligned with the coming of the "second creation". Thus the "second creation" after conception – the passage from the womb to the world – would correspond to the gaining of political power by the Prophet's descendants.

The Relationship Between the Encyclopaedia, the *Risālat al-Jāmi'a* and the *Risāla Jāmi'at al-Jāmi'a*

The second perspective from which the addition could be examined is the relationship between the Ikhwānian encyclopaedia and the texts [J] and [JJ]. The need to solve the problem of their dating is evident in what we have stated so far.

The critical apparatus showed the differences of the addition from the versions of [J] and [JJ] now available. Such differences may be deliberate choices by the writer or elements of different traditions of [J] and [JJ] known to him. Equally, the omissions in the addition may indicate further theoretical elaborations on these works by the writer, or they may have existed in alternative versions of [J] and [JJ] when manuscripts such as [ج] and [ف] or their older models were copied.

On the other hand, we might ask whether the fact that passages from [J] and [JJ] were inserted into the encyclopaedia testifies to a closer link between these works than the one accepted today. In this case, the encyclopaedia would be enriched with esoteric meanings that are otherwise less evident or ignored.

Many of the esoteric motives recall doctrines stated by authors from the late 10th or 11th centuries. According to the present writer the encyclopaedia was composed earlier, and so the Ikhwān al-Ṣafā' were either a model and an inspiration for later Ismā'īlī authors or they developed conceptions proper to proto-Ismā'īlism.

620. For which cf. Epistle 47 "On the Quiddity of the Divine Law", in *Rasā'il*, IV, p. 136, 15 and 137, 20.

621. Cf. *ibid.*, in *Rasā'il*, IV, p. 130, 18 and 131, 21-22 respectively.

I am not able to deduce an earlier date for [J] and [JJ] from the common existence of some doctrines. The “contamination” of the encyclopaedia with ideas proper to [J] and [JJ] may also have occurred later; in fact the oldest available manuscript of the encyclopaedia – Atif Efendi 1681 – was copied in 1182.

These considerations confirm the need for a more thorough examination of the manuscript tradition concerning [J] and [JJ].⁶²² Take two examples: the first is a small text added by [J] in paragraph 17, before the mention of Adam, which opens a new chapter at that point:

And for that [reason] a new-born, when he was born at the seventh month, lives in the seventh, as well as [when he was born] at the ninth month, whereas he dies between these two terms, and sometimes he passes the seventh month towards the ninth, and sometimes he passes the ninth [month] towards the tenth according to times. That [is part] of what *nutfā* is charged, of the dispositions of the upper spheres, and of the lofty stars.⁶²³

The second regards Jesus. In paragraph 23, after the words I translated as “pious deeds”, [J] adds:

[...] and was weak in the body, as the *mudgha* is the weakest condition of the embryo, and when⁶²⁴ in the pregnant [woman] a condition that makes her suffer arrives, the *mudgha* is corrupted and the embryo is aborted, and does not reach perfection.⁶²⁵ For that [reason] God⁶²⁶ said: *The similitude of Jesus before Allah is as that of Adam; He created him from dust, then say to him: 'Be': and he was.*⁶²⁷ Then its coming-into-being [is] in His will, and its completion [is] in His power, after they – his enemies among the damned Jews – corrupted his form, made its *mudgha* abort, and that is not completed for them, but God brought His law to perfection, and His call to completion, through those who answered him among his disciples.

622. The most relevant differences between the addition and [J], [JJ] will be dealt with on another occasion. The critical apparatus of these texts and their similarities with [ح] and/or [ف] will be also taken into consideration.

623. See above, note 326 for the Arabic text and the different version in [J(2)].

624. J [1]: “so that”. See the two versions above, at note 435.

625. J [2]: “the limit of perfection”.

626. J [2] adds: “be He exalted”.

627. Qur'an 3:59. The words ‘Be’: *and he was* missing in J [2]. On the interpretation of this verse see also above, note 593.

Conclusions

We currently have no answers to the questions posed above, but differences such as these show how important it is to establish the dates of the *Rasā'il*, [J] and [JJ] and therefore the relationship among them.

Even more important, at least part of the manuscript tradition attributes esoteric doctrines of radical extraction to the Ikhwān al-Ṣafā'. This essay highlights terms and concepts proper to extreme Shī'a, understood in a particular way, and it contains several of the elements Heinz Halm indicated as proper to Islamic gnosis. Even though at the end of chapter 2 a connection with Epistle 16 is firmly established through the symbol of the *macroanthropos*, the writer who added these pages to Epistle 16 aimed to reveal to the reader its real, hidden meaning. He substituted the technicalities of that treatise with a more "metaphysical" representation of the world in its whole, which leads to a "twofold interpretation" of the scheme of Neoplatonic origin contained in it, and in one case brings the hierarchical description back to a clearly Ismā'īlī milieu. This text, which I have translated and explained to the best of my knowledge – sometimes the versions of [J] and [JJ] are clearer – may stimulate further reflection among scholars of Shī'ism and Ismā'īlism, who will lead the way to better understanding of the text⁶²⁸ and of the reasons why the copyist(s) assembled heterogeneous passages from [J] and [JJ]. Finally, it may constitute a further proof of the Ismā'īlism of the Ikhwān al-Ṣafā', at least from the standpoint of the compiler of the addition.

628. The writings of Qāḍī al-Nu'mān could perhaps help in ascertaining further relationships of this addition with Ismā'īlism. See e.g. Y. Marquet, « Les Iḥwān aṣ-Ṣafā' et l'isma'ilisme », p. 70.

CONCEPTIONS OF A SPIRITUAL ELECT
IN SHIITE AND SUFI THOUGHT
Early Sources and Connections

Maria Massi DAKAKE
George Mason University

The Islamic tradition, especially in its Sunni form, is often presented as profoundly egalitarian in its structure and ethos. There is, in the first place, no priestly class. Religious authority belongs rather to the religious scholars (*‘ulamā*), who, in classical times, often taught in large public settings that were open to all who had the inclination and opportunity to sit and listen. There were no established social barriers to the acquisition of religious knowledge, and some of the most influential religious scholars in the Islamic tradition came from humble, or at least middling origins. While the patronage of social and political elites did enable some scholars to do important and influential work, much of the business of producing religious scholarship progressed independently of – and very often at odds with – ruling authorities, giving social and political elites (with a few important exceptions) little direct control over the scholarly development of the religious tradition.

The egalitarian nature of the social construction of knowledge in classical Islam owed something to the particularly Islamic conception of prophethood. Prophethood was universal insofar as the Qur’an and Islamic tradition assert that God had sent a prophet to every people. Moreover, prophets were all fully human beings, of sound character, but distinguished above all by their having been chosen by God to deliver His message. And most importantly, it was held as a matter of doctrine that with the death of the Prophet Muhammad, prophecy had come to an end. Whatever particular distinctions prophethood bestowed upon God’s chosen messengers – direct knowledge from God, the capacity to perform evidentiary miracles (*mu‘jizāt*), the enjoyment of God’s constant protection and guarantee of victory over, or at least deliverance from, their enemies, and an otherwise unattainable perfection of character – could

no longer be claimed by human beings after this time. The window of communication between heaven and earth had been closed and “sealed” with the death of Muhammad.

For the Sunni tradition, which consolidated some of its principal religious elements between the 3rd/9th and 5th/11th centuries, the guidance and authority of prophecy could henceforth only be accessed through scripture and humanly transmitted traditions and texts, the latter conveying the Prophet’s guidance, but only pale shades of his charismatic presence. Beginning in the late 2nd/8th and early 3rd/9th centuries, concerns about spurious or inauthentic traditions attributed to the Prophet or his companions led to the development of a rigorous system of source (*isnād*) analysis, resulting in the “canonisation” of only the most authoritative collections of Prophetic traditions, which thus included only material whose chains of transmission and transmitters could be thoroughly vetted. It also favoured those traditions that were the most widely heard and transmitted, and those with the broadest and most exoteric concerns. It was a rigorous, merit-based, but democratic approach to the transmission of necessary religious knowledge, but one that inevitably excluded traditions and teachings that did not meet its standards.

Religious and scholarly authority in the mainstream Sunni tradition therefore depended on one’s mastery of these texts, and one’s talent for memorizing them and effectively adducing them in religious debate and discussion. Yet despite the fact that this Sunni perspective became the majority perspective in the Muslim community and the dominant mode of religious knowledge production in the pre-modern Islamic world and one that continues to the present day, there were always those in the Islamic tradition for whom religious and especially spiritual teaching could not be sufficiently contained in transmitted texts. For these, spiritual guidance continued to manifest itself in human and not exclusively textual form; and even after the sealing of the door of prophecy proper, the human heart of an elite few might still serve as a potential locus for divine inspiration or guidance of some kind, although not prophecy as such.¹ Shiism (both Twelver and Ismaili, although I will concentrate here on the former) and Sufism in various forms represented the most organised and persistent challenge to the dominance of the largely text-based tradition of Sunni religious authority and knowledge; as a result, their

1. In a recent article, M. A. Amir-Moezzi argues that in the early strains of Islamic thought, the notion of the Prophet Muhammad as the “seal of the Prophet” was not necessarily understood to mean that he was the last prophet, or that there would be no prophet after him, and that the early Shiite tradition, in particular, attributed qualities tantamount to prophethood to their Imams, but later attempted to nuance or hide this view through various strategies of *taqiyyah*, as the notion of the finality of prophethood with Muhammad became more rigidly established doctrine. See his “Dissimulation Tactique (*Taqiyya*) et Scellement de la Prophétie (*Khatm al-Nubuwwa*) (Aspects de l’Imamologie Duodécimaine XII) » *Journal Asiatique* 302/2 (2014), p. 411-438.

teachings are often dismissed by the latter as falling outside the mainstream of Islamic thought, as influenced by external and foreign religious or gnostic thought, or at times, as heretical.

In this article I will examine some of the key ideas found in both early Shiite and Sufi thought that developed contemporaneously with the fashioning of the Sunni tradition between the 3rd/9th-5th/11th centuries and challenged some aspects of the Sunni knowledge tradition that was developing alongside it. In particular, I will look at Shiite and Sufi notions of the existence of a spiritual elect, whose elite status was often based on the idea that they were the recipients or the guardians of continuing divine inspiration and knowledge, which was short of prophecy, but sometimes conceived of in ways that came perilously close to the latter. In fact, this status was understood to put them in an ontological spiritual category between the rank of prophethood and that of the ordinary believer or Muslim that was widely described by the term “*walāyah*” –a term variously translated as sainthood, sanctity, or friendship with God, but tremendously varied and multilayered in its conception and definition and thus ultimately untranslatable.

There is sound historical basis for hypothesising various avenues of mutual influence between these two groups and their adherents—Sufi *salāsīl* usually contain the names of the first eight Imami Shiite Imams, the two traditions flourished in some of the same places (e.g., Baghdad and Nishapur or Khurasan more generally), and often use similar religious terminology and conceptual categories. However, I hope to show that the similarities between them also seem to derive from a broader undercurrent of Islamic thought that embraced the idea that divine inspiration and knowledge continued to have avenues through which it might reach humanity after the closing of the door of prophecy; that the locus of reception for this continued guidance was human souls who exhibited a palpable spiritual presence; and that there was indeed a category of individuals that occupied an intermediate state between the prophet and ordinary believer. Most importantly, I hope to show that far from having foreign or gnostic origins, these ideas were deeply rooted in Qur’anic teachings and terminology. They were therefore not limited to Shiite and Sufi circles; rather some of these ideas, while they did not make it into the most rigorously constituted collections of Sunni canonical ḥadīth, nonetheless survive in other Sunni texts, most notably, in Sunni traditions of Qur’anic commentary, where many of these ideas may have originally emerged.

Electionism in Shiite and Sufi Thought

Islamic spiritual anthropology, based on a number of key Qur’anic concepts and terms, asserted the spiritual equality, at least initially, of all human beings. All were born according to the spiritually pure *fiṭrah*, or primordial nature, that gave them the capacity to know their Creator and make

moral choices,² having been endowed in a pre-eternal existence with a potential for knowledge that surpassed all other creatures, including the angels. Differences of gender, race, or social class were spiritually immaterial—the best human beings in the eyes of God being the most pious.³ Qur'anic rhetoric, however, engaged as it is with the struggle against those who rejected the message of Muhammad and earlier prophets, repeatedly asserts that most human beings do not properly understand or accept the messages of the prophets,⁴ do not believe,⁵ or are ungrateful for the many divine blessings they enjoy.⁶ True believers, it seems, are always in the minority, an idea that the minority Shiite community could readily embrace.⁷ If there is one way, other than piety, in which human beings are spiritually distinguished in the Qur'an it is on account of their differential levels of knowledge and understanding. The Qur'an praises the *ulū'l-albāb*, the possessors of intellect, and asks the rhetorical question: "Are those who know and those who do not know equal? Only possessors of intellect reflect."⁸ However, even one's ability to understand religious messages and teachings is in the hands of God, for as the Qur'an asserts: "[God] grants wisdom to whomsoever He will. And whosoever is granted wisdom has been granted much good. Yet none remember save the possessors of intellect."⁹ More ominously, on the other hand, there are some who are veiled by God from religious truth, perhaps as a result of their own sinfulness, and are given eyes that do not see, ears that do not hear, and hearts that do not understand.

The negative Qur'anic assessments of human character and intellectual understanding are largely aimed at those who rejected the prophets and persecuted believers, or else at hypocrites who undermined the unity of the religious community, rather than simply innocent, but intellectually limited believers. But given this sketch of Qur'anic views toward human beings and their differential capacity for religious understanding, Shiite and Sufi conceptions of the existence of a spiritual elite within the broader Muslim community, whose primary mark of spiritual distinction was a privileged access to esoteric spiritual knowledge that was withheld from, or incomprehensible to, the majority of Muslims, is at least conceivable within the Qur'anic worldview in which they formed their thought. If Shiites or Sufis were a minority

2. Qur'an 30:30.

3. Qur'an 49:13.

4. Qur'an 6:37, 111; 7:131, 187; 10:55; 12:21, 40, 68; 16:38; 21:25; 27:61; 29:63; 30:6; 30:30; 31:25; 34:36; 39:29.

5. Qur'an 11:17; 12:103; 13:1; 16:83; 17:89; 26:8, 67, 103, 121, 139, 158, 174, 190; 34:41; 36:7.

6. Qur'an 2:243; 10:60; 12:38; 25:50; 27:73; 34:13.

7. See discussion in M. Dakake, *Charismatic Community: Shi'ite Identity in Early Islam*, Albany: SUNY Press, 2007, p. 162-163.

8. Qur'an 39:9.

9. Qur'an 2:269.

within the community, their small numbers could serve as a further indication of their elite status as a community, and their having been specially chosen by God for a spiritual mission for which few are qualified.¹⁰

As noted above, the Qur'an locates the origin of human spiritual knowledge mythically in the primordial realm of pre-eternity, or in the pre-existence of human beings—that is, through the knowledge that God grants Adam (and by extension all human beings) of the names of all things,¹¹ and the primordial covenant by which all the seed of Adam recognise God's lordship.¹² Perhaps for this reason, when Shiites discussed the way in which they had been chosen or divinely “elected” for their spiritual role, they often situate the origin of their spiritual distinction in this same pre-eternal realm, and most commonly at the time of the taking of the pre-eternal covenant described in Qur'an 7:172. One extensive Shiite *ḥadīth* about this event reads as follows:

“Verily God, blessed and exalted is He, took the *mīthāq* of our *shī'ah* for *walāyah* toward us when they were particles (*dharr*) on the day when He took the *mīthāq* of the particles to affirm Himself, as Lord, and Muhammad as Prophet. And He showed Muhammad his community (*ummatahu*) in the clay (*ṭīnah*), and they were shadows (*aẓillah*),¹³ and He made them of the clay from which He had created Adam; and He created the spirits (*arwāḥ*) of our *shī'ah* a thousand years before their bodies and showed them to [Muhammad] and they were recognised by the Messenger of God (s.) and by 'Alī b. Abī Ṭālib (a.s.) and we recognise them by the peculiar nature (*laḥn*) of their speech”¹⁴

10. A Shiite tradition, for example, reports that the true friends of God “have been weak and few in number since God created Adam” (al-Barqī, *Kitāb al-Maḥāsin*, Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 1370AH p. 120, h. 95). In his study of Moroccan Sufism, Vincent Cornell notes that Moroccan Sufi literature often conceive of Sufi communities as representing a “separate community of believers” within the Islamic *ummah*, who were situated between a heavenly spiritual ideal and “the corruptibility of human society.” See V. Cornell, *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism*, University of Texas Press, 1998, p. 98-99.

11. Qur'an 2:31-33.

12. Qur'an 7:172.

13. For a discussion of the Shiite mythology surrounding the pre-eternal “world of shadows,” see M. A. Amir-Moezzi, *Divine Guide in Early Shi'ism: The Sources of Esotericism in Islam* (trans. David Streight), Albany, SUNY Press, 1994, p. 32-33, and his more recent work, *The Spirituality of Shi'i Islam*, London – New York, I. B. Tauris, 2011, especially p. 133-168, and 283-304.

14. Al-Barqī, *Maḥāsin*, p. 135, h. 16; al-Ṣaffār al-Qummī, *Baṣā'ir al-darajāt al-kubrā fi faḍā'il Āl Muḥammad* (2 vol., ed. Al-Sayyid Muḥammad al-Sayyid Ḥusayn), Beirut: Dār Jawād al-A'im-mah, 2007, vol. 1, p. 70-71, h. 1; 'Alī b. Ibrāhīm al-Qummī, *Tafsīr*, Najaf: Maṭba'at al-Najaf, 1966, vol. 1, p. 247. The idea that the spirits of the *shī'ah* were created a thousand years before their bodies, and that they were shown to the Prophet and the Imāms in pre-eternity, is said to account for the Imāms' ability to recognise their *shī'ah* immediately upon seeing them (Kulaynī, *al-Kāfī* [7 vol., ed. Muḥammad Ja'far Shams al-Dīn], Beirut: Dār al-Ta'āruf li'l-Maṭbū'āt, 1990.v. 1, p. 508, h. 1).

In this and other Shiite traditions about the pre-eternal covenant, or *mīthāq*, both the Shiite Imams and their followers are given special distinction, since the Imams are singled out for a specific recognition and an oath of loyalty, while their disciples are among the few who undertake this additional element of the covenant, and are specially recognized by both Muhammad and 'Alī. The above *ḥadīth* also connects this covenant taking with other concepts important to the Shiite understanding of their special spiritual status, including their relationship of *walāyah* with their Imams, the idea that they were created from a special kind of "clay," and that their "spirits" were created a thousand years before their bodies. A second tradition about this event connects this oath with the Shiites' particular ability to understand the difficult (esoteric) teachings of their Imams:

Verily our *ḥadīth* are difficult (*ṣa'b mustaṣ'ab*), none can bear them save enlightened breasts or sincere hearts or virtuous characters; verily God took the *mīthāq* from our *shī'ah*, just as He took [an oath] from the Children of Adam, "Am I not your Lord? (*a-lastu bi-rabbikum*)."¹⁵ Whoever is true to us, God is true to him in [granting him] Paradise; and whoever hates us, and does not grant us our right, then [he is] in Hell, eternally.¹⁵

In this tradition, the special pact the Shiites take with their Imams grants them a superior level of spiritual understanding in the earthly realm, and the promise of Paradise in the hereafter. There is good reason to suggest that both of the two traditions cited here are of a fairly early (perhaps late Umayyad) provenance, since these and others of a similar nature tend to be attributed to Muḥammad al-Bāqir (d. c.117/735) or 'Alī Zayn al-Ābidīn (d.c. 94/713) through early transmitters uniquely associated with these Imams.¹⁶

When we turn to early Sufi literature, we find that a number of both early and later Sufis similarly associated the origin of their elite spiritual status with this same pre-eternal *mīthāq*. As in the Shiite traditions, Sufi descriptions indicate that this differential covenant takes place in the context of the broader human recognition of God's lordship. One of the earliest Sufi discussions of the *mīthāq* is found in an early treatise by the Sufi Junayd of Baghdad (d. 910):

Verily belonging to God are pure ones (*ṣafwah*) among His servants and sincere ones among His creation. He chooses them for *walāyah* and selects them for divine favor and makes them His alone. He makes their bodies earthly and the spirits luminous, their thoughts are purely spiritual and their understanding derives from the Throne [...] And He knows them at a time when nothing exists save the will that they stand before Him. He conveys them through His will, and then makes them as particles, bringing them forth by His will as

15. *Kāfī*, v. 1, p. 467, h. 3. See also *Maḥāsin*, p. 136, h. 19, where the (Shiite) *walī* is "the one from whom God took the *mīthāq* of *walāyah* for [the Prophet], [his] *waṣī*, and [their] progeny."

16. See the discussion of these traditions in Dakake, *The Charismatic Community*, p. 150-153.

creatures and placing them in the loins of Adam and He [God] said, *And when thy Lord took from the Children of Adam, from their loins, their progeny and made them bear witness concerning themselves, "Am I not your Lord?"*

In Junayd's description above, we find a similar notion of a subset of humanity who were "chosen" for *walāyah*, given a differential physical, spiritual and intellectual constitution, and allowed to enjoy an existence with God that precedes the creation of other human beings.

While Junayd lived in Baghdad, his near contemporary in Khurasan, al-Ḥakīm al-Tirmidhī also spoke of a connection between the spiritual status of *walāyah* and the primordial covenant. When a student asked al-Ḥakīm al-Tirmidhī what the pact (*'aqd*) of *walāyah* was, he answered:

[...] God enters into *walāyah* with the prophets by transporting them from their carnal souls to the place of prophethood and by removal of the covering, and God enters into *walāyah* with this group of *awliyā'* by transporting them from their carnal souls to the place of *walāyah* with God and by removal of the covering. Thus, these have a covenant with God and those have a covenant with God [...]. The rest of mankind who have professed God's Oneness have a covenant based on belief in the one God (*'aqd al-tawḥīd*) which has been cast into their hearts from God's presence. The other two groups are drawn by means of their hearts to what is with God. [...] [T]he generality of the pious worshippers [...] are granted what God casts unto them in their earth, and thus these are men of earth, while the others are men of the celestial Throne; these are mean of the carnal soul, while those are men of sanctity.¹⁷

Although the specific connection to the primordial covenant described in Qur'an 7:172 is not found here, al-Tirmidhī does mention a general human covenant with God (here for His Oneness, rather than His lordship specifically). Again, those who enter into an additional covenant for *walāyah* are a subset of this group. The slightly older Sufi writer and *mufasssīr*, Sahl al-Tustarī (d. 283/896), also uses the Qur'anic verse regarding the primordial covenant (7:172) as a place to locate his discussion of the differential spiritual constitution of the *murīdīn* (Sufi seekers), who are made of light, and the ordinary people (*al-āmmah*).¹⁸

In some ways, the idea that an individual's spiritual destiny in life (as either as a Shiite disciple of the Imams, or as a Sufi) is somehow predetermined in this mythical event of covenant seems counterintuitive, especially given the universal and undifferentiated way in which the Qur'an indicates human beings participated in this covenant (God draws forth all the descendants of Adam and has them testify to His lordship simultaneously), and the similarly

17. As translated by B. Radtke and J. O'Kane in *The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism*, Curzon, 1996, p. 151-152. See also p. 143, n. 7.

18. See Sahl al-Tustarī's commentary on Qur'an 7:172 in his *Tafsīr al-Qur'ān* (accessed on altafsir.org).

universal nature of the *fiṭrah* into which all human beings are subsequently born. Yet we find this connection in both Shiite and Sufi sources, discussed in ways that are different enough in their details and terminology that the coincidence does not seem to be a case of direct borrowing. Interestingly, however, when we look at Sunni Qur'an commentary, particularly that of al-Ṭabarī, who collects some of the earliest exegetical traditions, we find a similarly predestinarian reading of 7:172 attributed to Ibn 'Abbās on the authority of Sa'īd b. Jubayr, whose wording is different enough to preclude direct borrowing, but also speaks of the differential physical constitution of two sets of human beings: the people of Paradise, who are made of a white, pure substance, and the people of the Fire made of a dark, base one.¹⁹ A similar *ḥadīth* is included even in the very early commentary of Muqātil b. Sulaymān, and similarly predestinarian traditions are found in the commentaries that al-Qurṭubī and Fakhr al-Dīn al-Rāzī offer on this verse. This suggests that Qur'an 7:172 may have been widely, and from an early date, associated for one reason or another with predestinarian perspectives and traditions regarding spiritual status in this world, and the Shiite and Sufi traditions are drawing independently upon this broader tradition of commentary, rather than from one another.

Knowledge as Foundation of Spiritual Hierarchy

We already noted above that one of the most significant bases for spiritual hierarchy among human beings in the Qur'an was a differential capacity for comprehending religious knowledge and discerning the signs of God. The Islamic tradition commonly spoke of religious knowledge (*'ilm*) as being acquired by individuals in one of two ways: either by transmission via persons or texts (*naql*) or through the human faculty for rational deduction or intellectual discernment (*'aql*). Yet the Qur'an itself hints of other ways in which human beings acquire spiritual knowledge that is independent of either of these two "sources." For example, the Qur'an speaks of the wisdom (*ḥikmah*) that God gives to those whom He wills,²⁰ and suggests that every human soul has the capacity to receive some form of basic divine inspiration (*ilhām*) that provides it with moral guidance.²¹ Both the Shiite and the Sufi traditions accepted the idea that certain individuals might receive knowledge, or a special capacity for discernment, directly from God in a way that transcended either *naqlī* or *'aqlī* ways of knowing.

19. Muḥammad b. Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-bayān 'an ta'wīl āy al-qur'ān* (15 vols.) Beirut: Dār al-Fikr, 1995, v. 6, pt. 9, p. 153-154.

20. Qur'an 2:269.

21. Qur'an 91:8.

In Twelver Shiism, it is widely known that the authority of the Imams is based on their superior religious knowledge. While this knowledge comes in large part from Prophetic teachings they claim were passed down exclusively through the line of Imams,²² Shiite tradition also suggests that the Imams received additional religious guidance and inspiration from God directly²³—sometimes even referring to this inspiration as *wahy*,²⁴ a term usually reserved in theological discourse (though not in the Qur'an itself) for revelation given to prophets specifically. It is less well-known, however, that Shiite *ḥadīth* collections also occasionally extend the possibility of extraordinary knowledge and guidance to the Imams' Shiite disciples as well, and in ways that are very similar to what we find in Sufi literature. Such direct knowledge from God was, again based on Qur'anic metaphors, and thus often associated with "light," with many Sufis authors describing it as "a light cast into the heart."²⁵

Firāsah

Shiite traditions also associate both the Imams and their followers with light, and particularly in relation to their capacity for religious knowledge and understanding. In one tradition involving the metaphor of light, the Imam invokes the term *firāsah*, which is sometimes associated with art of physiognomy, but also more broadly with the capacity for penetrating insight, particular with regard to religious matters:

Beware of the penetrating insight (*firāsah*) of the believer (*mu'min*),²⁶ for he sees through the light of God [...]. Verily God created the *mu'min* from His light and dyed him (*ṣabaghahu*) in His mercy (*raḥmatihī*) and took the primordial pact (*mīthāq*) of *walāyah* from him for us [...]. His father is light (*nūr*) and his mother is mercy (*raḥmah*) and he only observes through this light from which he was created.²⁷

This tradition may seem to be rather mythological in nature, and involves a number of important Shiite ideas, from the concept of *walāyah* to notions of a primordial father and mother, or a kind of spiritual capacity acquired

22. See, e.g., Kulaynī, *al-Kāfī*, v. 1, p. 278-283.

23. *Ibid.*, v. 1, p. 298-318.

24. See discussion in M. A. Amir-Moezzi, *Divine Guide In Early Shi'ism*, p. 72; M. Dakake, *Charismatic Community*, p. 108.

25. See, e.g., Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Iḥyā' 'ulūm al-dīn* (5 vols.). Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005, v. 1, p. 112, and v. 3, p. 33, and *Deliverance from Error (al-Munqidh min al-ḍalāl)*, trans. R. J. McCarthy, Fons Vitae reprint of edition by Twayne Publishers, 1980, p. 57.

26. The term *mu'min* in Shiite tradition usually refers specifically to Shiite believers.

27. *Baṣā'ir al-darajāt*, part II, b. 11, h. 1-3, p. 99-100. See also *al-Kāfī*, v. 1, p. 490-491, h. 53. Daylamī, al-Ḥasan b. Muḥammad, *Irshād al-qulūb* (2 vol.), Tehran: Dār al-Uswah, 1424AH, v. 1, p. 258-261.

through one's progenitors. Yet verbatim or nearly verbatim versions of this first sentence "Beware the penetrating insight (*firāsah*) of the believer..." appear by in many Sufi works as well. Perhaps the earliest of these is again al-Ḥakīm al-Tirmidhī who reports and expands upon this same tradition in his various works, but often associates this particular capacity for *firāsah* with 'Umar, an association that of course is not reflected in the Shiite tradition. Beyond al-Ḥakīm al-Tirmidhī, however, the tradition was clearly popular in Sufi works in general, and is cited multiple times in Abū Ḥamid al-Ghazālī's *Ihyā' 'ulūm al-dīn*; al-Qushayrī's *Risālah*; Ibn 'Arabī's *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*; Abū Ṭālib al-Makkī's *Qūt al-qulūb*; as well as in the Sufi *ṭabaqāt* works of Abū Nu'aym al-Iṣfahānī and al-Sulamī, and in Ibn al-Jawzī's biographical encyclopedia of pious and mystical figures. A further search, however, reveals that this *ḥadīth* was also attributed to the Prophet directly in a number of other sources as well, including al-Bukhārī's *al-Tārīkh al-kabīr* (although not in the *Ṣaḥīḥ*), al-Khaṭīb al-Baghdādī's *Tārīkh Baghdād*.

Both the Shiite and Sufi traditions that invoke this concept of *firāsah* regularly connect it with Qur'an 15:75, which reads: "Truly in that are signs for those who discern (*al-mutawassimīn*).” The term *mutawassimīn* is frequently glossed as *mutafarrisīn* (those possessing *firāsah*). Further examination, however, makes it clear that this is hardly an exclusively Shiite or Sufi tradition. Rather, when one examines classical commentaries on this verse, one finds that this gloss is found in every major work of *tafsīr* and almost always followed by the *ḥadīth* warning people about the "*firāsah*" of the believer. This can be found in both Sunni and Shiite works of *tafsīr*, including those of al-Ṭabarī, al-Zamakhsharī, al-Qurṭubī, Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Ibn Kathīr, and al-Ṭabrisī. Moreover there are good indications that this is a very early *tafsīr* gloss and tradition, since every *mufasssīr* who cites the tradition attributes it to the very early Qur'an commentator, Mujāhid (d. 103/722), and there is almost no variation in the wording of the tradition at all. Indeed it seems to be a very early tradition that has been well-preserved, and widely found throughout the classical *tafsīr* tradition—Sunni and Shiite, esoteric and exoteric. Despite the extraordinary claim that this tradition makes about those who can "see through the light of God," it seems to be authentically early and to have been faithfully transmitted.

Muḥaddath

As extraordinary as the tradition that claims that certain believers have the power to "see by the light of God" may seem, it is still a claim about a particularly acute faculty of perception, rather than about directly receiving of divine knowledge or inspiration. Moreover, it is widely found in Islamic works of different genres and religious perspectives, and is ultimately not so different from the well-known *ḥadīth qudsī* found in even the rigorous

Ṣaḥīḥ al-Bukhārī that asserts that a believer may reach, through both required and supererogatory devotions, a state whereby God is the “ear with which he hears and the eye with which he sees...”²⁸ A far more controversial term, and one that is directly related to claims of extra-prophetic divine inspiration, is *muḥaddath*, or literally, “the one who is spoken to.” Not only did the Twelver Shiite tradition use this term to describe their Imams as recipients of direct divine guidance and inspiration in numerous *akhbār*,²⁹ but it was also asserted in a number of Shiite traditions that the term was originally Qur’anic, having been part of verse 22:52. The verse in the official Qur’anic text reads: “And no messenger or prophet did We send before thee, but that when he had a longing, Satan would cast into his longing, whereupon God effaces what Satan cast.” According to a number of Twelver Shiite reports, the verse originally read: “And no messenger or prophet *or muḥaddath* did We send...”³⁰ In various Shiite traditions, the term *muḥaddath* was understood as a reference to ‘Alī and the rest of the Imams who “heard” revelation or inspiration, but unlike the prophets, did not see an angel, either in their sleep or while awake—thereby asserting that the Qur’an itself makes distinct reference to a category of recipients of divine revelation below the level of prophecy as such. Moreover, it could be understood as establishing an implicit hierarchy among the roles of messenger, prophet, and *muḥaddath*, as reflected by their order in the alternate version of the verse itself.³¹ However, we do find in a collection of *aḥādīth* attributed to the 8th Imam, ‘Alī al-Riḍā, a report where he identified his ideal disciple as one who is *muḥaddath*, a term he then glosses as “*mufahham*” (one who is made to understand).³² Although this is a singular tradition, it is significant because in this collection, ‘Alī al-Riḍā only mentions the term in relation his Shiite disciples, and does not connect it directly with the Imams; and it clearly suggests that Shiite disciples as well as the Imams may have access to an extraordinary form of divine guidance.

28. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, ch. 81, h. 38 (from K. *al-Riqāq*).

29. See, e.g., Kulaynī, *al-Kāfī*, v. 1, p. 325-327.

30. These traditions are found in Kulaynī, *al-Kāfī*, v. 1, p. 230-231; al-Ṣaffār al-Qummī, *Baṣā’ir al-darajāt*, v. 1, p. 110 (where the term is said to be a reference to ‘Alī and all the Imams); p. 116 (where it is said to refer ‘Alī specifically); p. 118 (where it is said to refer to al-Khiḍr and Dhū’l-Qarnayn, sacred figures in the Qur’an who are usually not considered prophets in the ordinary sense); p. 209, 212, and 216 (where it refers to the Imam’s receiving revelation audibly, but without seeing [the angel]); and p. 218 (where the term is said to apply both the ‘Alī and to Fāṭimah).

31. For further discussion, see E. Kohlberg’s classical article on this term, “The Term *Muḥaddath* in Twelver Shi’ism” in *Belief and Law in Imāmī Shi’ism*, UK: Variorum, 1991, v. V, p. 39-47, and M. A. Amir-Moezzi, *Divine Guide in Early Shi’ism*, p. 70.

32. Ibn Bābawayh, *Ma’āni’ l-akhbār* (2 vol. , with Persian translation), Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 1993, v. 1, p. 381. The term *muḥaddath* in relation to the Imams is also combined with the term *mufahham* in some versions of the tradition. See *al-Kāfī*, v. 1, p. 325-327.

The Sufi tradition includes many accounts of Sufi saints and adepts encountering the divine and being spoken to by God in dreams and visions. Some like al-Ḥallāj boldly claimed to be able to utter revelations and “*ḥadīth qudsī*” he had heard from God—claims that raised the alarm of many who heard him speak, even before his final claim of *anā’l-Ḥaqq* (I am the Truth), for which he was ostensibly executed.³³ Later Sufis, like Rūzbihān Baqlī and Abū Ḥamid al-Ghazālī would claim experiences that neared the definition of prophecy, and Ibn ‘Arabī claimed that his master work, the *al-Futūḥāt al-Makkiyyah* was written with divine inspiration. Rarely, however, do we see the term *muḥaddath* used in Sufi descriptions or self-descriptions of these experiences. One very notable exception to this is the Khurasanian mystic, al-Ḥakīm al-Tirmidhī, who repeatedly invokes the term *muḥaddath* to describe the form of “supernatural speech” received by the *awliyā’*. In *Sīrat al-awliyā’* he describes and defends this experience as tantamount to a one-third or one-half, or greater share of prophethood itself, despite the pious objection of his interlocutor.³⁴ The notion that certain experiences, notably veridical dreams, constituted some share of prophecy were widely found in mainstream Sunni ḥadīth traditions, although the shares were typically described as much smaller (1/46 or 1/70 are common). But al-Ḥakīm al-Tirmidhī’s use of this term is almost entirely unique in the Sufi tradition, despite the fact that he uses quite repeatedly in his works.³⁵ Outside his works, it is found only (to our knowledge) in the introduction of the biographical compendium of Sufi figures, *Ṭabaqāt al-ṣūfiyyah*, written by the 4th/10th century Sufi scholar, and fellow Khurasanian, Abū ‘Abd al-Raḥmān al-Sulamī.³⁶ It is interesting to note, however, that these few and rather extraordinary references to human beings as *muḥaddath* – spoken to by God – are all associated with Khurasanian figures, living in close temporal proximity to one another.

The Qur’anic verse (22:52) in which Shiite *akhbār* locate the addition of the term *muḥaddath* is widely understood to have come down to comfort the Prophet after the controversial event known as the incident of the “Satanic verses,” during which the Prophet was said to have uttered a validating statement about three Arabian goddesses worshipped by the pagan Quraysh in connection with a revelation found in Surah 53 (*al-Najm*). The purported Satanic verses incident is mentioned in some of the earliest sources, including

33. See L. Massignon, *Hallāj: Mystic and Martyr* (trans. H. Mason), Princeton: Princeton University Press, 1982, p. 80-81.

34. al-Ḥakīm al-Tirmidhī, *Sīrat al-awliyā’*, see translation in *Concept of Sainthood*, p. 113. For a fuller explanation given for this, and its connection to the concept of *firāsah*, see also p. 121, and the translators’ notes on p. 122.

35. See the excellent University of Michigan doctoral thesis, “The Social and Theoretical Dimensions of Sainthood in Early Islam: Al-Tirmidhī’s Gnoseology and the Foundations of Ṣūfī Social Praxis” by A. Palmer (under the direction of A. Knysh), 2015, p. 99, 173.

36. *Ibid.*, p. 172-173.

Ibn Ishāq's *al-Sīrah al-nabawiyyah* (but not in Ibn Hishām's later recension). It is also referenced in a number of early Qur'an commentaries related to the verses said to pertain to this incident, but is widely contested in later *tafsīr* sources, where its authenticity is challenged or rejected entirely. In the early 4th/10th century Shiite commentary of al-Qummī on Qur'an 22:52 we see that the Satanic verses incident is similarly rejected, but the *tafsīr* cites the verse with the "*muḥaddath*" addition, as it is in the Shiite *aḥādīth* cited above. Yet in the commentaries of the 5th/11th and 6th/12th century Shiite *mufasssīr*ūn, al-Ṭūsī and al-Ṭabrisī, there is both a rejection of the validity or historicity of the Satanic verses *sabab* for this verse (which certainly could not be acceptable under the very strongly conceived Twelver doctrine of the infallibility, or '*iṣmah*', of the Prophet and the Imams), and a complete absence of any discussion of the added phrase, *wa-lā muḥaddath* that we find in early Shiite *ḥadīth* sources.

When we examine the Sunni tradition of Qur'an commentary, however, we see traces of the association of the term *muḥaddath* (or the corresponding verb *ḥaddatha*) with this verse, sometimes as a gloss on the preceding term *nabī*, or else used to suggest that the Prophet's utterance of the "Satanic verses" came in the course of what he thought was inspired speech, but not in the context of his recitation of the Qur'an proper. For example, in his *tafsīr*, al-Ṭabarī includes the term in what he identifies as the "*ta'wīl*" of this verse, saying:

The *ta'wīl* of this speech (*kalām*) is: "And God has not sent, O Muhammad, before you a messenger to any community, nor a prophet *spoken to* (*muḥaddath*), without being sent as a messenger (*laysa bi-mursal*), except that when he had a longing...."³⁷ (emphasis mine).

This may indicate that at some point there was confusion about the actual revealed form (*tanzīl*) and its interpretation (*ta'wīl*) including glosses on the part of various transmitters of this tradition. But interestingly when we turn to the later commentary of the Andalusian *mufasssīr*, al-Qurṭubī, we find one report indicating that Ibn 'Abbās also recited the verse with the addition of the phrase *wa-lā muḥaddath*.³⁸ This cannot be a simple error (mistaking a gloss for the actual *tanzīl* of the verse), however, since it is followed by Ibn 'Abbās giving the example of 'Umar having been able to foresee miraculously an impending disaster for one of the early Islamic armies and to warn them in time—the same example given by al-Ḥakīm al-Tirmidhī as an example in his discussion of the term in *Sīrat al-awliyā'*, and one that some scholars consider

37. al-Ṭabarī, *Jāmi' al-bayān 'an tāwīl āy al-qur'ān* (15 vol.), Beirut: Dār al-Fikr, 1995, v. 10, pt. 17, p. 249.

38. al-Qurṭubī, *Tafsīr al-Qurṭubī* (10 vol.), Cairo, Maktabat al-Imān, n. d., v. 7, p. 127-128.

to have emerged quite early.³⁹ Here again, as with the term *firāsah* and the traditions associated with it, we find that what might seem to be an extremist Shiite tradition or Sufi hyperbole, seems to have an early, non-Shiite and non-Sufi origin in the early Islamic tradition—one that does not make it into the canonical sources of Sunni ḥadīth, and thus whose authenticity cannot be fully accepted by the later Sunni tradition, but one whose traces can still be found in the less rigorously vetted tradition of Qur'an commentary.

Awliyā' Allāh

As is well-known, both Shiites and Sufis employ the terminology of *walāyah/walī/awliyā'* to speak about the elevated spiritual station of their authorities and spiritually realised luminaries, as well as of their disciples and adepts. The extraordinary spiritual gifts that the *awliyā'* in both traditions are said to enjoy – from divinely granted knowledge and inspiration, as discussed in part above, to miracles and favors (*karāmāt*) – often led to charges that such individuals were being presented on a par with the prophets, despite the many treatises and discussions found in Shiite and especially Sufi works clearly delineating the ways in which the inspiration and favours given to the saints were (technically) inferior to the revelation and miracles given to the prophets. In the writing of some Sufis, such as Rūzbihān Baqlī and Ibn 'Arabī, (and even to some extent Abū Ḥāmid al-Ghazālī) the hierarchical distinction between the two was sometimes blurred or ambiguous in some fashion, which could only have raised greater suspicion by those concerned to rigorously defend the doctrine that prophethood had come to an end with the Prophet Muhammad. But the term *awliyā' Allāh*, of course is a Qur'anic one, and in the Qur'an they are clearly described as individuals of spiritual distinction, particularly in Qur'an 10:62, where it said they experience no fear or sadness.

If we examine the broader tradition of Qur'an commentary on 10:62, the only verse where the exact phrase "*awliyā' Allāh*" occurs, we find a series of traditions about the *awliyā'* that describes their spiritual station and gifts in quite extraordinary fashion. These traditions reference the *walī*'s palpable spiritual presence, his association with light, and the fact that he rivals or exceeds the spiritual station of even the pre-Muhammadan prophets on the Day of Resurrection and Judgment. Again, while these assertions may seem like the kinds of "exaggerated" claims for which Shiite and Sufi thought are sometimes criticised, these traditions are found consistently in all major commentaries, are often directly attributed to the Prophet Muhammad, and are transmitted with little variation between different *tafāsīr*. One common

39. See Ch. Robinson, "Prophecy and Holy Men in Early Islam", in *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Middle Ages: Essays on the Contribution of Peter Brown*, (ed. J. Howard-Johnston and P. Hayward), Oxford: Oxford University Press, 1999, p. 258.

tradition indicates that the outward sign of the *awliyā'* *Allāh* is that when one sees them, one instantly remembers God.⁴⁰ Their faces in another widely quoted tradition are described as radiant like light,⁴¹ and they are widely said to enjoy a relationship of mutual love with God.⁴² At the same time, and despite these gifts, however, the *awliyā'* *Allāh* are said to have been singled out for particularly rigorous spiritual trials and suffering. In his commentary on 6:125, Fakhr al-Dīn al-Rāzī reports: "God favours with suffering the prophets, then the *awliyā'*, then those like them, and those like them (*amthal fa-amthal*)."⁴³ While al-Rāzī is not an early source, we should note that we find very similar assertions about the suffering of the *awliyā'* attributed to the Shiite Imams regarding their Shiite disciples. A series of Shiite traditions tells us that the "most tried" individuals in this world are the prophets, the *awṣiyā'* [that is, the Imams] and the *awliyā'* or the *mu'minūn*; and that the adversity experienced by the Shiite believers was directly proportional to their degree of faith.⁴⁴ Perhaps not surprisingly, we find the martyred Sufi ecstatic al-Ḥallāj reciting a very similar ḥadīth from the Prophet Muhammad: "The men who have suffered the most have been the prophets; after them, the *ṣiddiqūn*; next, their likes and others like them..."⁴⁵

Perhaps most surprising however, especially given the concern over keeping the categories of prophet and *walī* distinct, is a tradition widely found in various Qur'anic commentaries that indicates that the martyrs and even the pre-Muhammadan prophets will envy that status of the *awliyā'* on the Day of Judgment. The ḥadīth attributed to the Prophet Muhammad reads: "Verily among the servants of God are servants who are not prophets or martyrs/witnesses (*shuhadā'*) whom the prophet and the martyrs/witnesses will envy (*yaghbiṭuhum*) on the Day of Resurrection on account of their status with God."⁴⁶ A nearly identical tradition is found in early Shiite ḥadīth collections,⁴⁷ along with another tradition attributed to the sixth Imam, Ja'far al-Šādiq which declares the Shiites to be the "nearest group to the Throne of God after the Imams themselves,"⁴⁸ which seems to convey the same idea

40. al-Ṭabarī, *Jāmi' al-bayān*, v. 7, pt. 11, p. 170; al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf*, v. 2, p. 342-343; al-Qurṭubī, *Tafsīr*, v. 5, p. 313; Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-karīm*, v. 2, p. 556.

41. al-Ṭabarī, *Jāmi' al-bayān*, v. 7, pt. 11, p. 171-172; al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf*, v. 2, p. 342-343; al-Qurṭubī, *Tafsīr*, v. 5, p. 313-314; Ibn Kathīr, *Tafsīr*, v. 2, p. 556.

42. al-Ṭabarī, *Jāmi' al-bayān* v. 7, pt. 11, p. 171-172; al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf*, v. 2, p. 342-343; al-Qurṭubī, *Tafsīr*, v. 5, p. 313-314; Ibn Kathīr, *Tafsīr*, v. 2, p. 556.

43. Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Tafsīr al-kabīr* (accessed at altafsir.org).

44. See, in general, *al-Kāfī*, v. 2, p. 250-256.

45. As quoted and translated in L. Massignon, *Hallaj: Mystic and Martyr*, p. 54.

46. al-Ṭabarī, *Jāmi' al-bayān*, v. 7, pt. 11, p. 171-172; al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf*, v. 2, p. 342-343; al-Qurṭubī, *Tafsīr*, v. 5, p. 313-314; Ibn Kathīr, *Tafsīr*, v. 2, p. 556.

47. al-Barqī, *Maḥāsīn*, p. 138, h. 175-176; *Faḍā'il al-shī'ah*, p. 68.

48. al-Barqī, *Maḥāsīn*, p. 181-182, esp. h. 177.

that the Shiites would precede the prophets (at least the pre-Muhammadan prophets) in standing on the Last Day. Al-Ḥakīm al-Tirmidhī cites the same tradition in ‘ilm *al-awliyā*,⁴⁹ and in his work on the early Sufi milieu in which al-Ḥallāj lived, Louis Massignon is likely making a reference to this tradition when he mentions the ḥadīth *al-ghibṭah* as an early Sufi tradition related to the debate over the relative spiritual hierarchy between the prophets and the saints.⁵⁰

Conclusion

In this article, I have attempted to present a brief examination of the textual connections and possible origins of some traditions found commonly in both Shiite and Sufi literature regarding the existence of a Muslim spiritual elite. The idea that there is a divinely “chosen” spiritual elite (*khawāṣṣ*) among the members of the Muslim community, or that some people have unique and more consequential spiritual gifts and destinies than others has often been resisted in mainstream Sunnism, which prefers to locate intellectual and spiritual authority in transmitted texts, or for some in the purely rational pursuits of *fiqh* and *kalām*, and by extension in those who were capable of mastering these fields. Those Shiite and Sufi traditions that posited the divinely elected status of their members, that asserted that they received knowledge from God Himself, rather than from transmitted texts and scholarly authorities, that associated this knowledge with spiritual “light”, and awarded the recipients a status that rivaled or surpassed the pre-Muhammadan prophets, could easily be dismissed as the exaggerated imaginings of a few. One might attribute them to the *ghulāt* tendencies of some early Kufan Shiites, to undercurrents of gnostic or Manichean thought, or else to Sufi pious hyperbole. I hope, however, to have shown that at least some of these traditions are in fact deeply rooted in Qur’anic concepts and terminology, and stem from what seem to be quite early and well-preserved strands of exegetical tradition and commentary found throughout the Sunni *tafsīr* genre (even if they are not as widely represented in the most canonical collections of Sunni *aḥādīth*). Moreover, these tradition do not betray clear connections with Shi’ite *ghulāt* trends in Kufa, but rather have, in some cases, apparently early roots either in the Hijazi school of Qur’anic commentary (with traditions attributed to Ibn ‘Abbās, Sa’īd b. Jubayr, and Abū Sa’īd al-Khudrī), or in the religious and intellectual milieus of 3rd-5th/9th-11th century Baghdad and Khurasan where the early consolidation of the Twelver Shiite and Sunni doctrinal positions were being defined and refined in light of new standards regarding the authenticity and reliability of

49. See A. Palmer, *op. cit.*, p. 65.

50. L. Massignon, *Hallaj: Martyr and Mystic*, p. 57.

ḥadīth, and against the backdrop of very active mystical and Sufi cultures and seminal thinkers in those same regions. Given the early, diverse, and authoritative sources for some key ideas and traditions associated with the idea of an Islamic spiritual elite, and their apparent rootedness in Qur'anic terminology and exegesis, this concept as developed along ultimately different lines in the Shiism and Sufism, cannot be dismissed simply as the heretical adaptation of foreign religious ideas, or the baseless imaginings of the Kufan *ghulāt* or of Sufi ecstasies, but must be appreciated as an authentic and indigenous set of ideas that developed from very early streams of Islamic thought.

A PRELIMINARY STUDY ON THE SIGNIFICANCE OF *QADĀ'* AND *QADAR* IN THE EIGHTH CHAPTER OF AL-KIRMĀNĪ'S *KITĀB AL-RİYĀḌ*

Maria DE CILLIS

The Institute of Ismaili Studies

The notion of divine predestination, to which the Qur'an refers with two terms, *qadā'* and *qadar* (decree and destiny), is a theme of central importance to any philosophy of religion, and to Islam in particular. A fundamental creed for Muslims, it was a contentious and much discussed topic in classical Islamic thought. Numerous theoretical positions on this subject emerged and developed from the 4th AH/10th CE century across the Muslim lands: within Sunni Islam this theological debate mainly saw the speculative schools of the Mu'tazilites and the Ash'arites taking opposite views.¹ The conventional

1. Generally speaking, the Mu'tazilites focused on defending God's justice and propounded that humans are able with or without divine revelation to distinguish between good and evil because of the intrinsic rightness or wrongness of actions. They are capable of choosing freely in which way to act and are consequently responsible for their actions which will accordingly earn them rewards or punishment in the hereafter. In contrast, the Ash'arites mainly sustained a predestinarian view. They underscored the omnipotence of God by identifying Him as the creator of all actions including those of humans. What God creates is so intrinsically and necessarily just that God cannot be accused of punishing man unjustly for any of the 'evil' actions He has created for man. For a general overview on these themes see Abū'l-Ḥasan al-Ash'arī, *Maqālāt al-Islāmīyyīn wa ikhtilāf al-Muṣallīn*, ed. H. Ritter (Istanbul, 1929-30), republished (Wiesbaden, 1980), p. 291; idem, ed. R. J. McCarthy, *The Theology of al-Ash'arī: the Arabic texts of al-Ash'arī's Kitāb al-Luma' and Risāla Istiḥṣān al-khawḍ fī 'ilm al-kalām* (Beirut, 1953); Muḥammad ibn al-Ḥasan Ibn Fūrak, *Mujarrad Maqālāt al-Shaykh Abī al-Ḥasan al-Ash'arī: Exposé de la doctrine d'al-Ash'arī*, tr. and ed. D. Gimaret (Beirut, 1987), particularly p. 132-133; G. C. Anawati and L. Gardet, *Introduction à la théologie musulmane* (Paris, 1970); M. Fakhry, 'Some Paradoxical Implications of the Mu'tazilite View of Free Will', *The Muslim World* 43 (1953), p. 95-109; R. M. Frank, 'Several Fundamental Assumptions of the Baṣra School of the Mu'tazila', *Studia Islamica* 33 (1971), p. 5-18; idem, 'The Structure of Created Causality according to al-Ash'arī. An Analysis of the *Kitāb al-luma'*', *Studia Islamica* 25 (1966), p. 13-75; D. Gimaret, 'Théories de l'acte humain dans l'école hanbalite', *Bulletin des Études Orientales* 29 (1977), p. 157-178. We have investigated these topics in our *Free Will and Predestination in Islamic Thought*:

Isma'ili stance on the issue also dates back to the same century, the early Fatimid period of Isma'ili history,² and has been linked to a question of great doctrinal significance such as the lawfulness of renouncing the prescriptions of the Islamic law (*sharī'a*), particularly those relative to religious obligations and forms of worship.³ Shi'i theological and philosophical speculations on divine predestination were voiced, *inter alia*, by some of the most prominent Fatimid Ismaili *dā'īs*, Muḥammad ibn Aḥmad al-Nasafī (d. 331/942), Abū Ḥatīm Aḥmad ibn Ḥamdān al-Rāzī (d. 322/934), Abū Ya'qūb Ishāq ibn Aḥmad al-Sijistānī (d. c. 361/971) and Ḥamid al-Dīn al-Kirmānī (d. after 411/1021) who produced meticulous analyses of the terms *qaḍā'* and *qadar* in an attempt to reconcile the terms' meanings with their respective views on the Ismaili spiritual and material hierarchies.⁴ For these learned men, strictly connected to the topic of the hierarchical succession was the question regarding which one between *qaḍā'* and *qadar* should be identified with the Antecedent (*sābiq*), which with the Follower (*tālī*), which with the Universal Intellect

Theoretical Compromises in the Works of Avicenna, al-Ghazālī and Ibn 'Arabī, (London – New York, 2014).

2. The Isma'ili distinction between the external, or literal (*zāhir*), and the hidden or esoteric (*bāṭin*) dimensions of religion and the belief that no ordinary man can access the religious truths (*ḥaqā'iq*) concealed in the *bāṭin* to which the secret of divine predestination (*sirr al-qadar*) pertains, makes it necessary for the believer to confide in the infallible (*ma'ṣūm*) authorities and their exclusive ability to understand and unveil the real meaning of the Qur'an. Despite being endowed with *liberum arbitrium*, the majority of Isma'ili authors of the Fatimid era also believed that humans lack understanding of the Qur'anic truths which makes their freedom insufficient to guarantee their salvation. In order to attain ultimate redemption, men's knowledge necessitates the guidance of divinely-appointed authoritative teachers — the prophet, his legatee (*waṣī*), the rightful imam of the time and the whole chain of religious dignitaries such as the *ḥujjas* and the *dā'īs*. With regard to the idea of divine predestination vs human free-will in early Imami texts there emerged a preference for an intermediate position between the notions of pure constraint (*jabr*) and empowerment (*qadar*). This is attested to by a *ḥadīth* reported by Imam Ja'far-al-Šādiq (d. 148/765): '*lā jabr wa lā tafwīd wa lākin amr bayn amrayn*' (neither complete constraint nor complete freedom but something in between). Similar "midway" views, rejecting both *jabr* and *qadar*, were expounded by al-Qāḍī Nu'mān (d. 364/974), culminating in the writings of Nāṣir-e Khusrāw (d. after 465/1072). See F. Daftary and F. M. Hunzai, 'Free Will in Ismaili Shi'ism', in *Encyclopaedia Iranica*, vol. X, fasc. 2, p. 202-205.
3. W. A. Ivanow, 'An Early Controversy in Ismailism' in *Studies in Early Persian Ismailism* (Bombay, 1955), p. 107.
4. Al-Kirmānī summarizes and comments on these scholars' views in the eighth chapter of his *Kitāb al-riyāḍ*. The full title of the work is: *Kitāb al-riyāḍ fi'l-ḥukm bayn al-šādayn: šāḥib al-iṣlāḥ wa-šāḥib al-nuṣra* (*The Book of the Meadows in Judgment in between the two [books with the letter] šād: the author of al-Iṣlāḥ and the author of al-Nuṣra*). General references to the *Kitāb al-riyāḍ* are from ed. 'Arif Tāmir (Beirut, 1960). Extracts from chapter 8 are from the Arabic text in the forthcoming edition by F. M. Hunzai and H. Landolt. Henceforth *Riyāḍ* (HL). I am sincerely grateful to them for having granted access to their material.

(*al-'aql al-kullī*) which with the Universal Soul (*al-naḥs al-kullī*),⁵ which with the enunciator-prophet (*nāṭiq*) and which with the imam (*asās*). Such associations had important theoretical repercussions especially if linked: i) with the nature of the divine command (*amr*) or the divine Word (*kalima*) and their debated nature as intermediate entities between God and the first originated being (i.e. the first Intellect), and ii) with the attitude, seemingly emerging in some Shi'i groups, of attributing precedence to the imam (and his esoteric reading of the Qur'an) rather than to the Prophet (and the literal/exoteric facet of the Scripture conveyed in his legislated *sharī'a*).⁶ These issues surface, more or less directly, in many of the debates on *qaḍā'* and *qadar* which are recounted in al-Kirmānī's *Kitāb al-riyāḍ*,⁷ particularly in the eighth chapter, and it is these questions upon which the present paper focuses its analysis.

During the last year of the reign of the Fatimid imam-caliph al-Ḥākim bi-amr Allāh (r. 386/996-411/1021), al-Kirmānī operated as a chief *dā'ī* in Cairo where he was summoned to eradicate the proto-Druze movement and its reincarnationist assumptions that looked to the imam as an embodied God.⁸ Thereupon, al-Kirmānī felt also compelled to solve an earlier contro-

5. These identifications appear to be rooted in early Isma'ili cosmological accounts which had not yet been affected by the revisited Neoplatonic ideas introduced into Islam by al-Farābī. P. E. Walker has highlighted that the terms *sābiq* and *tālī*, used by al-Nasafī and al-Sijistānī to identify the Universal Intellect and the Universal Soul respectively, are terms which did not feature in the Arabic Neoplatonic texts translated from Greek or Syriac. These were often indicated with terms like *'aql* (corresponding to the Greek *nous*) and *naḥs* (corresponding to the Greek *psyche*). See P. E. Walker, *The Wellsprings of Wisdom: A Study of Abu Ya'qub al-Sijistānī's Kitāb al-yanābī'*, including a Complete English Translation with Commentary and Notes on the Arabic Text (Salt Lake City, 1994), p. 115-116.
6. Particularly, enmeshed with the last question is the general Shi'i emphasis on *walāya* as well as the unanimous Shi'i preoccupation of demonstrating the complementarity of *nubuwwa* (prophethood) and *walāya*, of scriptural *tāwīl* and *tanzīl*. On *walāya* see H. Landolt, *Encyclopaedia of Religion*, vol. 15, p. 316-323. On the Imami reading of *walāya* see M. A. Amir-Moezzi, *The Spirituality of Shi'i Islam* (London, 2011), p. 231-275; P. E. Walker, 'wilāya', in *Shi'ism, EI2*, vol. 10, p. 208-209.
7. According to E. W. Lane Arabic-English Lexicon, p. 1186, *riyāḍ* (root: r-y-d) can generally be translated as meadows. When linked to some prophetic sayings the word is understood to refer to the meadows [as a synonym for *rawḍa*] of Paradise. The second form verb, *rawwada*, on the other hand, conveys the meaning of both physical and mental training and exercising (I am grateful to Russell Harris for having pointed out this multiplicity of meanings). It is arguable that al-Kirmānī used *riyāḍ* in the title of his work as a word-play to emphasise the mental dialectics applied in judging al-Nasafī's, al-Rāzī's and al-Sijistānī's positions.
8. Al-Kirmānī's *Risālat mabāsīm al-bishārāt* is possibly his first treatise written against the *Ghulāt* or exaggerationist views; it can be dated to between 405/1014-1015. See J. van Ess, 'Biobibliographische Notizen zur islamischen Theologie', *Die Welt des Orients* 9 (1977-78), p. 256-257. On the problems related to the assumed divinity of al-Ḥākim see D. De Smet, 'Le Kitāb *rāḥat al-'aql* de Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī et la cosmologie Ismaélienne à l'époque Fatimide', *Acta Orientalia Belgica* 7 (1992), p. 86, n. 24; F. M. Hunzai, 'The Concept of Tawḥīd in the Thought of Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī', PhD Thesis (Montreal, 1986), p. 92-96.

versy concerning main doctrinal issues which had erupted within the Iranian school of Isma'ili thought involving three of its major representatives: al-Nasafi, al-Razi, and al-Sijistani. The controversy originated following the dissemination of al-Nasafi's *Kitāb al-maḥṣūl* (the 'Result'), a *summa* of Isma'ili doctrines which, no longer extant, seems to have imported into Isma'ili cosmology a pre-Fārābian version of Neoplatonism.⁹ Among the first to voice his criticism of this seminal work was al-Razi in his *Kitāb al-iṣlāḥ* (the 'Correction'). As a counterargument to al-Razi's condemnation of al-Nasafi's shortcomings, the latter's pupil, al-Sijistani, penned his *Kitāb al-nuṣra* (the 'Support'), a similarly lost work which has survived in excerpts. Al-Kirmānī composed the *Kitāb al-riyāḍ* not with intent of denigrating the teachings of his fellow *dā'īs* en masse but rather, with the view of 'updating' them according to what he believed to be the latest 'scientific' findings.¹⁰

The *Kitāb al-riyāḍ* is divided into 10 chapters (s. *bāb*) each of which is further subdivided into several sections (s. *faṣl*). The book focuses on issues relative to the nature of the Soul, that of the first intellect and prime matter, whether human souls are a part or a trace of the Universal Soul, on what basis it can be stated that the human being is a fruit of this world, the relationship of movement and stasis to matter and form, the constitution of this world, and the nature of Adam's prophethood as well as a final chapter dedicated to rectifying the major doctrinal issues on divine unity and on the originated being (i.e. the Intellect) which were overlooked by al-Razi.¹¹ The eighth chapter of the *Riyāḍ* focuses on the topics of *qaḍā'* and *qadar* and contains the longest extracts from the *Iṣlāḥ* and the *Nuṣra*. Al-Kirmānī compares, criticises and supplements with his own opinions al-Razi's and al-Sijistani's postures on the issue of 'divine decree and destiny'.

Despite being almost certainly synonyms, in the Qur'an the terms *qaḍā'* and *qadar* are differentiated. *Qaḍā'* is used to indicate a measure, a judgment and a decision. *Qaḍā'* generally signifies a perfect and specific divine plan which is predetermined by God outside time, determining all things and events.¹² Conversely, *qadar* is often translated as, and identified with, fate or

9. Al-Nasafi's *Kitāb al-maḥṣūl*, probably written around 300/912, survives in excerpts in al-Razi's *Kitāb al-iṣlāḥ* and al-Kirmānī's *Kitāb al-riyāḍ*. See P. E. Walker, *Early Philosophical Shiism. The Ismaili Neoplatonism of Abū Ya'qūb al-Sijistani* (Cambridge, 1993), p. 57-55; F. Daftary, *The Ismā'īlīs, Their History and Doctrines* (Cambridge, 2007), p. 223-234; idem, *Ismaili Literature: A Bibliography of Sources and Studies* (London, 2004), p. 13, 29, 125.

10. I. K. Poonawala, 'An Early Doctrinal Controversy in the Iranian School of Isma'ili Thought and its Implications', *Journal of Persianate Studies* 5 (2012), p. 17-34; see also Poonawala's Introduction to al-Sijistani's *Kitāb al-maqālīd al-malakūtiyya* (Tunis, 2011). Henceforth, Introduction.

11. P. E. Walker, *Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī: Ismaili Thought in the Age of al-Ḥākim* (London – New York, 1999), p. 44.

12. See 'Abd al-Qāhir Jurjānī, *Kitāb al-Ta'rīfāt*, ed. Flügel (Leipzig, 1845).

destiny; it is perceived as having a direct effect on all originated beings upon which it operates in time. In the Qur'an it appears mostly in the verbal form of *qaddara* with the meaning of determining something according to a specific measure.¹³

The opening *faṣl* of the eighth chapter in the *Riyāḍ* focuses on al-Rāzī's borrowing from the above meanings and applying these, through examples derived from the sartorial domain, to elements of his doctrine. More specifically, in al-Kirmānī's work, Abū Ḥatīm initially condemns al-Nasaḥī's idea [supposedly expressed in his *Maḥṣūl*] that *qaḍā'* signifies the Antecedent whilst *qadar* signifies the Follower. Al-Nasaḥī's significations of *qaḍā'* and *qadar* as respectively the Antecedent and the Follower – ideas which are later adopted by al-Sijistānī – seem to have stemmed from the question of creation and determination which was discussed in the treatise, discovered by Samuel M. Stern, authored by Abū 'Isā al-Murshid, a Fatimid *dā'ī* who was active during the reign of the Fatimid caliph al-Mu'izz (r. 341/953-365/975).¹⁴ The treatise, which is proof of an older cosmology, deals with the cosmogonic myth in which through His will and wish (*irāda wa mashī'a*), God is said to have created a light and by it a creature (*wa-khalaqa min dhālika al-nūri khalq^{an}*). Through the existentiating command *kun*, rather, through the two letters, *kāf* and *nūn* [forming the imperative *kun*] God brought all things into being. Then through the [letters] *wāw* and *yā'* the name acquired its feminine form (*Kūnī*).¹⁵ Successively, according to the treatise, the Command of God (*amr*) ordered *Kūnī* to create for herself and out of her light a male assistant named *Qadar*. *Kūnī* and *Qadar* are perceived as the first two principles or roots (*aṣlān*, s. *aṣl*) of creation.¹⁶ Through *Kūnī* God brought all entities into being (*kawwana*), including spiritual and physical entities, whilst through *Qadar* He determined (*qaddara*) them.¹⁷

13. L. Gardet, '*al-Qaḍā' wa'l-qadar*' in *Encyclopaedia Islamica* 2nd edition, vol. IV, p. 365-367.

14. On this treatise and its translation into English see S. M. Stern, 'The Earliest Cosmological Doctrines of Ismā'īlism', in *Studies in Early Ismā'īlism* (Jerusalem and Leiden, 1983), p. 3-29.

15. As in Q. 21:69. See P. E. Walker, *The Wellsprings of Wisdom*, p. 125.

16. From the higher letters (*al-ḥurūf al-'ulwiyya*) namely, the seven consonantal letters forming the pair *Kūnī-Qadar* – also identified as the archetypes of the seven *nātiqs* and their messages – all other letters, the names formed by the latter as well as all named beings emerged. See F. Daftary, *Ismaili Literature*, p. 20. For a thorough discussion on the heavenly letters in al-Sijistānī see H. Halm *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismā'īliya. Eine Studie zur islamischen Gnosis* (Wiesbaden, 1978), p. 53-74. On *Kūnī* and *Qadar* see *ibid.*, p. 53-127.

17. S. M. Stern, 'The Earliest Cosmological Doctrines', p. 7-8 (Arabic text); on the soteriological significance of this myth see F. Daftary, *Ismaili Literature*, p. 20. On *Kūnī* and *Qadar* see H. Halm, *Kosmologie*, p. 53-127.

The Isma‘ili *dā‘īs* found it necessary to combine elements from this myth with more current scientific and philosophical sources. This could explain, among other adaptations, why the term *Kūnī* from the myth is replaced by the Quranic word *qaḍā’* in their discussions, at least as these are recalled in the *Riyāḍ*.

The problematic signification of the Antecedent (*Sābiq*) and the Follower (*Tālī*).

The first *faṣl* of the *Riyāḍ* opens with the opinion of the author of the *Iṣlāḥ*:

The author of the *Iṣlāḥ* said:

As for [al-Nasafī’s] saying that ‘the *qaḍā’* signifies the Antecedent (*sābiq*) and that the *qadar* signifies the Follower (*tālī*)’, it is an error (*khaṭa’*) because the *qadar* is before the *qaḍā’* just as the Antecedent is before the Follower. It is not permissible to apply the *qaḍā’* which is after the *qadar* to the Antecedent which is what comes before the Follower. *Qadar* and *qaḍā’* are two words whose meaning is well-known from the speech [of God] (*kalām*). Thus, *qadar* means the estimation/measuring (*taqdīr*) whilst *qaḍā’* means the decision (*tafṣīl*).¹⁸ There is no decision except after estimation, [as] the first comes before the second and not after it. The proofs of this matter in the Book of God are: ‘The matter about which you both enquire has been decided (*quḍiyā*).’ [Q 12:41]. That is, [the matter] has been decided and finished. He [also] said: ‘Then, when the prayer has been decreed (*quḍiyat*) [Q 62:10] that is, it has been finished.’¹⁹ Thus the *qadar* is like the cloth which the tailor (*khayyāl*) estimates. That is, he can estimate it before deciding it. Once he decides it, he finishes it and it is over, there can neither be increase in it nor decrease [from it]. This is an analogy of the *qaḍā’* and the *qadar*.²⁰

In criticising al-Nasafī, al-Rāzī firstly simply explains that the *qadar* comes before the *qaḍā’* just as the Antecedent comes before the Follower, however he never explicitly identifies the *qadar* as the Antecedent-*qua*-Antecedent or the *qaḍā’* as the Follower-*qua*-Follower. He merely outlines their reciprocal positions which see the *qaḍā’* coming after the *qadar*, just as the Follower comes

18. W. A. Ivanow has translated *taqdīr* as ‘making something possible’ and *tafṣīl* as ‘separation, cutting off’. See W. A. Ivanow, ‘An Early Controversy’, p. 108.

19. Cf. Abū Ḥatīm al-Rāzī, *Kitāb al-iṣlāḥ*, ed. Ḥasan Mīnūchihr and Mehdī Muḥaqqiq (Tehran, 2004), p. 45-46. (Henceforth, *Iṣlāḥ*). In the same text al-Rāzī quotes other Qur’anic verses to corroborate the above ideas: ‘And then Satan will say when the matter is decided (*lammā quḍiyā al-amr*)’ (Q. 14:22). This is used to explain that everything has been decided upon (*kullu shay’ⁱⁿ quḍiyā*) and separated (*faragha*) through this decision just as the people of Paradise are separated from the People of Fire. Another verse is: ‘We decreed (*qadaynā*) to the Children of Israel’ (Q. 17:4) and, al-Rāzī explains, the term *qadaynā* refers to something that has been sealed (*khut-ima*) and decided upon (*umḍiyā*). Ibid., p. 46.

20. Al-Kirmānī, *Riyāḍ* (HL), p. 123.

after the Antecedent. His argument develops as he compares the *qaḍā'* to a cloth which the tailor produces by making a garment according to his estimation; it is the mental action of estimation (*taqdīr*), al-Rāzī believes, which allows a tailor to judge to what extent changes can be made to a cloth (here identified with the *qadar*). Should the tailor make a final decision and render the cloth a made-to-measure finished garment (i.e. the result of a final decision: *tafṣīl*) without having estimated it beforehand, this would result in the cloth being either too loose or too tight. Al-Rāzī then believes that the *qadar* precedes the *qaḍā'* because only after estimation (*taqdīr*) it is feasible to take a final decision (*tafṣīl*), i.e. to produce a fitted garment.²¹

Following these claims, al-Kirmānī introduces al-Sijistānī's counterargument seemingly to be directed against a specific passage in the *Iṣlāḥ* which, however, al-Kirmānī fails to have included in this section of the *Riyāḍ*. This passage reads as follows:

The *qaḍā'* is the decision from the Follower, and the Follower is the estimation/measuring (*taqdīr*), and from it there occurs the decision. This is corroborated from all things, including all of the existents, through knowledge and *qadar*. And when its actualisation becomes manifest, in matter and form, this is the *qaḍā'* and no alteration or change are in it: it is irresistible (*lā maradda lahu*). This is because He has decreed it (*qaddarahā*) through His command, which is the Antecedent (*bi-amrihi alladhī al-sābiq*), and then has set it forth (or arranged in particular measures) (*fassalahā*) through His *qadar* which is the Follower. So the estimation/measuring (*taqdīr*) is from the Antecedent and the decision (*tafṣīl*) is from the Follower [...] For through the Antecedent, who as we have said, is God's *amr*, comes the *qadar* and from it proceeds the power (*qudra*) which is His Word (*kalimatuḥu*) which is His *amr* that He utters: 'Verily We created everything by the *qadar* (*innā kulla shay'in khalaqnāhu bi-qadar*)' [Q 54:49].²² The *qadar* follows the command because it is by the command (*bi'l-amr*). And the *qaḍā'* follows the *qadar* because it is by the *qadar* (*bi'l-qadar*). The *amr* is neither the *qadar* nor the *qaḍā'* (*al-amr laysa huwa qadar^{an} wa lā qaḍā'^{an}*). Rather it is by it that the *qadar* and *qaḍā'* exist. It is superior (*a'lā*) to *qadar* and to *qaḍā'*. For it is said 'God has decreed (*qaddara*) everything by the *amr*' and not '[He] commanded (*āmara*) everything by the *qadar*'. This is your proof that the *amr* is above (*fawqa*) the *qadar* and that the *qadar* is above the *qaḍā'*.²³

21. Al-Kirmānī, *ibid.*, p. 123-124.

22. Another possible translation would be: 'from it proceeds the power (*qudra*) which is His Word (*kalimatuḥu*) which is His *amr* as in His words: 'Verily We created everything by the *qadar* (*innā kulla shay'in khalaqnāhu bi-qadar*)' [Q 54:49]'.
23. Al-Rāzī, *Iṣlāḥ*, p. 49.

Several points of notable importance emerge from the above passage: 1) al-Rāzī denies that either *qaḍā'* or *qadar* can be identified with the Antecedent: they are both Followers but with regard to two different entities which precede them. In particular, the *qadar* is the Follower with respect to the only one Antecedent which is the divine *amr*. This is so because it is through the *amr* that *qadar* – here signifying *taqdīr* – comes about. *Qaḍā'*, on the other hand, is the Follower with respect to the *qadar* which precedes it since it is through the *qadar* that *qaḍā'* – here signifying the *tafṣīl* – comes into being with no room for changes. 2) Al-Rāzī specifies that from *qadar* proceeds a power (*qudra*) which he identifies with the divine Word (*kalima*). Because such power is from *qadar*, in the light of the foregoing, it can be easily identified with *qaḍā'* itself. In addition, according to al-Rāzī, the *kalima* is God's *amr* as the uttered (actualised) divine word as in Q 54:49. This could suggest that whilst the *amr* is prior to actualisation, the *kalima* represents its actualised facet.

It is surprising to find al-Rāzī emphasising the identification of the Antecedent with the *amr*. A similar argument had been propounded by al-Sijistānī, earning him severe criticism notably from al-Kirmānī. Specifically, in the twenty-eighth chapter of al-Sijistānī's *Kitāb al-maḡālīd*, the Antecedent is said to signify the *kalima*, thus suggesting almost paradoxically that the Word precedes the '*aql*', which in the cosmologies of all the three *dā'īs* is the first originated being (*al-mubda' al-awwal*). The implication of such a stance is that the Intellect is actually preceded by another being (*kalima*) which acts as Intellect's eternal, non-manifested cause. The latter in fact, al-Sijistānī argued, is considered as not having been brought into being (*lā mu'ayyas*).²⁴ Despite the fact that the *kalima* cannot be classified as an entity because it is not ontologically existent in manifestation,²⁵ al-Kirmānī detected in al-Sijistānī's idea of the *kalima*'s precedence some form of *shirk* and inverted the relationship between the terms by identifying the *sābiq* with '*aql*' and the *kalima* with

24. It is only upon manifestation that the *kalima* is united with the Intellect and, because of this conjunction, the first originated being becomes the source of multiplicity namely, the Plotinian οὐσία (One-Many). Plotinus, *Enneads*: (V.1.8; V.3.13; V.3.15; V.4.1); C. Peterson, "Cosmogony in the Rāḥat al-'aql of Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī", PhD Thesis (Los Angeles, 1990), p. 396, n. 9. On this topic, al-Sijistānī's concept of *wāḥid* and its relation with the divine command see F. M. Hunzai, *The Concept of Tawḥīd*, p. 88.

25. 'Beware of seeking behind the Antecedent (*sābiq*) any identity (*huwiyya*) following the manifestation of the Antecedent (*ba'da zuḥūr al-sābiq*). His [God's] Word (*kalima*) is its [the Antecedent's] cause ('*illatahu*), and since the manifestation of the Antecedent has as its cause the very first cause (*al-'illa al-awwal*), upon the manifestation of the Antecedent, that cause united with it (*ittiḥdat bihi*) and became (*ṣārat*) like the identity of the Antecedent itself (*ka-huwiyyat al-sābiq*). Al-Sijistānī, *Kitāb al-yanābī*, p. 72; the translation, slightly modified, is by P. E. Walker, *The Wellsprings of Wisdom*, p. 50. On al-Sijistānī's identification between the *kalima* and the Antecedent/Intellect upon the latter's manifestation see also P. E. Walker, *Early Philosophical Shi'ism*, p. 82-83; idem, 'Cosmic Hierarchies in the Early Ismaili Thought', p. 19.

amr.²⁶ One important aspect which needs to be stressed in this context is that for al-Sijistānī the *amr* and the *kalima* are synonyms, meaning the non-manifested Command/Word of God; similarly, for al-Rāzī, the Antecedent signifies the *amr* and the *kalima* which are depicted as one originated being joined in manifestation with the first intellect. However, differently from al-Sijistānī, al-Rāzī specifies the nature of the *amr/kalima* as being merely 'imaginary' (*wahmī*).²⁷ In addition, the passage from the *Iṣlāḥ* seems also to infer that the *kalima* is but the uttered manifestation of the *amr*. This indirectly suggests that the *qadar/kalima*, which is the Antecedent with respect to *qaḍā'*, finds its correspondence in the enunciator-prophet (*nāṭiq*) who is responsible for the compilation and legislation of the divine Word in the guise of the religious law (*sharī'a*). The stress is laid here on the precedence of the *nāṭiq* and the *sharī'a* that he brings into being. Such antecedence needed to be emphasized in order to overcome the serious threat, due to the evolution Shi'i Islam had undergone in certain circles, where a tendency had emerged to give predominance in rank and influence to the Imam above the enunciator-prophet and to the esoteric doctrine above the exoteric facet of the religious law.²⁸

In the *Riyāḍ*, as a riposte to al-Rāzī, the author of the *Nuṣra* is reported to have said:

"The *qaḍā'* is not the *tafṣīl*, because the state of the *tafṣīl* itself in the *qaḍā'* is no less than that of the state of the *munfaṣīl*; because the subsistence (*thabāt*) of the *munfaṣīl* itself depends on its shape (*hay'a*)²⁹ according to a *qaḍā'* which

26. See al-Kirmānī, *al-Risāla al-muḍtā'a fī al-amr wa'l-āmir wa'l-ma'mūr*, in ed. Muṣṭafā Ghālib, *Majmū'a rasā'il al-Kirmānī* (Beirut, 1969), p. 49-53; Hamid Hāji, *A Distinguished Dā'ī under the Shades of the Fatimids: Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī and His Epistles* (London, 1998), p. 31.

27. Abū Ḥafīm al-Rāzī was the object of a more lenient criticism probably because he identified the *amr* with *ibdā'* and clarified that the act of origination, as the command (and as prime matter, *al-hayūlā al-ūlā*) is 'imaginary' (*wahmī*) in that its essence (*dhāt*) is actualized only through its conjunction with the Intellect. (See al-Rāzī, *Iṣlāḥ*, p. 39). This implicitly denied any uncreated character to the *amr* in its manifested aspect. The *ibdā'/amr* and the Intellect are considered one being (*ays wāḥid*) in manifestation, which is a position clearly shared by al-Kirmānī and many other Ismaili Neoplatonists. See al-Rāzī, *ibid.*, p. 24-27, 32, 35-39, 48-49; al-Kirmānī, *Riyāḍ* (Beirut, 1960), p. 58, p. 101-102, 119, 139; H. Halm, *Kosmologie*, p. 128-131, 224; M. Ebstein, *Mysticism and Philosophy in al-Andalus, Ibn Masarra, Ibn al-Arabī and the Ismā'īlī Tradition* (Leiden and Boston, 2014), p. 44 note 43. Al-Kirmānī, however, rebukes al-Rāzī's definition of the *amr* as the first cause (*al-'illa al-ūlā*) because this inferred its role as the intermediary by which God instantiates the Intellect. Al-Kirmānī specifies that just as prime matter is *wahmī* so is the first originated being which is not a body and, as such, is not susceptible to be predicated through motion or quiescence. His argument is constructed to reply and reject both al-Rāzī's analogy, which sees motion and quiescence as a spirit (*rūḥ*) to matter and form, and the opposite views held by al-Nasafī and al-Sijistānī who identified motion and quiescence with the *jism* to both matter and form. Al-Kirmānī, *Riyāḍ* (Beirut, 1960), p. 135-142; Poonawala, Introduction, p. 40.

28. W. A. Ivanow, 'An Early Controversy in Ismailism', p. 109.

29. F. M. Hunzai has suggested the following translation: 'the subsistence (*thabāt*) of the *munfaṣīl* itself depends on its made of being (*hay'a*)'.

necessitates that, as the *munfaṣil* also subsists on what is decided for it. As for the *qadar*, it is *taqdīr*, according to what he has mentioned, but *taqdīr* can only be by a *qaḍā'* which necessitates it. As for the proofs reported in the Book of God Almighty, with which He substantiates that the *qaḍā'* means finishing (*farāgh*), they are irrefutable (*ghayr madfū'*). [That is] because the sages have said: 'When Allāh Almighty originated the Intellect He finished off (*faragha*) [originating] the two worlds'. This is because [the Intellect] is the totality (compendium) of the forms of the two worlds (*majmu' ṣuwwar al-ālamayn*), and nothing of the forms of the two worlds did escape from the Intellect. It is a pure accomplishment (*al-farāgh al-mahḍ*),³⁰ except that the author of the *Iṣlāḥ* in his comparison of *qaḍā'* and *qadar* with the cloth which the tailor estimates and where he made his estimation/measuring (*taqdīr*) like the *qadar* and his decision like the *qaḍā'*, made an error (*asā'a*). This comparison is not sound (*lā yastaqīm*). It was incumbent upon him to liken the form of tailoring (*ṣūrat al-khiyāta*), which is in the mind of the tailor, to the *qaḍā'* because it is [something] spiritual (*rūḥānī*), and the estimation, which the tailor estimates according to the tailoring, to the *qadar* according to his analogy and which is also a spiritual thing which has not yet come out to the limit [i.e. domain] (*ḥadd*) of actuality. This is what is meant by the form of the two roots (*ṣūrat al-aṣlayn*). Then, the *tafṣīl* which he [the tailor] decides [is] after the *taqdīr*, according to the corporeal *ḥudūd* which appeared from the First and the Second [intellect]. As the matter is according to what we [al-Sijistānī] have described, then indeed the *qaḍā'* is before the *qadar* just as the tailoring is before the estimation and by that tailoring the estimation is prepared for the tailoring of what he [the tailor] estimates (*yaqdar*). Therefore it is correct [to state that] the *qaḍā'* signifies the Antecedent and the *qadar* the Follower".³¹

Closely following the above quotation, al-Kirmānī himself summarises for his readers al-Sijistānī's view in which the *qaḍā'* precedes the *qadar* for there is only *taqdīr* through *qaḍā'* (here identified with the Antecedent), and where *qadar* refers to the Follower. However, al-Kirmānī seems to have overlooked some implications which al-Sijistānī's interpretation underpinned. In the above excerpt, al-Sijistānī emphatically explains that *qaḍā'* is not per se the actualised decision (*tafṣīl*), but it is rather the decision in a state prior to its actualisation. More specifically, al-Sijistānī suggests that the decision *in potentia*, which is nothing but the form of tailoring present in the mind of the tailor, al-Rāzī should have identified with the *qaḍā'* because it is of a spiritual (i.e. non-actualised/materialised) nature. Accordingly, the estimation which

30. The root f, r, gh, in *faragha* and *farāgh* is used with a double meaning in this context: 1) it conveys the idea of completeness and it can indicate that through the act of origination via *ibda'* the two worlds and the Intellect are created at once; 2) it can also indicate that the Intellect is complete (hence perfect and pure) and in some way disengaged from the two worlds in the sense that it cannot be affected by them.

31. Al-Kirmānī, *Riyāḍ* (HL), p. 124-125.

the tailor estimates according to the tailoring corresponds to the state of the decided-upon-object (i.e. the object-of-decision - *munfaṣil*) prior to manifestation. Its identity's subsistence depends on the mental form which has been decided for it necessarily through a *qaḍā'*. In more simple terms, the decision (*tafṣīl*) prior to actualisation becomes for al-Sijistānī a synonym with al-Rāzī's estimation/measuring (*taqdīr*) which is said to correspond to the object-of-decision prior to its manifestation (*munfaṣil*). These are identical by being spiritual things (specifically, forms/images) which are not yet manifested in reality. Because they are prior to manifestation, they are deprived of outer limits and combination (which are granted through matter and form to actualised entities). Despite this, however, they are decided and finished, i.e. *decreed*. What characterises the *qaḍā'* and the *qadar* – which for al-Sijistānī seem to be respectively the forms of the Intellect and the Soul (the two roots, *aṣlān*) – is in fact their finished or accomplished (*farāgh*) nature. From this it follows that *qaḍā'* (as the Intellect) is before the *qadar* (as the Soul) just as the tailoring is before the estimation.³²

Al-Sijistānī's reference to the necessitated nature of *qaḍā'* is something al-Rāzī himself underlined. However, whilst al-Rāzī had defined *qaḍā'* as the actualisation of the estimation which, susceptible to no alterations, *follows* the *qadar* which is brought about through God's Antecedent/*amr* – for al-Sijistānī, *qaḍā'* is itself the Antecedent because in it are the spiritual (mental) decision and the object-of-decision which *precede* their actual objectification in manifestation (*taqdīr/qadar*). Implicitly, *qaḍā'*'s fixed nature corroborates

32. A form of elucidation to the foregoing statement can be found in al-Sijistānī's *Kitāb al-yanābī'*. Here, he states, the four words which are in the profession of faith (*shahāda*) are the four principles: the two Roots (*aṣlān*) and the two Foundations (*asāsān*). In particular, the Antecedent is described as the key (*miṭṭāḥ*) to the totality of existents (*jāmī' al-aysiyyāt*) for any existent (*ays*) is an image (*mithl*) of all which the Antecedent has in its identity (*huwiyyatihi*) through the origination (*bi-ibdā'*) of the Originator (*al-mubdi'*). The Follower, on the other hand, is said to be the key for the totality of things (*jāmī' al-ashyā'*), possessing order (*naẓm*) and composition (*tā'liḥ*). Ordered, composite things (*al-ashyā' al-manẓūma al-mu'allafā*) cannot be imagined/conceived of (*lā tatawawham*) except in the [mental] form (*muṣawwar*) of the sublime souls (*al-anfās al-laṭīfa*) before their manifestation as ordered and composite things. This means, al-Sijistānī claims, that whilst through the Antecedent the totality of existent beings 'open' (*fataḥa*) themselves through the Word (*kalīma*) to their manifestation as existent beings, through the Follower all things 'open' themselves through the Word to their manifestation as ordered and composed beings. In more simple terms, the Antecedent is the key which 'unlocks' the existence of all entities, corporeal and spiritual, into their manifestation; the Follower is the key which 'unlocks' the allotting of measure, limit and order onto all of those things upon their manifestation. See al-Sijistānī, *Kitāb al-yanābī'*, p. 142-143; *The Wellsprings of Wisdom*, p. 91-92. Al-Sijistānī must have implicitly wanted to stress the importance of *walāya* to which a well-known tradition attributed to al-Bāqir, recounted by al-Kulaynī, refers as "the supreme Pillar in Islam: 'the key' to all the others". See al-Kulaynī, *al-Uṣūl min al-kāfi*, ed. and Persian tr. J. Muṣṭafawī (Tehran, 1966), vol. 3, p. 30-32, no 5. On the link between the *shahāda* and *walāya*, see M. A. Amir-Moezzi, *The Spirituality of Shi'i Islam*, p. 243, particularly no. 35.

its identification with the Intellect which is complete (accomplished) in its immutable a-temporal perfection³³ but it also suggests that *qaḍā'*, as the un-manifested *tafṣīl* and *munfaṣīl*, encompasses a kind of potentiality which, in the *sharī'a*, becomes fully actualised only through the esoteric hermeneutical interpretation (*ta'wīl*) provided by the Imam/Foundation (*asās*). Implicitly, al-Sijistānī seems to propose the identification of the Antecedent/Intellect with the Imam/Foundation and the signification of *qadar* with the Follower and the enunciator-prophet (*nāṭiq*). With the above identifications al-Sijistānī was accused of being erroneously leading the community to believe in the precedence and superiority of the *asās* and *ta'wīl* over the *nāṭiq* and the forms of worship prescribed in the *sharī'a*.³⁴

33. Al-Sijistānī speaks of the Intellect by referring to terms such as *kamāl* (perfection) and *ghunya* (self-subsistency). In addition, the Intellect is also addressed with references to the notions of *dahr* (eternity with regard to its extra-temporal character), *ḥaqq* (truth) and *ḥayāt* (life) amongst others. See al-Sijistānī, *Kitāb al-yanābīr*, ed. Muṣṭafā Ghālib (Beirut, 1965), p. 115-117; *The Wellsprings of Wisdom*, p. 68-70. See also P. E. Walker, *Early Philosophical Shiism*, p. 90-91; idem, 'Cosmic Hierarchies in the Early Ismaili Thought', p. 19 note 32. The identification of the First created being with '*aql*' recalls a famous tradition attributed to the sixth imam, Ja'far al-Šādiq known as 'the tradition of the armies of '*aql*'. See al-Kulaynī, *al-Uṣūl min al-kāfī*, quoted in M. A. Amir-Moezzi, *The Divine Guide in Early Shi'ism* (Albany, 1994), p. 8.

34. An even more concealed argument might be detected in al-Sijistānī's formulations, which can be directly linked to his own stance on the officially condemned issue of transmigration (*tanāsukh*). In his 'controversial' *Kashf al-mahjūb*, against the idea that after the separation from the body species might become other species thus allowing a transformation from, as he puts it, the soul of a man into the body of a dog, al-Sijistānī uses arguments which are very similar to the ones reported in the eighth chapter, first *faṣl*, of the *Riyāḍ*. Firstly, he explains that something which exists in potentiality and comes to exist into actuality will bring forth from itself into actual existence what was in it potentially. Then, he argues 'we can see that the form of a dog is determined ['measured'] in the sperm of a dog, that it came from a dog and entered a dog and that everything needed for it to become capable of sense perception, movement, etc., was existent in that sperm'. See al-Sijistānī, *Kashf al-mahjūb*, tr. H. Landolt as *Unveiling of the Hidden*, in ed. Sayyed Hossein Nasr and Mehdi Aminrazavi, *An Anthology of Philosophy in Persia*, vol II (Oxford, 2008), p. 109. The form of a dog which is already *determined* even though *in potentia* in the dog's sperm, can be compared to the shape/form of the cloth which is already determined in the tailor's mind as discussed in the *Riyāḍ*. In particular, the decision prior to manifestation and the object of estimation are silently suggested to belong to the same 'species' by being both spiritual beings which are already decreed. To this end al-Sijistānī links the *rūḥānī qaḍā'* and the *rūḥānī qadar* with the form of the Intellect and the Soul respectively. Because, according to al-Sijistānī, it is the form which is responsible of preserving a species in its being (al-Sijistānī, *Kashf al-mahjūb*, tr. H. Landolt, *Unveiling of the Hidden*, p. 110), al-Rāzī was wrong in proposing the analogy of the cloth because this is a materialised form which cannot be associated to spiritual beings. In particular, he was incorrect in stating that as long as the cloth is in the state of estimation (*qadar*) it is subject to increase or decrease. Al-Sijistānī basically criticises his colleague because if *qadar* is the Intellect, even prior to its actualisation, it cannot be said to be liable to changes whatsoever. Besides this reading, it might be maintained that al-Sijistānī uses the issue of *qaḍā'* and *qadar* also to argue in favour of a specific kind of 'passage', particularly, the 'passage' of prophetic knowledge which, in his opinion, remains untouched in its being passed on

Moving to the passage quoted from the *Riyāḍ*, al-Sijistānī infers that al-Rāzī should have identified *qaḍā'* as the Antecedent, namely as the decision for this is already present (even though is not yet manifested) in the mind of the tailor just as all existents (*ayṣiyyāt*) are contained in the Antecedent (the Intellect) prior to their manifestation. Consequently, according to al-Sijistānī, al-Rāzī is correct when he identifies *qadar* with the Follower only in that it follows the *qaḍā'* and because it is through *qadar* that the mental shape which the tailor has already in his mind attains its measure as an ordered and composite cloth prior to its actualisation.³⁵

Al-Kirmānī observes that the *ta'wīl* expounded by the two Isma'ili *dā'īs* is defective as it attempts to signify *qaḍā'* and *qadar* as either the Antecedent or the Follower. This is an erroneous move because *de facto* neither, in his opinion, could be soundly associated with the *sābiq* or the *tālī*. At this stage, al-Kirmānī focuses on al-Rāzī who was led to state that the *qadar* is a potential existence and that *qaḍā'* is actual. This position, however, is not actually proven since, for al-Kirmānī, there is no existence in potentiality from the proofs which al-Rāzī had put forward.³⁶

We are here quoting, in translation, the whole of *faṣl* two. This will help us delineating in detail al-Kirmānī's disapproval of al-Rāzī's and al-Sijistānī's suggestions:

The statement by the author of the *Nuṣra* – 'there is no *taqdīr* except by a *qaḍā'*' which necessitates that *taqdīr*', and his comparing the *qaḍā'* to the craft

as inheritance from the Prophet to the 'Proof' via the legatee and the imam. Again in his *Kashf al-mahjūb*, al-Sijistānī explains that virtues are spiritual matters (*aṣḥā*) which have forms acting as their recipients. He also adds that a virtue might be likened to craftsmanship (*ṣinā'a*) with regard to the increase or decrease issue. It is probably not accidental that al-Sijistānī speaks of 'tailoring' (which al-Kirmānī names 'the craft of tailoring' - *ṣan'at al-khiyāta* - in the second *faṣl* of the *Riyāḍ*), thus implicitly making the 'act of tailoring' (i.e. the estimation) a virtue which, like courage or knowledge, move from one individual to another remaining of the same quality (*ḥāl*) in the one individual (such as the Prophet) as it is in the many (such as his successors). See al-Sijistānī, *ibid.*, p. 110-111.

35. Al-Sijistānī, *Kitāb al-yanābī'*, p. 142-143; *The Wellsprings of Wisdom*, p. 92-93 (English translation slightly modified).

36. "We [al-Kirmānī] say that the *ta'wīl* which both the authors [al-Rāzī and al-Sijistānī] have done and argued therewith, despite the signification of the word(s) *qaḍā'* and *qadar* as we explained, is an impossible *ta'wīl* in whatever respect they the *qaḍā'* and the *qadar* may be looked as the Antecedent and the Follower. That is, the author of the *Iṣlāḥ*, by his saying that 'the *qadar* is the *taqdīr* and that the *qaḍā'* is the *tafṣīl*' and by the analogy which he has furnished concerning the matter of the cloth and the form of the tailoring necessitates the *qadar* to be potential (*qā'ima bi'l-quwwa*) and possible to come into existence and the *qaḍā'* to be actual (*qā'ima bi'l-fi'l*) and has come out of the domain of possibility, that is, from potentiality to actuality. And if this is the meaning of *qadar* and *qaḍā'*, then it is impossible [to state] at all that [the *qadar* and the *qaḍā'* signify] the Antecedent and the Follower, for neither of them is, nor was, ever potential [and] then came out into actuality according to the proofs which we have adduced previously". Al-Kirmānī, *Riyāḍ* (HL), p. 125.

of tailoring (*ṣan'at al-khiyāṭa*) from which the *taqdīr* comes into existence and [that] it is the *qadar* which he makes to signify the Follower, along with his acceptance that the meaning of the *qadar* is according to what is established by al-Rāzī – necessitates that its [*qadar*'s] existence is a potential *qā'im* (*qā'im bi'l-quwwa*).³⁷ It is not permissible to say this of the Follower, as has already been established from our discussion about its being an actual *qā'im* (*qā'im bi'l-fi'l*). As it is not permissible, then the *qadar* cannot be applied to the Follower. If that is the case, then it is better and more appropriate not to apply *qaḍā'* to the Antecedent, because it has never been potential, and then became actual so that what his expression (*laḥẓ*) conveys may correspond to the existent upon which the state of the Antecedent depends. As it is also absurd to say that the *qaḍā'* and the *qadar* signify the Antecedent and the Follower. And if [on the one hand] it is absurd, [on the other hand] we say that their statements are correct according to the way we are going to explain, not according to what they have thought. That is, the *qaḍā'* and similarly the *qadar* in their meanings share many things and all of them are from the physical world (*'ālam al-jism*), not from the world of origination (*'ālam al-ibdā'*).³⁸

This passage tends to emphasize the impossibility of identifying *qadar* and *qaḍā'* with the Follower or the Antecedent (and vice-versa) according to the interpretations provided by al-Kirmānī's fellows. If it is said that *qadar* and *qaḍā'* signify the Antecedent and the Follower (or vice-versa), neither of them can be said to have been in potentiality. The things which these two terms signify, in fact, have never been in potentiality and then entered the state of actuality, according to al-Kirmānī. Here he suggests the identification of the Antecedent and the Follower with the Intellect and the Soul which, according to his cosmology are perfect in their essences and therefore fully actual.³⁹ Particularly, from the above excerpt it emerges that *qaḍā'* does not indicate the Antecedent but rather signifies the existent upon which the state of the Antecedent depends. Al-Kirmānī is surely hinting at the Intellect and at the fact that only as the actualised entification of the *amr/kalima* the Intellect might be accepted to signify the Antecedent without incurring any threat to divine *tawhīd*.⁴⁰ The theoretical consequences of al-Kirmānī's criticism become more and more evident as we progress onto the analysis of the next sections of the *Riyāḍ*.

37. This can be also translated as 'a potential existent' just as '*qā'im bi'l-fi'l*' can be translated as 'actual existent'.

38. Al-Kirmānī, *Riyāḍ* (HL), p. 125-126.

39. Just as the first intellect, the second intellect is simple and in actuality being merely less perfect in its action with respect to the first originated being. Al-Kirmānī, *Rāḥat al-'aql*, ed. M. Ghālib (Beirut, 1967), p. 212-214. Implicitly, al-Kirmānī is also referring to the Prophet and the imam who, at any given prophetic era, are both existent/actualised beings.

40. Not to forget, in al-Kirmānī's doctrine, the Intellect corresponds also to the act of origination *ibdā'*. Once manifested, *ibdā'* is identical with the first being which is originated through it (*al-mubda' al-awwal*). Therefore, at the level of creation, which is the manifestation of the

Al-Kirmānī's rejection of potentiality in relation to qaḍā' and qadar and its theoretical implications.

In *faṣls* three to eight, al-Kirmānī provides his understanding of what al-Rāzī and al-Sijistānī truly referred to when speaking of *qaḍā'* and *qadar*. First, he clarifies that these terms do not have a univocal signification. So, in his opinion, *qaḍā'*'s meaning is threefold according to the diverse interpretation provided by his colleagues. Al-Kirmānī believes that, probably according to al-Sijistānī (the Arabic text is not quite clear in this regard), *qaḍā'* corresponds to the *nāṭiq* who was potential and subsequently became actual, but it also signifies the *nāṭiq*'s successors (*al-qā'imīn maqāmahu*) in their state of first procession (*al-inbi'āth al-awwal*).⁴¹ Conversely, the second meaning

transcendent, *ibdā'* becomes perfectly intelligible as it is nothing else but the first Intellect. More precisely, the essence of *ibdā'* becomes the object of the Intellect's thought with which the Intellect identifies itself. So *ibdā'* (the act of origination) and *mubda'* (the object of the act of origination) are understood to be two different facets, referring to the same essence of the Intellect, which are capable of expressing two different aspects or qualities of the Intellect without implying any plurality within it. In order to validate this point al-Kirmānī states that the Intellect is one in essence and multiple with regard to its ascriptions (*wāḥid bi'l-dhāt kathīr bi'l-iḍāfāt*) thus resembling Plotinus' One-Many. Al-Kirmānī, *Rāḥat al-aql*, ed. Muṣṭafā Ghālib (Beirut, 1967), p. 177; D. De Smet, *La Quiétude de l'intellect* (Leuven, 1995), p. 148-149.

41. According to al-Kirmānī, all entities undergo a passage which brings them from a first perfection (*al-kamāl al-awwal*) to a second perfection (*al-kamāl al-thānī*): the first perfection which regards the existence of the essence of the entity and functions as the bearer of its attributes (*mawṣūfa*) and, the second perfection which relates to the actualisation of this essence and acts as the attribute of the essence (*ṣifa*). (See Al-Kirmānī, *Rāḥat al-aql*, p. 177; D. De Smet, *La Quiétude de l'intellect*, p. 151; id., "'Perfectio prima' – 'perfectio secunda', ou les vicissitudes d'une notion", *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales* 66/2 [1999], p. 254-288). According to a general Ismaili hierarchical system, there exist five higher dignitaries (*al-ḥudūd al-ālīyya*) or spiritual dignitaries (*al-ḥudūd al-rūḥāniyya*) and five lower (*al-ḥudūd al-dāniyya*) or physical *ḥudūd* (*al-ḥudūd al-jismāniyya*). The spiritual *ḥudūd* correspond to the Universal Intellect (*al-aql al-kullī*), Universal Soul (*al-naḥs al-kullī*), and the three spiritual faculties of *al-Jadd* (Glory), *al-Faṭḥ* (Opening) and *al-Khayāl* (Imagination) which are also often referred to as respectively the Pen (*qalam*), the Tablet (*lawḥ*) and the three archangels Gabriel, Michael and Israfil. On these names see N. Khusraw, *Khawān al-Ikhwān*, ed. Yahyā al-Khashshāb (Cairo: 1359), p. 170-176; H. Corbin, *Étude préliminaire pour le 'Livre réunissant les deux sagesse'* (*Kitāb-e Jāmi' al-Ḥikmatayn*) de Nasir-e Khosraw (Tehran/Paris, 1953), p. 91-112; F. M. Hunzai, *The Concept of Tawḥīd*, p. 72-74; on the three spiritual faculties *al-Jadd*, *al-Faṭḥ* and *al-Khayāl* see D. De Smet, 'La fonction noétique de la triade *al-Jadd*, *al-Faṭḥ* et *al-Khayāl*. Les fondements de la connaissance prophétique dans l'ismaélisme', in ed. H. Biesterfeldt and V. Klemm, *Differenz und Dynamik im Islam/Difference and Dynamism in Islam: Festschrift für Heinz Halm zum 70 Geburtstag/Festschrift for Hanz Halm on his 70th Birthday* (Würzburg, 2012), p. 319-336. Their earthly counterparts are the law-giving Prophet (*nāṭiq*), the Founder or Executor (*asās*), the Guide (*imam*), the Gate (*bāb*) and the Proof (*ḥujja*). Al-Kirmānī, probably driven by the need to find correspondences for the ten intellects of his Farābī-inspired cosmological schema, slightly diverts from this general position and propounds that in the hierarchy of the earthly dimension there exist ten *ḥudūd* which are however divided in five ranks: the law-giving prophet, the founder or executor, the imam, the *ḥujja* and the *dā'ī*.

of *qaḍā'* which is likely to be al-Rāzī's opinion, corresponds to the passage from the potential to the actual meaning of the *tanzīl* and the *sharī'a* which is brought about through the hermeneutical esoteric interpretation (*ta'wīl*). Finally, al-Kirmānī seems to exhibit his own theory for which *qaḍā'* concerns what has already been brought into existence; it refers particularly to the actualised beings which have been decreed (*muqaddara*) and have become existents through the actions of moving and quiescent entities.⁴² The quiescent entities are a reference to both the Intellect which, according to al-Kirmānī, is perfect in essence and action and therefore at rest, and to the second intellect, which is perfect in essence yet defective in action.⁴³ Both the first and second intellects exercise upon created beings a form of providential pre-determination that reaches the beings occupying the world of nature through a perpetual influx (*ḥayḍ*) operating via the celestial bodies (the moving entities).⁴⁴ It is with the combination of this influx and their inherent motor-soul that all beings, including humans, can actualise a passage from their first perfection (i.e. existence) to their second perfection (i.e. the profession of *tawhīd* and their return to their intellectual principle).⁴⁵

Al-Kirmānī goes on to explain that *qadar* too has three different meanings and keeps discouraging any identification of *qadar* with the Follower or the Antecedent.⁴⁶ Al-Kirmānī appears willing to justify his fellow *dā'ī*'s (most probably al-Sijistānī's)⁴⁷ stance for which the first signification of *qadar* makes it correspond to the *qā'im bi'l-quwwa*, namely, the Resurrector, foretold since

42. Al-Kirmānī, *Riyāḍ* (HL), p. 126-127.

43. On the perfection of the Intellect and its immutability see al-Kirmānī, *Rāḥat al-'aql*, p. 181-183 and 187. On Souls' ultimate level of perfection within the realm of the processitive (*inbi'āthī*) beings see al-Kirmānī, *ibid.*, p. 212.

44. Al-Kirmānī, *Rāḥat al-'aql*, p. 277-278; D. De Smet, *La Quiétude de l'intellect*, p. 346. On the celestial bodies as means allowing the intellects to exercise their actions upon the world of nature see al-Kirmānī, *Rāḥat al-'aql*, p. 224, 280-281, 306-307, 315-317, 322-323, 333, 390; D. De Smet, *La Quiétude de l'intellect*, p. 343-344.

45. Al-Kirmānī, *Rāḥat al-'aql*, p. 224-225, 287-288, 370-371, 418; D. De Smet, *La Quiétude de l'intellect*, p. 347. On al-Kirmānī's concept of *tawhīd* see *al-Risālat al-durriyyah*, translated into English by F. M. Hunzai, 'The Brilliant Epistle' in ed. S. H. Nasr and M. Aminrazavi, *An Anthology of Philosophy in Persia*, vol. II, (Oxford, 2001), p. 192-199.

46. Quite openly al-Kirmānī, sharing al-Rāzī's position, suggests that *qadar* cannot be identified with the Follower with respect to *qaḍā'* because the latter is certainly not the Antecedent; it is rather the entity whose actuality allows the Antecedent to have reason to be an Antecedent (i.e. the Intellect/Prophet). The implausibility of any reference to the Antecedent and the Follower is underlined again when al-Kirmānī declares that all the meanings associated to *qaḍā'* and *qadar* are from the physical world (*'ālam al-jism*), and not from the world of origination (*'ālam al-ib-dā'*) to which the *sābiq* and the *tālīf* belong. Al-Kirmānī, *Riyāḍ* (HL), p. 125-126.

47. It is possible that the first signification of the term *qadar* offered in the text of the *Riyāḍ* is al-Sijistānī's opinion given that the next passage indicates al-Rāzī's position and that al-Kirmānī seems to follow the same methodological pattern in presenting his colleagues' opinions before explicating his own.

the time of Adam whose preservation and elevation has been carried out by the messengers and the imams. It is clarified that the potentiality of the *qā'im*, mentioned by al-Sijistānī, is due to his concealment (*satr*); even more specifically, the *qā'im*'s potentiality is explained away as having been defined by his having been predetermined (*muqaddar*) to exit the dominion of *taqdīr* into the dominion of actuality and existence (*wujūd*) for the *qā'im*'s mission has been actualised (*qā'ima*) in his prophetic cycle (*dawr*)⁴⁸ by the members of the *da'wa*. Secondly, al-Kirmānī elucidates that, according to the author of the *Iṣlāḥ*, *qadar* signifies what the *nabī* has brought about as revelation and *sharī'a*, wise sayings (*ḥikam*) and proverbs (*amthāl*). All of the above (*sharī'a*, *ḥikam*, *amthāl*) which are already actualised, preserve in themselves a potentiality which is simply a potentiality of meaning that must be decoded, hence brought into act, through *ta'wīl*.⁴⁹

Al-Kirmānī finally introduces his understanding of *qadar*:

Thirdly, the *qadar* signifies the world in all its parts which has the capacity to emerge into existence (*kawn*) and actuality (*fi'l*) in the course (*mamarr*) of days, months, years; events and entities whose existence is necessary (*ḍurūrī*) from it [the world] by the perpetual movement (*bi'l-ḥaraka al-dā'ima*) of the movables (*mutaḥḥarikāt*) on what is beneath them (*dūnaha*), by their being decreed (*muqaddar*) in it. Therefore it is said: 'what Allāh determines will come to pass'. Thus, the existence of what is determined (*muqaddara*) is due to the very necessity of its existence (*iḍṭirār wujūdihi*), and even if the time prolongs (*tālat al-mudda*) it is like an actual existent/being (*ka'l-kā'in*).⁵⁰ Therefore Allāh said: 'Indeed they see it [as] distant, but We see it [as] near' [Q 70:6-7].⁵¹

In al-Kirmānī's estimation the *qadar* signifies the actualised world whose entering into actuality occurs according to what only in human parameters is a temporal progression (the passage of days, months and years). However, the truth is that entities in Nature are perpetually actual due to the perpetual movement of the movables (a reference to the spheres of the heavens, *aflāk*), which act upon them. What is determined i.e. the world in all its parts, is determined by dint of the very necessity of its existence and therefore what might appear to be a temporal delay is, in truth, already an actuality (*ka'l-kā'in*). This recalls the case of the third intellect in al-Kirmānī's cosmological schema: its 'becoming' actual is a 'process' never truly occurring since such an intellect has been perpetually actual in its having been determined to rise from the level of the tenth intellect to the degree of the third intellect as

48. Al-Kirmānī, *ibid.*, p. 127-128.

49. Al-Kirmānī, *ibid.*, p. 128.

50. Another possible translation would be as follows: 'it is like actuality (*ka'l-kā'in*)'.

51. Al-Kirmānī, *Riyāḍ* (HL), p. 128-129.

the compendium of the forms of the two worlds.⁵² Moreover, it can be argued that the progression of days, months and years, mentioned in the excerpt, is like the ‘becoming’ of actuality which can be explained in connection with the state of assumed potentiality of the Resurrector. It is only the concealed state of the *qā'im* which makes the Resurrector a *qā'im* in potentiality; however, he is effectively in actuality because his mission has been fulfilled by his representatives, who have been predetermined to do that by the *qadar* in each prophetic cycle (hidden here is the idea of the absolute indispensability of the imamate). Similarly, the potentiality of the world which appears to emerge into existence (*kawn*) and actuality (*fi'l*) with the passage (*mamarr*) of time does so by the *qadar* and by the perpetual movement (*bi'l-ḥaraka al-dā'ima*) of the movables (*mutaḥarrikāt*) which has been itself decreed.

In the light of the foregoing it seems clear that al-Kirmānī endeavours to rectify al-Rāzī's and al-Sijistānī's tendency to imbue *qaḍā'* and *qadar* with a character of potentiality when these are identified with either the Antecedent or the Follower. This was done specifically in the attempt to discourage the association of the above terms with the *amr*, the *kalima* and the notion of the Antecedent with the aim of avoiding further deviance towards *shirk*. The arbitrariness of the signification of *qaḍā'* and *qadar* with on the one hand, the Qur'anic notions of the First and the Second and, on the other hand, with the Isma'ili concepts of the Antecedent and the Follower is underlined again by al-Kirmānī in the seventeenth, eighteenth and twenty-first *faṣls*. Particularly, in the eighteenth section, he resorts to the *Iṣlāḥ*:

The analogy he [al-Sijistānī] makes between the *nāṭiq* and the Follower is not in conformity with the rule (*qānūn*) of the guiding mission (*al-da'wa al-hādiyya*). For the *nāṭiq* is present (*qiyām*) in the corporeal world, and in the world of religion he occupies the position (*maqām*) of the Antecedent whilst the position of the Follower belongs to the *waṣī* in the world of origination (*'ālam al-ibdā'*). This is because the *nāṭiq* and the Foundation (*asās*)

52. In *faṣl* nine of the eighth chapter of the *Riyāḍ*, al-Kirmānī reports: “The author of the *Nuṣra* recounted a statement from the sages: ‘when God originated the Intellect He finished with the two worlds because it [the Intellect] is the totality (compendium) of the forms of the two worlds’. We [al-Kirmānī] say: the Intellect which is the totality (compendium) of the forms of the two worlds is not the first originated intellect (*al-'aql al-awwal al-mubda'*) nor is it the second intellect (*al-'aql al-thānī*) which is the first proceeding (*al-munba'ith al-awwal*), but it is the elevated intellect (*al-'aql al-murtaqī*) from the world of Nature (*'ālam al-ṭabī'a*), through the acquisition (*bi'l-iktisāb*) of knowledge (*'ilm*) and action (*'amal*), parallel to (*muwāzātī*) the first procession (*al-inbi'āth al-awwal*). Thus, a procession (*inbi'āth^{am}*) proceeded and thereby it [the above intellect] became a totality (compendium) of the forms of the two worlds despite their multiplicity (*kathratihā*). It engraved (*tanaqasha*) its essence (*dhāt*) with the forms of all the existents (*al-mawjūdāt kullihā*), as is the state of the enunciator prophets (*nuṭaqa'*), the guardians (*awṣi-yā'*) and the imams (*a'imma*) (peace be upon them)”. Al-Kirmānī, *ibid.*, p. 129. Al-Kirmānī, *ibid.*, p. 128-129.

Al-Rāzī:	Al-Sijistānī:	Al-Kirmānī:
<i>Amr</i> = Antecedent (<i>taqdīr</i>). <i>Qadar</i> = Follower (<i>tafsīl</i>) with respect to the <i>amr</i>/ Antecedent with respect to <i>qaḍā'</i>. through Power ↓ <i>Qaḍā'</i> = Follower with respect to the <i>qadar</i> (uttered <i>kalima</i>).	<i>Qaḍā'</i> = Antecedent (<i>amr</i>/ <i>kalima</i>) (<i>tafsīl</i> + <i>munfaṣīl</i>). through <i>qaḍā'</i> ↓ <i>Qadar</i> = Follower (<i>taqdīr</i>).	<i>Qaḍā'</i> ≠ Antecedent-<i>qua</i>- Antecedent. Three Meanings: 1) According to al-Sijistānī: <i>Qaḍā'</i> = i) <i>nāṭiq</i> and his successors (<i>al-qā'imīn</i> <i>maqāmahu</i>) 2) According to al-Rāzī: <i>Qaḍā'</i> = passage from potential to actual meaning of the revelation and the <i>sharī'a</i> (through <i>ta'wīl</i>) 3) According to al-Kirmānī: Kun ↓ <i>Qaḍā'</i> = actualised beings which are predetermined through intellects and cele- stial beings. <i>Qadar</i> ≠ Follower-<i>qua</i>- Follower. Three Meanings: 1) (Probably according to al-Sijistānī): <i>Qadar</i> = <i>qā'im in</i> <i>potentiality</i> <i>Qadar</i> also signifies the revelation and the <i>sharī'a</i> 2) (Probably according to al-Rāzī): <i>Qadar</i> = revelation and the <i>sharī'a</i>, the wise sayings (<i>ḥikam</i>) and the proverbs (<i>amthāl</i>) 3) According to al-Kirmānī: <i>Qadar</i> = the world emerged into existence through the perpetual movements of the celestial beings which are predetermined

A schematic summary of the three *dā'īs*' views.

are symbols (*mithlan*) [respectively] for the Antecedent and the Follower, and symbols for the sun and the moon.⁵³

As Ivanow has suggested, the emphasis in the above passage on the necessity of conforming to the official *qānūn* goes back to the imperative of having to subordinate the position of the imam to that of the *nāṭiq* and, indirectly, to render the 'worship in spirit' subsidiary to the forms of worship prescribed in the *sharī'a*.⁵⁴

On the eminence of the *nāṭiq* and the indispensability of the *sharī'a*.

In the tenth and last chapter of his *Riyāḍ*, al-Kirmānī admits that topics discussed in his books such as *tawhīd* and the knowledge of the hierarchy of beings are a truly challenging matter. He then specifies that God, being aware of such difficulty, eased the tasks of humankind by favouring among them a single person in each age (*wāḥid min zamān*), a clear reference to the necessity of the imam of the time, and perfected him through the emanation (*fayḍ*) of what flows upon the world of nature (*ʿālam al-ṭabīʿā*) from the angels brought near (*al-malā'ika al-muqarrabīn*).⁵⁵ Through such emanation this single person is said to be a guardian over all things (in particular over the religious law which he interprets esoterically) so that love and obedience to him become obligatory. The only way to achieve this obedience, al-Kirmānī emphasises, is by observing the double worship (*ibādatayn*) and by carrying out the duties imposed in both knowledge (*ilm*) and action (*amal*), in both their exoteric and esoteric facets.⁵⁶ Basically, al-Kirmānī is appealing to the necessity of knowing and applying the principles of the religious law in both their manifest and concealed meanings. Underpinning this discourse is the idea that humans have the capacity to choose 'observing the imposed obligations, by duties fully carried out, good deeds properly done, pious acts accomplished, and knowledge of the true reality of things acquired'.⁵⁷ These arguments bring us to the crucial issue of the role of the *sharī'a* and its questioned dispensability. In the eighth chapter of the *Riyāḍ*, the religious law,

53. Al-Kirmānī, *ibid.*, p. 140.

54. W. A. Ivanow, 'An Early Controversy in Ismailism', p. 109.

55. This is another reference to the blessings bestowed from the celestial beings.

56. On the theory of 'double worship' which requires serving an inexplicable God by knowing his terrestrial delegates and by following their teachings, see al-Kirmānī, *al-Maṣābiḥ fī ithbāt al-imāma*, English tr. by P. E. Walker, *Master of the Age. An Islamic Treatise on the Necessity of the Imamate* (London – New York, 2007) (Arabic text), p. 21-22 and p. 24 (English text), p. 56-57 and p. 59; P. E. Walker, *Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī*, p. 107-117; D. De Smet, *La Quiétude de l'intellect*, p. 21-22, 312, 354, 357-358, 361, 397. Al-Kirmānī, *Riyāḍ*, (Beirut, 1960), p. 229. The quotation is from the English translation in P. E. Walker's *Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī*, p. 76-77.

57. Al-Kirmānī, *Riyāḍ*, (Beirut, 1960), p. 229. The quotation is from the English translation by P. E. Walker, *Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī*, p. 76-77.

and the Prophet who compiles it, are emphasized as having precedence over the *ta'wīl* and the imam who carries it out. Specifically, the hermeneutical esoteric interpretation is said to function as the instrument through which the imam of the age can be loved and obeyed by the believer who is called to follow the imam's esoterically interpreted *sharī'a*. Moreover, *faṣls* Ten to Thirteen of the same chapter in the *Riyāḍ* discuss al-Rāzī's, al-Sijistānī's and al-Kirmānī's interpretations of Q 54:49: 'Verily, We have created all things through the *qadar* (*innā kulla shay'in khalaqnāhu bi-qadar*)'. Out of the multifaceted explanations expounded, there emerges al-Kirmānī's reconciliatory view which signifies *qadā'* as 'creation' in the fashioning (*ṣīgha*) of the revelation and the law.⁵⁸ Again in the twenty-third *faṣl*, the idea of the necessary character of the *sharī'a* is repeated with al-Kirmānī emphatically criticising al-Sijistānī's idea that the prophets could give away the dictates of the religious law.⁵⁹

The author of the *Nuṣra* said:

"Allāh authorised (*rakḥkhaṣa*) the prophets to abandon (*taraka*) the use (*isti'māl*) of the laws (*sharā'i*) with His saying: 'On those who believe and do deeds of righteousness there is no blame for what they ate (in the past), if they guard themselves from evil, and believe, and do deeds of righteousness - (or) again, guard themselves from evil and believe - (or) again, guard themselves from evil and do good. For Allāh loveth those who do good'". [Q 5:93].⁶⁰

We [al-Kirmānī] say: the verse does not indicate either literally or metaphorically that the prophets (peace be upon them) were permitted to set aside the use of the *sharī'as*. I do not know how he [al-Sijistānī] could arrive at saying that without having probed it [the matter] properly. The *tafsīr* for this verse and its *ta'wīl* are contrary to his conclusion. For He [God] realised that souls do not attain happiness and do not reach the degree of perfection and only exit from the rank of potentiality to that of actuality by action and knowledge (*illā bi'l-'amal wa'l-'ilm*), the Almighty tasked (*kallaṣa*) the entirety of mankind to perform the two forms of worship (*'ibādatayn*), knowledge and action, so that thereby they could attain the two [forms of] happiness (*sa'ādatayn*) in the two worlds. As souls can only attain perfection and happiness through the two [forms of] worship, should any soul abandon either of the two [forms of] worship, perfection would be out of reach (*nīl*) for that soul. Someone who performs the two [forms of] worship, as legislated (*qunnina*) and exemplified (*muththila*) as long as [he] is alive, either continues [performing] them until the time when he is transported into Paradise, or stops [performing] either of them and he [finds himself] in Hell, unless God forgives him. We have already

58. Al-Kirmānī, *Riyāḍ* (HL), p. 134.

59. It is evident from what emerges in the *Riyāḍ* that at a certain stage al-Sijistānī maintained such a position which he later abandoned.

60. The translation is by Yusuf Ali, the *Qur'an. Text, Translation and Commentary* (New York, 2002).

explained in our books and in the foregoing that souls are only raised through action and the correction of [natural] dispositions (*iṣlāḥ al-akhlāq*) which is the greater effort (*al-jihād al-akbar*) as the Prophet of God (peace be upon him and his family) said, in whose acquisition (*iktisāb*) there are the blessings (*faḍā'il*)⁶¹ of spiritual exercise (*riyāḍa*) and the knowledge ('*ilm*) that leads the way to their existence signifies what has been made incumbent by the regulations (*qawānīn*) of the hermeneutical mission (*al-da'wa al-ta'wīliyya*). As the state of the souls in worship is such, how is it possible for the souls of the *nuṭaqā'* or the dignitaries (*ḥudūd*) to be allowed to abandon (*taraka*) action ('*amal*) and righteousness (*ṣalāḥ*) and the perfect soul [coming] from them, and [choose] deficiency (*nāqiṣ*) through it?⁶²

Here is a subtle reminder of the integrative roles of *walāya* and *nubuwwa*: compliance to the dictates of the religious law provides humankind with the chance to earn happiness in this world and the next; it is through the blessed spiritual exercise of attaining both the exoteric and esoteric meaning of the *nabī's* *sharī'a* – with *ta'wīl* having been made a mandatory task for the *walī's* hermeneutical mission – and through the challenging application of the law's teachings which are entrusted to the imam that all men actualise the perfection of their souls. Exemption from the religious law is therefore simply unthinkable even for the *nuṭaqā'* and other dignitaries.

Further down the same extract, replying to al-Sijistānī's quote of Q 5:93 which is used to substantiate his ideas about the redundancy of the legislated impositions of the *sharī'a*, al-Kirmānī explains that the meaning of the Qur'anic verse points to the incumbency of obedience to the religious law's teachings, to the necessity of knowing and complying with the indications coming from divinely-appointed *ḥudūd* (both in the corporeal and non-corporeal realms) and the need to act by way of understanding the exoteric as well as the esoteric meaning conveyed by the revelation and the *sharī'a*.⁶³

Conclusion

To summarise, it has become clear that the hairsplitting, and often convoluted argumentations over the nature of *qaḍā'* and *qadar* offered in the *Riyāḍ* were expounded not merely with the intent of harmonising discordant views among some of the most prominent Isma'ili scholars but, above all, with the aim of clarifying the official position of the *da'wa* regarding sensitive issues.

61. The term '*faḍā'il*' is reminiscent of al-Kirmānī's concept of the celestial blessings which, with the influx descending from the pleroma of the intellects, constitute that spiritual assistance (*tāyīd*). The latter grants prophets' and imams' souls with perpetuity in action and knowledge. See al-Kirmānī, *Rāḥat al-'aql*, p. 209, 239, 273, 314, 324, 377-378, 384.

62. Al-Kirmānī, *Riyāḍ* (HL), p. 145-148.

63. Al-Kirmānī, *ibid*.

Al-Kirmānī uses the discourse on *qaḍā'* and *qadar* to substantiate important elements in his cosmological schema such as the perfect actualisation of the Intellect and the Soul (as the Antecedent and the Follower) and the identification of the compendium of the forms of the two worlds with the third intellect rather than the first originated being as speculated by his colleagues. However, more importantly, the focus of at least part of the eighth chapter is that of substantiating, through the notions of *qaḍā'* and *qadar*, the essential meaning of *tawḥīd* (and consequently the implicit impossibility of identifying the unmanifested *amr/kalima* with the Antecedent) and, by stressing the necessity of the imamate and its hermeneutical task, the binding necessity of the Islamic religious law.

“EXCEPT THE MAWLĀ”

Notes on Two Hadiths Concerning the *Ghayba* of the Twelfth Imam

Omid GHAEMMAGHAMİ

The State University of New York (SUNY) at Binghamton

In order to defend the alleged *ghayba* or occultation of the twelfth Imam, Shīʿī scholars have traditionally adduced a large body of hadiths (= Traditions) ascribed to the Prophet and the previous eleven Imams that predict a *ghayba* for a future Imam, often identified as the promised Qāʾim. Among these Traditions is a small number that appear to suggest that a select cadre of the Qāʾim’s followers is aware of his location during his concealment. This small number of Traditions contradicts numerous others found in the earliest surviving Shīʿī hadith collections that reject the possibility that any of the Imam’s followers can see or recognize him during the *ghayba*. They, moreover, appear to be in tension with the alleged final rescript (*tawqīʿ*) of the twelfth Imam, said to have been furnished by an individual later canonized as the fourth and last of the Imam’s plenipotentiaries six days before his demise, marking the end of the period known in later sources as the Lesser or Minor Occultation. This final communication attributed to the ensconced Imam proclaimed the start of the Second or Complete Occultation (known in later sources as the Greater Occultation). It concluded with a stark warning followed by an emphatic declaration. The Imam warned that before he reappears at the end of time, certain of his followers would attempt to gull others by claiming to have seen him; but all should know that whoever claimed to have seen him was “a lying fraud.”¹

This chapter will critically examine two of the Traditions that appear to suggest that a group of believers attain the Imam’s presence during the Greater Occultation. The significance of these Traditions lies principally in the fact that Shīʿī scholars, especially from the mid-Qajar period to the

-
1. For a discussion of this letter and the Traditions that prohibit anyone from seeing or recognizing the Imam during the *ghayba* in general or the second *ghayba* in particular, see Ghaemmaghani, “Seeing the Proof: The Question of Contacting the Hidden Imam in Early Twelver Shīʿī Islam”, PhD Dissertation, University of Toronto, 2013.

present, have adduced them as scriptural evidence to defend the veracity of a growing number of accounts of individuals—mainly among the ulama—who are alleged to have encountered the Hidden Imam or witnessed his miracles during the Greater Occultation. Aware that most of these stories run counter to the warning of “lying frauds,” scholars such as the prolific hadith specialist, Ḥusayn al-Nūrī (al-Ṭabarsī), (d. 1320/1902), author of two massive collections of these “encounter stories” in Persian and Arabic, set out to resolve this contradiction by presenting these two Traditions as scriptural proof to defend their belief that the Imam continues to be seen and recognized by his most elite followers during the Greater Occultation.²

1.1. Hadith 1 and Variants

The first Tradition (henceforth, Hadith 1) is ascribed to the sixth Imam, Jaʿfar al-Šādiq (d. 148/765) and is cited by al-Kulaynī (d. 328/939-40) in his *Uṣūl al-kāfī*:

Muḥammad b. Yahyā < Muḥammad b. al-Ḥusayn < Ibn Maḥbūb < Ishāq b. ʿAmmār (al-Šayrafī) < al-Šādiq: The Qāʾim will have two <i>ghaybas</i>. One of them will be short while the other will be long. During the first <i>ghayba</i>, no one will know his location except the elite of his Shīʿa; while during the other, no one will know his location except the elite of his <i>mawālī</i>.³	مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ: لِلْقَائِمِ غَيْبَتَانِ إِحْدَاهُمُ قَصِيرَةٌ وَالْأُخْرَى طَوِيلَةٌ الْغَيْبَةُ الْأُولَى لَا يَعْلَمُ بِمَكَانِهِ فِيهَا إِلَّا خَاصَّةُ شِيعَتِهِ وَالْأُخْرَى لَا يَعْلَمُ بِمَكَانِهِ فِيهَا إِلَّا خَاصَّةُ مَوَالِيهِ
---	---

Al-Kulaynī’s student, al-Nuʿmānī (d. 345/956 or 360/971), records the same hadith in his *Kitāb al-ghayba* (completed in 342/954), stating that he heard it directly from al-Kulaynī, though in his work, the words, “in his faith” (*fī dīnihi*), are added to the end of the hadith’s *matn*:

2. See Dhākīrī, “Irtibāt bā imām-i zamān,” *Īshm bih rāh-i Mahdī: Jamʿi az nivīsandigān-i majallih-yi ḥawzih*, Qum, 1375AS/1996-7.
3. Al-Kulaynī, *al-Kāfī*, Tehran, 1362AS/1983-4, 1:340 (no. 19); Kohlberg, “From Imāmiyya to Ithnā-ʿashariyya,” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 39/3 (1976), p. 532. On the isnād of this and other hadiths mentioned in this study, see Ghaemmaghami, *Seeing the Proof*, p. 78 ff.

al-Kulaynī < Muḥammad b. Yaḥyā < Muḥammad b. al-Ḥusayn < Ḥasan b. Maḥbūb < Ishāq b. ‘Ammār < al-Ṣādiq:	حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ع) لِلْقَائِمِ غَيِّبَتَانِ إِحْدَاهُمَا قَصِيرَةٌ وَالْأُخْرَى طَوِيلَةٌ الْغَيِّبَةُ الْأُولَى لَا يَعْلَمُ بِمَكَانِهِ فِيهَا إِلَّا خَاصَّةُ شِيعَتِهِ وَالْأُخْرَى لَا يَعْلَمُ بِمَكَانِهِ فِيهَا إِلَّا خَاصَّةُ مَوَالِيهِ فِي دِينِهِ
The Qā’im will have two <i>ghaybas</i> . One of them will be short while the other will be long. During the first <i>ghayba</i> , no one will know his location except the elite of his Shī’a; while during the other, no one will know his location except the elite of his <i>mawālī</i> in his faith. ⁴	

Al-Nu‘mānī also cites a similar hadith, again ascribed to al-Ṣādiq:

Aḥmad b. Muḥammad b. Sa’īd b. ‘Uqda < ‘Alī b. al-Ḥasan al-Taymulī < ‘Umar b. ‘Uthmān < Ibn Maḥbūb < Ishāq b. ‘Ammār al-Ṣayrafī < al-Ṣādiq:	حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ عُفْدَةَ قَالَ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ الْحَسَنِ التَّيْمَلِيُّ عَنْ عُمَرَ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ الصَّيْرَفِيِّ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) يَقُولُ لِلْقَائِمِ غَيِّبَتَانِ إِحْدَاهُمَا طَوِيلَةٌ وَالْأُخْرَى قَصِيرَةٌ فَالْأُولَى لَا يَعْلَمُ بِمَكَانِهِ فِيهَا خَاصَّةٌ مِنْ شِيعَتِهِ وَالْأُخْرَى لَا يَعْلَمُ بِمَكَانِهِ فِيهَا إِلَّا خَاصَّةُ مَوَالِيهِ فِي دِينِهِ
The Qā’im will have two <i>ghaybas</i> . One of them will be long while the other will be short. During the first, [only] the most elite of his Shī’a will know his location, while during the other, no one will know his location except the elite of his <i>mawālī</i> in his faith. ⁵	

The prominent Shī’ī theologian and jurist, Abū al-Ṣalāḥ al-Ḥalabī (d. 447/1055), has cited a similar hadith on the authority of Ishāq b. ‘Ammār with two noticeable differences: 1) His version does not contain the second part of the hadith and 2) the term *awliyā’* is used as opposed to Shī’a: “The Qā’im will have two *ghaybas*, one short and the other long. As for the first one, his place will be known, especially to his friends/initiates” (*yu’lam makānuh” khāṣṣar” li-awliyā’ih*).⁶

Curiously, the two versions of this hadith cited by al-Majlisī (d. 1111/1699-1700) in his *Biḥār al-anwār* are markedly different. One version reads, “The Qā’im will have two *ghaybas*. One of them will be short while the other will be long. During the first *ghayba*, no one will know his location except the

4. Al-Nu‘mānī, *al-Ghayba*, Qum, 1422/2001-2, 175 (no. 2).

5. Al-Nu‘mānī, *al-Ghayba*, 175 (no. 1); Sachedina, *Islamic Messianism*, Albany, 1981, p. 210 (note 16); Amir-Moezzi, *Le Guide divin dans le shī’isme originel: Aux sources de l’ésotérisme en islam*, Lagrasse, 1992 [2007], 327-8 n. 711).

6. Al-Ḥalabī, *Taqrīb al-ma’ārif*, N.I., 1417/1996-7, 431.

elite of his *mawālī*.”⁷ In this version, there is no mention of whether anyone will know the Imam’s location and be able to contact him during the second or Greater Occultation.

The second version of the hadith recorded by al-Majlisī is even more puzzling. Here, the negative particle *illā* is left out, generating a radically different meaning: “The Qā’im will have two *ghaybas*. One of them will be long while the other will be short. During the first, [only] the most privileged of his Shī’a will know his location, while during the other, not even the elite of his *mawālī* in his faith will know his location.”⁸

1.2. Hadith 1: Comments

Hadith 1 is likely of Wāqifī origin. The Wāqifa were followers of Mūsā al-Kāẓim (d. 183/799; the seventh in the twelver line of Imams) who denied his death, proclaimed him the promised Qā’im, and refused to accept the imamate of his son, ‘Alī al-Riḍā (d. 203/818), alleging that Mūsā had escaped from prison and entered into hiding, giving rise for the first time to the notion of two *ghaybas* for an Imam.⁹ Although none of the names mentioned in the *isnād* are identified as Wāqifī in *rijāl* works, at least one, namely al-Ḥasan b. Maḥbūb transmitted numerous hadiths from the Wāqifī ‘Alī b. Abī Ḥamza al-Baṭā’inī (d. ca. 201-2/816-8)¹⁰ and consequently, al-Ṭūsī (d. 459 or 460/1066-7) called his authority into question.¹¹ Moreover, Hadith 1 is clearly modeled after a

7. Al-Majlisī, *Biḥār al-anwār al-jāmi’a li-durar akhbār al-āmma al-aṭhār*, Beirut, 1403/1983, p. 52:155 (no. 11).

8. Al-Majlisī, *Biḥār al-anwār*, 52:155 (no. 10). The editors of the edition of *Biḥār al-anwār* used for this study have ‘corrected’ this anomaly by placing the particle *illā* back into the hadith in brackets and referencing the published edition of al-Nu’mānī’s *al-Ghayba*. In the two published Persian translations of this volume of al-Majlisī’s work, both translators translated the hadith according to the version preserved by al-Majlisī without observing any problems: Urūmiyyih’ī translates the last part of the hadith as, “In the short *ghayba*, the elite (*khāṣṣān*) of [his] Shī’a know his location while in the other, not even the elite are aware [of his location],” Majlisī, *Mahdī-i maw’ūd, tarja-mah-yi jild-i sīzdahum-i biḥār al-anwār*, trans. Urūmiyyih’ī, Qum, 1418/1997, 1:750; Davānī’s translation is similar: “During the first (short) *ghayba*, the elite of his Shī’a know his location; but during the second (long) *ghayba*, not even his special friends (*dūstān-i makhṣūṣ-i ū*) know where he is,” Majlisī, *Mahdī-i maw’ūd*, trans. Davānī, Tehran, 1384AS/2005-2006, p. 930.

9. On the Wāqifa, see Buyukkara, “The Schism in the Party of Mūsā al-Kāẓim and the Emergence of the Wāqifa,” *Arabica* 47/1 (2000), p. 78-99.

10. See, for examples, al-Ṭūsī, *al-Amālī*, Qum, 1414/1993-4, p. 216 (no. 380); al-Ṭūsī, *Kitāb al-ghayba*, Qum, 1411/1990, p. 435; al-Majlisī, *Biḥār al-anwār*, p. 23:4 (no. 81); 52:214 (no. 69); 52:354 (no. 115).

11. Al-Ṭūsī, *Ikhtiyār ma’rifat al-rijāl, al-ma’rūf bi-rijāl al-Kashshī*, Qum, 1404/1983-4, 2:799 (no. 989).

different Wāqifī Tradition that has been preserved by al-Ṭūsī: “Abū al-Ḥasan [i.e., Mūsā al-Kāẓim] will have two *ghaybas*. One of them will be short and the other will be long” (*iḥdāhumā taqīll wa-l-ukhrā taṭīl*).¹²

From reading Hadith 1 (the version found in al-Nu'mānī) as stating that “the first *ghayba* will [...] be the longer one,” Kohlberg has argued that “the impression gained from the discrepancy between the description of the respective lengths of the first and second *ghaybas* is that initially it was not quite clear which of the two would last longer.”¹³ Hadith 1 does state that one of the two *ghaybas* will be longer, though not necessarily the first. More importantly, elsewhere in al-Nu'mānī's *al-Ghayba*, where this version of Hadith 1 is first cited, al-Nu'mānī is adamant that “the short *ghayba*” (*al-ghayba al-qasīra*) has ended and that he is writing during the long (what came to be known later as the Greater) *ghayba*.¹⁴

The word *khāṣṣa* in Hadith 1 is especially important. In early Imāmī sources, the Shī'a were often called *al-khāṣṣa* ('the elect') while the non-Shī'a (and especially the Sunnīs) were disparagingly labeled *al-ʿamma* ('the usual run of men').¹⁵ However, in works such as al-Ṣaffār al-Qummī's (d. 290/903) *Baṣā'ir al-darajāt*, the early Shī'ī community is itself divided into two groups. The majority of the Shī'a constituted *al-ʿamma* while a prestigious minority or inner circle made up *al-khāṣṣa*, a qualified spiritual elite who were initiated into secret knowledge and esoteric doctrine that was kept from *al-ʿamma* and who were charged with “la garde du secret,” to quote Amir-Moezzi's sensitive translation of *taqiyya*.¹⁶ According to a report found in *Ithbāt al-waṣiyya*, the tenth Imam concealed himself from all but a handful of his elite Shī'a (*ʿadad yasīr min khawāṣṣihi*), while Ḥasan al-ʿAskarī would speak with his elite followers and others from behind a veil. It is said that the Imams acted in this fashion to prepare the believers for the *ghayba* of the Qā'im.¹⁷ My translation of *khāṣṣa* as “elite believers,” follows Amir-Moezzi, who renders *khāṣṣa* as “l'élite des croyants,”¹⁸ while arguing that the expression *khāṣṣat shī'atihi*

12. Al-Ṭūsī, *Kitāb al-ghayba*, p. 57; Kohlberg, “From Imāmiyya to Ithnā-ʿashariyya”, p. 532, n. 78; Klemm, “Die vier sufara' des Zwölften Imām Zur formativen Periode der Zwölferst'a,” *Die Welt des Orients* 15 (1984), p. 142.

13. Kohlberg, “From Imāmiyya to Ithnā-ʿAshariyya”, p. 528.

14. See Ghaemmaghami, *Seeing the Proof*.

15. M. A.J. Beg, “al-Khāṣṣa wa'l-ʿamma,” *El*²; Kohlberg, “ʿAmma,” *Elr*, 1:976-7; Floor, “Kāṣṣa,” *Elr*, 16:106-12. In one of the accounts of an encounter with the Hidden Imam during the Lesser Occultation, it is said that were it not for the repentance of some of the Shī'a, everyone on earth would be killed “except the elite few of (the Imam's) Shī'a, whose words do not differ from their deeds,” al-Ṭabarī al-Ṣaghīr, *Dalā'il al-imāma*, Qum, 1413/1992-3, p. 154.

16. Amir-Moezzi, *Le Guide divin*, p. 221. See also Friedman, *The Nuṣayrī-ʿAlawīs: An Introduction to the Religion, History, and Identity of the Leading Minority in Syria*, Leiden, 2010, p. 185.

17. Al-Mas'ūdī (attributed), *Ithbāt al-waṣiyya*, Qum, 1423/2002-3, p. 272.

18. Amir-Moezzi, *Le Guide divin*, p. 74.

“désigne sans doute les quatre ‘représentants’ (*nā’ib/wakīl/safīr*) de l’imam cache pendant l’Occultation mineure,”¹⁹ since according to tradition, they alone knew the location of the Imam.²⁰

2.1. Hadith 2 and Variants

The second hadith (henceforth Hadith 2) invoked by some Shī‘ī scholars to make the case for encounters with the Imam is ascribed to al-Šādiq and transmitted on the authority of his well-known disciple, al-Mufaḍḍal b. ‘Umar al-Ju‘fī (*fl.* late 2nd/8th cent., d. before 179/795-6). This hadith is not found in any of the Shī‘ī works that have survived from the Lesser Occultation. In fact, the earliest extant work in which it appears is al-Nu‘mānī’s *al-Ghayba*. Two other versions are cited in al-Ṭūsī’s *al-Ghayba*, henceforth, al-Ṭūsī (A) and al-Ṭūsī (B). For ease of comparison, all three hadiths are presented in the following table:

من الغيبة للنعماني	من كتاب الغيبة للطوسي (أ)	من كتاب الغيبة للطوسي (ب)
وَأَخْبَرَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنُ سَعِيدٍ قَالَ حَدَّثَنَا الْقَاسِمُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ حَارِثٍ مِنْ كِتَابِهِ قَالَ حَدَّثَنَا عُبَيْسُ بْنُ هِشَامٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَبَلَةَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ الْمُسْتَنِيرِ عَنْ الْمُفَضَّلِ بْنِ عُمَرَ الْجُعْفِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الصَّادِقِ (ع) قَالَ	أَحْمَدُ بْنُ إِدْرِيسَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَبَلَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُسْتَنِيرِ عَنْ الْمُفَضَّلِ بْنِ عُمَرَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) يَقُولُ	قَالَ وَرَوَى إِبْرَاهِيمُ بْنُ الْمُسْتَنِيرِ عَنْ الْمُفَضَّلِ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) يَقُولُ
إِنَّ لِصَاحِبِ هَذَا الْأَمْرِ غَيْبَتَيْنِ إِحْدَاهُمَا تَطُولُ حَتَّى يَقُولَ بَعْضُهُمْ مَاتَ وَيَقُولُ قَتِلَ وَبَعْضُهُمْ يَقُولُ قَتِلَ وَيَقُولُ بَعْضُهُمْ دَهَبَ	إِنَّ لِصَاحِبِ هَذَا الْأَمْرِ غَيْبَتَيْنِ إِحْدَاهُمَا تَطُولُ حَتَّى يَقُولَ بَعْضُهُمْ مَاتَ وَيَقُولُ بَعْضُهُمْ قَتِلَ وَيَقُولُ بَعْضُهُمْ دَهَبَ	إِنَّ لِصَاحِبِ هَذَا الْأَمْرِ غَيْبَتَيْنِ إِحْدَاهُمَا أَطْوَلُ مِنَ الْأُخْرَى حَتَّى يُقَالَ مَاتَ وَيَعْضُ يَقُولُ قَتِلَ
فَلَا يَبْقَى عَلَى أَمْرِهِ مِنْ أَصْحَابِهِ إِلَّا نَفَرٌ يَسِيرُ لَا يَطْلُعُ عَلَى مَوْضِعِهِ أَحَدٌ مِنْ وَلِيِّ وَلَا غَيْرِهِ إِلَّا الْمَوْلَى الَّذِي يَلِي أَمْرَهُ	حَتَّى لَا يَبْقَى عَلَى أَمْرِهِ مِنْ أَصْحَابِهِ إِلَّا نَفَرٌ يَسِيرُ لَا يَطْلُعُ عَلَى مَوْضِعِهِ أَحَدٌ مِنْ وَلَدِهِ وَلَا غَيْرِهِ إِلَّا الْمَوْلَى الَّذِي يَلِي أَمْرَهُ	فَلَا يَبْقَى عَلَى أَمْرِهِ إِلَّا نَفَرٌ يَسِيرُ مِنْ أَصْحَابِهِ وَلَا يَطْلُعُ أَحَدٌ عَلَى مَوْضِعِهِ وَأَمْرُهُ وَلَا غَيْرُهُ إِلَّا الْمَوْلَى الَّذِي يَلِي أَمْرَهُ

19. Amir-Moezzi, “Fin du Temps et Retour à l’Origine (Aspects de l’imamologie duodécimaine VI),” *Mahdisme et millénarisme en Islam*, ed. García-Arenal, Aix-en-Provence, 2001, p. 62; Amir-Moezzi, *Le Guide divin* 328, n. 711; Amir-Moezzi, “Eschatology III. In Imami Shi‘ism,” *ELr*, 8:579. Cf. Amir-Moezzi, “Contribution à la Typologie des Rencontres avec l’Imâm Caché,” *Journal Asiatique* 284/1 (1996), p. 133.

20. Of course, Amir-Moezzi here is expressing a later interpretation of Hadith 1 since the institution of *sifāra* is not explicitly mentioned in any of the works that have survived from the Lesser Occultation.

<i>al-Tūsī</i> (B): “The master of this <i>amr</i> will have two <i>ghaybas</i> .	<i>al-Tūsī</i> (A): “The master of this <i>amr</i> will have two <i>ghaybas</i> .	<i>al-Nu'mānī</i> : “The master of this <i>amr</i> will have two <i>ghaybas</i> .
One of them will last longer than the other until some say that he has died and others say that he was killed.	One of them will last until some say that he has died and others say that he was killed, and still others that he has left [and will not return].	One of them will last until some say that he has died and others say that he was killed, and still others that he has left [and will not return].
No one will remain [faithful] to his <i>amr</i> except a small group of his companions. No one will know his location or have any knowledge about his <i>amr</i> or anything else [related to him] except the <i>mawlā</i> who is in charge of his affairs.” ²¹	[It will last] until none of his companions are left [faithful] to his <i>amr</i> except a small group. None of his children or anyone else will know his location except the <i>mawlā</i> who is in charge of his affairs.” ²²	None of his companions will be remain [faithful] to his <i>amr</i> ²³ except a small group. None of his friends or anyone else will know his location except the <i>mawlā</i> who is in charge of his affairs.” ²⁴

21. Al-Ṭūsī, *Kitāb al-ghayba*, p. 61 (no. 60).

22. Al-Ṭūsī, *Kitāb al-ghayba*, p. 161-2 (no. 120); al-Nūrī, *Muntakhab al-anwār al-muḍī'a fī dhikr al-qā'im al-hujja 'alayhi al-salām*, Qum, 1420/2000, p. 155; al-Majlisī, *Bihār al-anwār*, p. 52:152-3 (no. 5); al-Nūrī, *Jannat al-ma'wā fī dhikr man fāza bi-liqā' al-hujja*, Beirut, 1412/1992, p. 152; al-Shaftī, *Kitāb al-ghayba fī al-imām al-thānī 'ashar al-qā'im al-hujja*, Beirut, 1428/2007, 2:304 (no. 238). This particular report has been adduced by some scholars as proof that the Hidden Imam has children during the *ghayba*. For a discussion of this controversy, see Shaftī, “Dānistānī-hā-yi Pīrāmūn-i Ḥaḍrat-i Valī-i 'Aṣṭ,” *Sitād-i Iḥyā' va Gustarish-i Farhang-i Mahdaviyyat, Bartarīnhā-yi farhang-i mahnadaviyyat dar maṭbū'āt*, Qum, 1382AS/2003-43, p. 29-33.

23. It is difficult to translate the term *amr* (lit., command, order, cause, or affair) in these reports due to its multifarious uses in the Qur'an and the hadith literature. *Amr* in hadiths about the Qā'im has clear eschatological and apocalyptic connotations. In certain hadiths, the Qur'anic *amr* is the Qā'im. In one such Tradition, a disciple of the fifth Imam, Muḥammad al-Bāqir, says, “I asked (the Imam) about this *amr*, when will he appear?” He answered, “When you expect that he will come from one direction [or in one manner] and he appears from a [different] direction [or in a different manner], do not reject him!” (*in kuntum tu'ammilūn an yajī' akum min wajhin thumma jā' akum min wajhin fa-lā tunkirūnahu*), Ibn Bābūya, *al-Imāma wa-l-tabṣira min al-ḥayra*, Qum, 1404/1984, p. 94. In a separate Tradition, the opening verse of *Sūrat al-Naḥl*, {God's *amr* will come to pass} is interpreted by al-Ṣādiq as “our *amr*, meaning the rise of our *qā'im* (*huwa amrunā ya'nī qiyām al-qā'im*),” al-Najafī, *Ta'wīl al-āyāt*, Qum, 1407/1987, 1:252; al-ʿĀmilī al-Iṣfahānī, *Muqaddimat tafsīr mir'āt al-anwār*, Tehran, 1374/1954, p. 73; cf. Majlisī, *Kitāb-i raj'at*, Qum, 1382AS/2003, p. 173. The Safavid exegete, Bahā' al-Dīn Muḥammad al-Lāhijī (fl. 11th/17th cent.), *Tafsīr-i Sharīf Lāhijī*, Tehran, 1373AS/1994-5, 2:694, based on this and other Traditions, states that what is meant by (*murād*) *amr Allāh* throughout the Qur'an is the Qā'im. According to a more frequently cited hadith ascribed to al-Ṣādiq, the Qā'im will appear with an entirely new *amr* (*jā'a bi-amrin ḡayr alladhī kāna*), al-Kulaynī, al-Kāfī, 1:536 (no. 2). A slightly different variation of this hadith is found

The *matn* of the hadith as recorded by al-Nu'mānī is older and appears to be more reliable than al-Ṭūsī (A) leading scholars to conclude that the hadith was corrupted (*muḥarrraf*) as al-Nu'mānī narrated it without mentioning any children for the Imam.²⁵

2.2. Hadith 2: Comments

As first observed by Madelung, this Tradition, like others that specify two *ghaybas* for the Qā'im, is undoubtedly of Wāqifī origin.²⁶ 'Abd Allāh b. Jabala (d. 210/834) of Kūfa mentioned in the *isnād* wrote a work to prove the *ghayba* of Mūsā al-Kāzim and is widely recognized as a Wāqifī in the early

-
- in Kohlberg and Amir-Moezzi (ed.), *Revelation and Falsification: The Kitāb al-qirā'āt of Aḥmad b. Muḥammad al-Sayyārī*, Leiden, 2009, p. 106. Moreover, a hadith also attributed to al-Ṣādiq states that the Qā'im will call people to islām anew, while guiding them to a forgotten *amr* from which the people have strayed (*wa-hadāhum ilā amrin qad duthira fa-dalla 'anhu al-jumhūr*), al-Mufīd, *al-Irshād fī ma'rifat ḥujaj Allāh 'alā al-'ibād*, Beirut, 1414/1993, 2:383. Other hadiths appear to equate *amr* with *dīn* (= religion, but also belief in the unity of God, pious fear of God, a custom, habit, way, mode, manner of conduct, or the like). Al-Mufīd, for example, in a passage excerpted by his student al-Murtaḍā, refers to a hadith saying that the Qā'im has been so-called "because he will rise with a religion that has been effaced (*yaqūm bi-dīnin qad indarasa*), manifest a truth that was hidden, and fearlessly rise through the power of God," quoted in al-Murtaḍā[al-Mufīd], *al-Fuṣūl al-mukhtāra min al-'uyūn wa-l-maḥāsīn*, Beirut, 1413/1993, p. 322. Elsewhere, the first part of Qur'an 5:64, {The Jews said, 'The hand of God is chained up.'}, is interpreted by al-Riḍā as, "(the Jews) meant that God has brought the *amr* to an end and will not bring forth a new (*amr*) again." (*ya'nūna anna Allāh ta'ālā qad faragha min al-amr fa-laysa yuḥdithu shay'an*), al-Ṣādūq, *'Uyūn akhbār al-Riḍā*, Tehran, 1378/1958-9, 1:182. In other words, the Jews believed that the *amr* of God brought by Moses to them was the only *amr* and that God would never raise a prophet with a new *amr* again. Lawson's translation of *amr* as "the divine cause" (see Lawson, "Interpretation as Revelation: The Qur'ān Commentary of Sayyid 'Alī Muḥammad Shīrāzī, the Bāb (1819-1850)," *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ān*, ed. Rippin, Piscataway, 2012, 250) is a viable option in translating these hadiths, though some other translations offered by scholars are also useful. Cook, for example, suggests translating *amr* in messianic and apocalyptic Shī'ī hadiths as "the End," "a new revelation or messianic system of government," or "revelation, period or dispensation," Cook, *Studies in Muslim Apocalyptic*, Princeton, 2002, p. 195, 199, 232-233. Similarly, Amir-Moezzi, "Eschatology III. In Imami Shī'ism," *ELr*, 8:577, renders *amr jadīd* as "a new order."
24. Al-Nu'mānī, *al-Ghayba*, p. 176 (no. 5); al-Shaftī, *Kitāb al-ghayba*, 2:302 (no. 232). Partial translation in Kohlberg, "From Imāmiyya to Ithnā-'ashariyya", p. 528. Al-Nu'mānī states that if he transmitted this hadith and no other to prove the *ghayba* of the Imam, it would suffice: *wa-law lam yakun yurwā fī al-ghayba illā hādha al-ḥadīth la-kāna fīhi kifāya li-man ta'ammalahu*.
25. Al-Tustarī, *al-Akhbār al-dakhila*, Tehran, 1390/1970-1, p. 150. This point is likewise made by Luṭf Allāh Gulpāyigānī (b. 1918), *Pāsukh-i dah pūrsish pīrāmūn-i imāmat, khaṣā'is va awṣāf-i ḥadrat-i Mahdī*, Qum, 1375AS/1996-7, p. 54, in arguing that it is not possible to know with certainty whether or not the Hidden Imam has a wife and children.
26. Madelung, "al-Mahdī," *EL*, 5:1236. Al-Ṭūsī, *Kitāb al-ghayba*, p. 57 (no. 52), preserves a hadith stating explicitly that al-Kāzim will have "two *ghaybas*."

rijāl works.²⁷ Though al-Ṭūsī cites Hadith 2, he felt obliged to respond to the challenge that the hadith was of *Wāqifī* origin. He comments that this report makes clear that the Qā'im will have two *ghaybas*. During the first or lesser *ghayba*, information about the Imam was accessible to the faithful. However, during the second *ghayba*, news about him (*akhbāruhu*) has been cut off, his written communications (*mukātabātu*), i.e., his *tawqī'āt*, have ceased and no one has any information about him except one special person, a reference to the *mawlā*. Al-Ṭūsī argues that this was not the case with the *ghayba* of Mūsā al-Kāẓim and therefore Hadith 2 cannot be applied to him.²⁸

3. "Except for the Mawla"

From Hadith 1 and Hadith 2, we learn that during the *ghayba* of the Imam, and in particular during the second or longer *ghayba*, none of his family, nor any of his Shī'a or any of his *awliyā'* will know his location and be able to contact him. The only person/people that will be able to reach him are the elite of his *mawālī* or simply the *mawlā* who is responsible for his affairs, raising the question: who is/are the *mawlā/mawālī*?

Mawlā (pl. *mawālī*), a polysemic word from the root *wāw-lām-yā'* with a notoriously expansive semantic field, is undoubtedly the most ambiguous term in the above hadiths. *Al-mawlā* can be rendered as protector, friend, ally, patron, lord or chief; kinsman, dependent or relative; freedman or client (in the sense of being under the patronage of a manumitter); or servant.²⁹ The term has a rich history in Shī'ī sources and most immediately conjures the cryptic words the Prophet is said to have spoken during his Farewell Pilgrimage at Ghadīr Khumm, words the implications of which, for centuries, have been the subject of intense debate among Sunnī and Shī'ī scholars: "For whomever I am their *mawlā*, 'Alī is [also] their *mawlā*."³⁰

The remainder of this chapter will be devoted to examining the different ways *mawlā* and *mawālī* have been interpreted by scholars.

27. Al-Najāshī, *Rijāl al-Najāshī*, Qum, 1407/1986-7, p. 216 (no. 563); al-Hillī, *Khulāṣat al-aqwāl fī ma'rifat al-rijāl*, [Qum(?)], 1417/1996-7, p. 372.

28. Al-Ṭūsī, *Kitāb al-ghayba*, p. 61 (no. 60).

29. Lane, *An Arabic-English Lexicon*, 2:3061.

30. Translated and discussed in Valieri, "Ghadīr Khumm," EI², 2:993-4; Landolt, "Walāyah," ER, 14:9658; Amir-Moezzi, "Notes à propos de la Walāya Imamite," (Aspects de l'Imamologie Duodécimaine, X)," *Journal of the American Oriental Society* 122:4 (2002), p. 738.

3.1. *Mawlā* as God

Some Shī'ī scholars have curiously interpreted *al-mawlā* in Hadith 2 as referring to God. Ḥasan Urūmiyyih'ī (d. after 1260/1844) appears to have been the first to posit this interpretation by rendering *illā al-mawlā alladhī yalī amrahu* as “except Providence who directs his affairs” (*magar parvardigārī kih mudabbir-i umūr-i ūst*)³¹ in his Persian translation of the *Kitāb al-Ḥujja* of al-Majlisī's *Biḥār al-anwār*. More than a century later, 'Alī Davānī (d. 1427/2007) was even less oblique in his updated translation of the same volume, completed in 1339AS/1960: “except for God who determines when, where and how (the Imam) will appear” (*juz khudāvandī kih zuhūr-u ū bi-dast-i viy ast*).³² More recently, Muḥammad Sipihrī advanced the same interpretation: “No one, not even his children, knows (the Imam's) location except God who has (the Imam's) affairs in His hands” (*magar khudāyī kih ikhityār-i ū rā dar dast dārad*).³³ This reading of *al-mawlā* as God is a very late development and though textually tenable, it implies that no human being knows where the Imam is during the Greater Occultation and would presumably negate the possibility of any person ever contacting or seeing him, a position with which Urūmiyyih'ī, Davānī, and Sipihrī would presumably not agree, since all three have approvingly translated accounts describing encounters with the Imam during the Greater Occultation.

3.2. *Mawlā* as Friend

A more likely interpretation is reading *mawlā* as friend (close to one of the meanings of *wālī*) or initiate. The term is certainly used in this sense in some early sources. For instance, a hadith ascribed to al-Kāẓim classifies humanity into “three kinds of people (*al-nās thalātha*): the true genuine Arab, the *mawlā* and the uncouth (*al-'ilj*). We [i.e., the Imams] are the true, genuine Arabs; the *mawlā* is he who befriends/loves/is loyal to us (*fa-man wālānā*);³⁴ and the uncouth is he who disassociates himself from us and is openly hostile towards us.”³⁵ Moreover, it is said that the tenth Imam appointed his son as

31. Majlisī, *Mahdī-i maw'ūd*, trans. Urūmiyyih'ī, 1:748.

32. Majlisī, *Mahdī-i maw'ūd*, trans. Davānī, p. 930.

33. 'Amilī, *Jaz'irih-yi khaḍrā' dar tarāzū-yi naqd: Pažūhishī darbārih-yi nishānih-hā-yi zuhūr wa nīz naqd wa barrasī-i kitāb-hā-yi bayān al-a'imma, khuṭbat al-bayān wa jaz'irih-yi khaḍrā'*, trans. Sipihrī, Qum, 1387AS/2008-9, p. 218.

34. Cf. additional sentence added to the hadith of Ghadīr Khumm in some versions: “O God! Befriend those who befriend ('Alī) and show enmity toward those who treat him as an enemy,” (*wāl man wālāhu wa-'ād man 'ādāhu*), al-Majlisī, *Biḥār al-anwār*, 2:226.

35. Al-Ṣadūq, *Ma'ānī al-akhbār*, Qum, 1338AS/1959, p. 403 (no. 70). For discussion, see Amir-Moezzi, “Seul l'Homme de Dieu est Humain. Théologie et Anthropologie Mystique à Travers l'Exégèse Imamite Ancienne (Aspects de l'Imamologie Duodécimaine IV),” *Arabica* 45 (1998),

the next Imam in the presence of “a group of *mawālī*,”³⁶ here meaning close followers and friends. And a Tradition ascribed to al-Ḥusayn states that the *mawālī* are “from us” (*wa-hum minnā*),³⁷ which to cite Amir-Moezzi, “probablement qu’ils sont formés de la même substance que nous.”³⁸

Among western scholars, the greatest proponent of this interpretation has been Mohammad-Ali Amir-Moezzi. Amir-Moezzi posits that taken together, Hadith 1 and Hadith 2 “appear to suggest” that the faithful believers in the Imam remain in contact with him throughout the Greater Occultation. In Amir-Moezzi’s works, *khāṣṣat mawālīhi* in Hadith 2 is translated as “les élus parmi ses Amis intimes”³⁹ and “les élus parmi ses Amis fidèles”⁴⁰ / “les élus parmi ses fidèles Amis.”⁴¹ According to him, *khāṣṣat mawālīhi* refers to “les fidèles particulièrement initiés pour pouvoir être en contact avec l’imām caché pendant l’Occultation majeure.”⁴²

Amir-Moezzi translates Hadith 2 as it appears in al-Nu’mānī as follows: “Seuls quelques-uns parmi ses fidèles resteront acquis à sa Cause et nul, parmi les amis ou autres, ne connaîtra l’endroit [*walī*] où il se trouve, hormis l’Ami intime qui régit sa Cause [*al-mawlā al-ladhī yalī amrahu*].”⁴³ As correctly observed by him, “une distinction inhabituelle” is being made in this tradition between the *walī*, which he translates in the case of this hadith as “ami,” and the *mawlā*, which he translates as “ami intime,” to establish a hierarchy among the believers.⁴⁴ But it is not clear what is meant or intended by reading *mawlā* as the intimate friend of the Imam who governs or regulates (régit) his Cause.⁴⁵ The phrase *yalī amrahu* may be understood to mean ‘he who protects/guards his *amr*’ or ‘he who holds command or authority over his

p. 194, 201-202. Similar hadiths transmitted in al-Kulaynī’s *al-Kāfī* present the trinary without the word *mawlā* or other derivatives of *walāya*, e.g., “There are three categories of people: the possessor of knowledge, the seeker of knowledge, and the flotsam (*ghuthā*). We [i.e., the Imams] are the possessors of knowledge, our Shī’a are the seekers of knowledge, and the rest of the people are flotsam.” Al-Kulaynī, *al-Kāfī*, 1:34 (no. 4).

36. Al-Kulaynī, *al-Kāfī*, 1:325 (no. 2).

37. Al-Kulaynī, *al-Kāfī*, 8:244-5 (no. 339).

38. Amir-Moezzi, “Seul l’Homme de Dieu est Humain”, p. 202.

39. Amir-Moezzi, *Le Guide divin*, p. 327.

40. Amir-Moezzi, “Contribution à la Typologie”, p. 133.

41. Amir-Moezzi, “Fin du Temps”, p. 62.

42. Amir-Moezzi, *Le Guide divin* 328 n. 711). This interpretation is repeated with slight variations in Amir-Moezzi, “Contribution à la Typologie”, p. 133; Amir-Moezzi, “Fin du Temps”, p. 62; Amir-Moezzi, “Eschatology III. In Imami Shi’ism,” *ELr*, 8:579.

43. Amir-Moezzi, *Le Guide divin*, p. 328; Amir-Moezzi, “Contribution à la Typologie”, p. 133 where “l’Ami intime” is rendered “l’Ami fidèle,” Amir-Moezzi, “Fin du Temps”, p. 62, where “l’Ami intime” is rendered as “fidèle Ami.”

44. Amir-Moezzi, *Le Guide divin*, p. 328 n. 712).

45. Cf. Amir-Moezzi, “Eschatology III. In Imami Shi’ism,” *ELr*, 8:579 where *al-mawlā alladhī yalī amrahu* is translated as “the faithful friend who guides his cause.”

amr’ but to *yālī* an *amr* or to be the *wālī* of an *amr* is also to take an affair or matter upon oneself, i.e. to undertake something,⁴⁶ which is the reading that most scholars have advanced (see below).

Based on this interpretation, Amir-Moezzi suggests that the “les mystiques imâmites n’ont pas cessé de déclarer” that the friends of the Imam are a small minority of faithful believers who “discover the Light of the Imam in their hearts and thus attain esoteric Knowledge [sic] and miraculous powers” and come to “know ‘the location of the hidden imam,’” but who are “able to hide their privilege from the eyes of the world, so that the conditions set up by the hidden imam in his last letter may [declaring anyone who has seen him a lying impostor] be respected.”⁴⁷

As Amir-Moezzi has shown, this reading is developed most fully in the writings of the Shaykhī masters of the 19th century.⁴⁸ It is also a reading that is encountered in the works of three other Shī‘ī writers, all of whom date from the 19th century onward: 1) the aforementioned Urūmiyyih’ī rendered *khāṣṣat mawālīhi* as “his special friends” (*khāṣṣān-i dūstanash*);⁴⁹ 2) Ibrāhīm Amīnī (b. 1304AS/1925) likewise interpreted *khāṣṣat mawālīhi* as the elite of the Imam’s friends (*khawāṣṣ-i dūstān*);⁵⁰ 3) and, in his translation of al-Nu‘mānī’s *Kitāb al-ghayba*, Muḥammad Javād Ghaffārī translated the phrase as “his servants or his special friends” (*khidmatkārān va yā dūstān-i khāṣṣ-i ū*)⁵¹ in one place and “the elite friends-servants of (the Imam) who are firm in his faith” (*dūstān-i khidmatguzār-i khāṣṣ-i ānḥadrat kih bar dīn-i ū hastand*) in another.⁵²

3.3. *Mawlā* as Servant

Perhaps an equally tenable reading is to understand *mawlā* in this hadith as denoting servant, similar in meaning to the word *khādīm* (coll. *khadam*, pl. *khuddām* and *khadama*).⁵³ It is common knowledge that the Prophet and

46. Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab*, Qum, 1405/1984, 15:407. See also Lane, *An Arabic-English Lexicon*, 2:3060; Editors, “Wālī (a., pl. wulāt),” *EP*, p. 11:109.

47. Amir-Moezzi, *Le Guide divin*, p. 329, translation cited from Amir-Moezzi, *The Divine Guide in Early Shi‘ism: The Sources of Esotericism in Islam*, trans. D. Streight, Albany, 1994, p. 137.

48. On the Shaykhī hermeneutics of the *ghayba*, see Corbin, *En Islam iranien*, Paris, 1972, 4:205-300 *passim*, and in particular, p. 274-86 and 286-91; Amir-Moezzi, “Une absence remplie de présences. Herméneutiques de l’occultation chez les Shaykhiyya (Aspects de l’imamologie duodécimaine VII),” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 64/1 (2001), p. 1-18.

49. Majlisī, *Mahdī-i maw‘ūd*, trans. Urūmiyyih’ī, 1:751.

50. Amīnī, *Dādgustar-i jahān*, N.I., 1367AS/1988, p. 131.

51. Al-Nu‘mānī, *Matn va tarjamih-yi ghaybat-i Nu‘mānī*, trans. Ghaffārī, Tehran, 1363AS/1984, p. 249.

52. *Ibid.*, p. 250.

53. Wensinck, “Khādīm,” *EP*, 4:899.

all of the Imams possessed male servants, from Anas b. Mālik (d. 93/712) who entered Muḥammad's service as a youth,⁵⁴ to Abū al-Sha'thā' Qanbar b. Kādān al-Dawsī, Imam 'Alī's (d. 40/661) famous *mawlā* and groom,⁵⁵ to the many servants and attendants of the eleventh Imam, Ḥasan al-'Askarī (d. 260/874).⁵⁶ The will and testament of Mūsā al-Kāẓim preserved by al-Kulaynī states in part that he bequeathed the voluntary alms in his possession (*ṣadaqāt*), his property (*amwāl*) and his servants (*mawālī*) to his son.⁵⁷

It seems that the prominent Shī'ī teacher and jurist al-Shaykh al-Mufīd (d. 413/1022) is referring to the above hadiths when he maintains that during the second or longer *ghayba*, not even the Imam's most elite votaries know his location or are able to reach him, inasmuch as "the only people who know his location during the longer (*ghayba*) are those from among his most trustworthy friends/initiates who have been entrusted with the task of serving him (*man tawallā khidmatahu min thuqāt awliyā'ihī*) and who do nothing else but tend to his [daily] needs (*lam yanqaṭi* 'anhu ilā al-ishtighāl bi-ghayrihi)."⁵⁸ The *mawālī* may therefore be the Imam's servants.

In fact, the overwhelming majority of Shī'ī scholars who have commented on these hadiths have interpreted *mawlā* and *mawālī* as a servant or servants who tends to the everyday needs of the Imam, using an Arabic or Persian derivative of the *khā'-dāl-mīm* root and on rare occasion, in the case of Persian translators and commentators, the word *ghulām*.⁵⁹ Commenting on the version of Hadith 2 found in *al-Kāfī*, the polymath Muḥsin al-Fayḍ al-Kāshānī (d. ca. 1091/1680) speculated that "it seems that by *khāṣṣat al-mawālī* is meant those who serve (the Imam)" (*ka-annahū yurīd bi-khāṣṣat al-mawālī alladhīna yakhdīmūnahu*). Al-Kāshānī reached this conclusion "because there is no way for the rest of the Shī'a to reach him during (the Greater Occultation)" (*li-anna sā'ir al-shī'at laysa lahum fīhā ilayhi sabīl*).⁶⁰ According to al-Majlisī, *khāṣṣat al-mawālī* are the Imam's "servants (*khadamahu*), family members and children or the thirty who have been mentioned [in a separate

54. On him, see Juynboll, "Anas b. Mālik," *EP* (online edition).

55. He is designated in Imāmī Shī'ī sources as a *mawlā*, *khādīm* and *ghulām* of 'Alī from Kūfa and stories of his unwavering loyalty to 'Alī and 'Alī's deep affection for him are numerous. See, e.g., al-Majlisī, *Biḥār al-anwār*, 42:121-140.

56. Al-Kulaynī, *al-Kāfī*, 1:329 (no. 6).

57. Al-Kulaynī, *al-Kāfī*, 1:316 (no. 15).

58. Al-Mufīd, *al-Masā'il al-ashar fī al-ghayba*, Qum, 1426/2005, p. 76.

59. The word *ghulām* is of Arabic origin and denotes "either a servant, sometimes elderly and very often, but not necessarily a slave servant; or a bodyguard, slave or freedman, bound to his master by personal ties," D. Sourdel *et al.*, "Ghulām," *EP*, 2:1079-1091; Lane, *An Arabic-English Lexicon*, 1:2286-7. In Persian, the loan word *ghulām* denotes a young male servant or slave and can carry homoerotic connotations.

60. Al-Kāshānī, *al-Wāfī*, Isfahan, 1406/1986, 2:414. The same explanation is repeated by al-Kāshānī in his *al-Shāfī fī al-'aqā'id wa-l-akhlāq wa-l-aḥkām*, Tehran, 1425/2004-5, 1:332.

hadith].”⁶¹ Al-Nūrī (al-Ṭabarsī) understood *illā al-mawlā alladhī yalī amrahu* to mean “except for the one who is busy serving [the Imam] and tending to his needs” (*magar ānkih mashghūl-i khidmat va mutavallī-i umūr-i ūst*).⁶²

Many scholars from the twentieth century have advanced a similar interpretation. In his exposition of the doctrines of Shī‘ī Islam, Muṭṭabā Qazvīnī-Khurāsānī (d. 1386/1967)⁶³ translated *illā al-mawlā alladhī yalī amrahu* as “except the one who serves (the Imam)” (*magar ān-kih ū rā khidmat mīnamāyad*).⁶⁴ Amīnī understood the phrase as “his special servant” (*khidmatkār-i makḥṣūṣash*),⁶⁵ while Ayatollah Yad Allāh al-Dūzdūzānī (b. 1935) interpreted *al-mawlā* as “those who support his Cause. These are [his] servants and no one else” (*wa-hum al-khadama wa-lā yashmal ghayr al-khadama*).⁶⁶

Ghaffārī rendered the final part of the hadith as, “except for the servant who tends to his needs” (*magar hamān khidmatguzārī kih bikār-hā-yi ū mūrī-sad*).⁶⁷ Ghaffārī’s translation is similar to a more recent translation by ‘Alī-Akbar Dhākīrī: “except for the servant who takes care of his affairs” (*magar khādīmī kih kār-hā-yi īshān rā anjām mīdihad*).⁶⁸ Kamrahī rendered *khāṣṣat mawālīhi* as “his initiated servants” (*khādīmīn-i maḥram-i ū*),⁶⁹ while Bihbūdī translated the locution as “his special servants” (*ghulāmān-i makḥṣūṣ-i ū*).⁷⁰ Aḥmad Fahrī-Zanjānī translated *mawālī* in connection with these hadiths as servants (*nawkarān*).⁷¹ ‘Alīpūr, in citing this hadith as proof that meeting the Imam is possible, translates *khāṣṣat mawālīhi* as “the elite servants” (*khidmatkārān-i khāṣṣ*)⁷² who, he argues, are “special individuals” (*afrād-i khāṣṣī*)⁷³ that have seen and recognized the Imam.

61. Al-Majlisī, *Mir’āt al-‘uqūl*, Tehran, 1404/1984-5, 4:52. On the hadith mentioning “the thirty,” see Ghaemmaghami, *Seeing the Proof*, p. 78 ff.

62. Nūrī, *Najm-i thāqib*, Qum, 1387AS/2008, 2:861.

63. A renowned 20th century scholar and the teacher of such prominent contemporary ulama as ‘Alī Sīstānī (b. 1930) and Abū al-Qāsim Khaz‘alī (d. 2015).

64. Qazvīnī-Khurāsānī, *Bayān al-furqān*, Qazvīn, 1387AS/2008-9, 900.

65. Amīnī, *Dādgustar-i jahān*, p. 132. In the English translation of Amīnī’s book, *khidmatkār-i makḥṣūṣash* has been translated as “his very few followers,” Amini, *al-Imām al-Mahdī: The Just Leader of Humanity*, trans. Sachedina, North York, Ontario, 1996, p. 126.

66. Al-Dūzdūzānī, *Tahqiq laṭīf hawl al-tawqī‘ al-sharīf*, N.I., 1412/1991-2, p. 91.

67. Al-Nu‘mānī, *Matn va tarjamih-yi ghaybat-i Nu‘mānī*, trans. Ghaffārī, p. 251. See also *idem*, p. 259, where *al-mawlā* is translated as “special servant” (*khidmatkār-i makḥṣūṣ*). A similar translation is offered by Ya‘qūbī, “Nigāhī bih tavallud va zindigānī-i imām-i zamān,” *Čishm bih rāh-i Mahdī*, Qum, 1375AS/1996-7, p. 353: “except the person who is in charge of his affairs” (*juz ān kasī kih umūr-i vīy rā piy mīgīrad*).

68. Dhākīrī, “Irtibāt bā imām-i zamān,” p. 88.

69. Al-Kulaynī, *Uṣūl al-kāfī*, trans. Kamrahī, Qum, 1375AS/1996-7, 2:576 (no. 19).

70. Al-Kulaynī, *Guzīdih-yi Kāfī*, trans. Bihbūdī, Tehran, 1363AS/1984-5, 1:90 (no. 118).

71. Al-Nu‘mānī, *Ghaybat-i Nu‘mānī* (trans. Fahrī-Zanjānī), Tehran, 1362AS/1983-4, 220. Elsewhere, Fahrī-Zanjānī translates *al-mawlā* as “special servant” (*khidmatkār-i makḥṣūṣ*), *idem*, p. 213.

72. ‘Alīpūr, *Jilvīh-hā-yi pinhānī*, Qum, 1380AS/2001, p. 110.

73. *Ibid.*, p. 113.

Muḥammad Rāzī who translated al-Ṭūsī's *Kitāb al-ghayba* into Persian, rendered the phrase in al-Ṭūsī (A) as "except for the servant who tends to his needs" (*magar ghulāmī-kih mutavallī-i amr-i ū mīshavad*),⁷⁴ and al-Ṭūsī (B) as "except that servant who will oversee his affairs" (*magar ān ghulāmīkih mubāshir-i kār-i ūst*).⁷⁵ 'Abbās Jalālī, who recently re-translated al-Ṭūsī's *Kitāb al-ghayba* into Persian followed suit, translating the phrase in al-Ṭūsī (A) as "except the servant who has assumed responsibility for his affairs" (*juz ghulāmī kih umūr-i marbūṭ bih ū rā bar 'uhdih mīgīrad*),⁷⁶ and al-Ṭūsī (B) as "except for the servant who is responsible for his affairs" (*magar ghulāmī kih 'uhdihdār-i kār-hā-yi ū mīshavad*).⁷⁷

Three western scholars have advanced the same interpretation. Sachedina and Klemm translated *khāṣṣat mawālīhi* as "(the Imam's) special slaves"⁷⁸ and "the chosen ones from among (the Imam's) assistants" (Auserwählten seiner Helfer),⁷⁹ respectively, while Hussain translated *al-mawlā* as "his servant."⁸⁰

3.4. *Mawlā* as Client

A fourth possibility is that *mawlā* denotes client. This meaning should perhaps be the first advanced in discussing any hadith or report that mentions both *mawālī* and the Mahdī or Qā'im. In the first centuries of Islam, the *mawālī* were non-Arab converts to Islam who were forced to affiliate themselves with an Arab tribe and who made up an underprivileged second-class citizenry.⁸¹ The promise of the appearance of the Mahdī was especially appealing to the *mawālī*.⁸² Consequently, many of the *mawālī* were attracted to various movements of Shī'ī or proto-Shī'ī Islam, in particular in its more pronounced messianic and eschatological modes of expression.⁸³ For example, al-Mukhtār

74. Al-Ṭūsī, *Tuḥfih-yi qudsī*, trans. Rāzī, Tehran, 1350AS/1971-2, p. 51.

75. *Ibid.*, p. 135 (no. 6).

76. Ṭūsī, *Khūrshīd dar nahān*, trans. Jalālī, Tehran, 1384AS/2005-6, 1:231.

77. *Ibid.*, 1:107. See also Shafī'ī, "Dānistānīhā-yi Pīrāmūn-i Ḥaḍrat-i Valī-i 'Aṣr", p. 331; Nahāvandī, *Barakāt-i ḥaḍrat-i valī-i 'aṣr*, Mashhad, 1382AS/2003, p. 74, n. 1, provided by the editor, Javād Mu'allīm).

78. Sachedina, *Islamic Messianism*, p. 84.

79. Klemm, "Die vier *sufarā'* des Zwölften Imām", p. 142-3.

80. Hussain, *The Occultation of the Twelfth Imam*, Cambridge, 1982, p. 142.

81. One of the best treatments of this topic remains Sharīf's 1954 work, *al-Ṣirā' bayna al-mawālī wa-l-'arab wa-huwa baḥṭh fī ḥarakat al-mawālī wa-natā'ijihā fī al-khilāfa al-sharqiyya* [Cairo], 1954.

82. Daftary, "Alids," *ET*³ (online edition). However, as Tucker, *Mahdis and Millenarians: Shiite Extremists in Early Muslim Iraq*, Cambridge, 2008, p. 126 and index, s.v. 'Mawla [sic], Mawālī', has shown, Arabs clearly continued to play a role in the various manifestations of Shī'ī messianic fervor.

83. For example, Tucker, "Bayān b. Sam'ān and the Bayāniyya: Shī'ite Extremists of Umayyad Iraq," *Shī'ism*, ed. Kohlberg, Burlington, VT, 2003, p. 197, speculates that the *mawālī* made up

b. Abī 'Ubayd Allāh al-Thaqafī's (d. 67/686-7) main supporters were *mawālī* of Persian origin from Kūfa, the cradle of Shī'ī Islam.⁸⁴ Al-Mukhtār's failed revolt is not only significant for being widely recognized as the first time the title Mahdī was used with an explicitly messianic connotation as the promised restorer of true Islam – in this case, applied by al-Mukhtār to 'Alī's son, Muḥammad b. al-Ḥanafiyya⁸⁵ (d. 81/700-1) – but also because two central closely-related doctrines of later Twelver Shī'ī Islam were promulgated: 1) the notion of *sifāra* in that al-Mukhtār claimed to be the authorized representative of the concealed Muḥammad b. al-Ḥanafiyya; 2) the notion of *ghayba* in that a group of Muḥammad b. al-Ḥanafiyya's followers denied his death and claimed that he was simply in hiding. The Kaysāniyya were likewise led by the Persian *mawlā* Kaysān Abū 'Amra who enjoyed the support of many *mawālī* in southern Iraq.⁸⁶ Furthermore, *mawālī* is used in the sense of clients, or more precisely liberated clients, in hadiths ascribed to the Imams.⁸⁷

While the Abbasid Revolution is credited with having largely dispelled the glaring distinctions between Arabs Muslims and the *mawālī*,⁸⁸ it is likely that the above Traditions originated in a pre-Abbasid milieu during the lifetimes of al-Bāqir and al-Ṣādiq and were later modified by proponents of the *Wāqifiyya* to fit their doctrines. Identifying these hadiths as *Wāqifi* in origin, Madelung translated *al-mawlā alladhī yalī amrahu* as “the client in charge of his affairs.”⁸⁹

most if not all of Bayān b. Sam'ān's (d. 119/737) followers. See also Amir Arjomand, “Islamic Apocalypticism in the Classical Period,” *The Encyclopedia of Apocalypticism*, volume 2, ed. McGinn, New York, 1998, p. 255-6.

84. See Friedlaender, “Jewish-Arabic Studies. I. Shiitic Elements in Jewish Sectarianism,” *The Jewish Quarterly Review* (New Series) 3/2 (1912), p. 281; Newman, *Formative Period of Twelver Shi'ism: Hadīth as Discourse between Qum and Baghdad*, Richmond, 2000, p. 6; Litvak, “Iraq X. Shi'ites of Iraq,” *ELr*, 13:581.
85. On him, see Buhl, “Muḥammad Ibn al-Ḥanafiyya,” *EP*, 7:402-3.
86. Jafri, *Origins and Early Development of Shi'a Islam*, Qum, n. d., 114, p. 262-3; Amir-Arjomand, “Millennial Beliefs, Hierocratic Authority and Revolution in Shi'ite Iran,” *The Political Dimensions of Religion*, ed. Amir Arjomand, Albany, 1993, p. 221-2; Madelung, “Kaysāniyya,” *EP*, 4:836-8.
87. See, for example, al-'Ayyāshī, *Tafsīr al-'Ayyāshī*, Tehran, 1380/1961, 2:263 (no. 436), where {the mountains} and {the trees} (Qur'an 16:68) are interpreted by al-Ṣādiq as the Arabs and the *mawālī* who were freed (*al-mawālī 'atāqat'*) respectively; referenced in Bar-Asher, *Scripture and Exegesis in Early Imāmī Shiism*, Leiden, 1999, p. 111-2.
88. Daniel, “Abbāsīd Revolution,” *EP* (online edition). Cf. the lengthy Daniel apocalyptic text found in Ibn al-Munādī's (d. 336/947) *Kitāb al-malāḥim*, where an unnamed *mawlā* features prominently as a messianic figure, offering an important window to some of the apocalyptic attitudes that permeated late 3rd-4th/9th-10th cent. Baghdad. For complete translation and discussion, see Cook, “An Early Muslim Daniel Apocalypse,” *Arabica* 49/1 (2002), p. 55-96.
89. Madelung, “al-Mahdī,” *EP*, 5:1236. Hussain's translation of *khāṣṣat mawālīhi* as “his close associates” would appear to be similar in meaning. Hussain, *The Occultation of the Twelfth Imam*, p. 142.

4. Conclusion

The two Traditions discussed in this chapter are among a rare number of Traditions adduced by later Shī'ī scholars as traditional proofs to lend credence to their position that an elite body of believers – in particular from the ranks of the ulama – can see and recognize the Imam during the Greater Occultation. Yet as we have seen, there is more to these hadiths than meets the eye. Perhaps most importantly, they appear to have emanated from the *Wāqifi* followers of Mūsā al-Kāẓim. As Kohlberg and Madelung have both convincingly demonstrated, many, if not most, of the hadiths that speak about a *ghayba* or two *ghaybas* for the Qā'im had been in existence long before the twelfth Imam. Beginning in the tenth century, Twelver Shī'ī scholars received and reinterpreted these Traditions—and perhaps produced new Traditions based on these earlier sources—bringing them into line with nascent dogmas associated with a new hidden Imam, an alleged surviving son of the deceased eleventh Imam, Ḥasan al-'Askarī, who, as he could not be found nor seen anywhere, was presumed to have been sent into occultation through divine providence and proclaimed the Qā'im.⁹⁰

Of particular signifiacance is the meaning of *mawlā* or *mawālī* in these Traditions. While the multivalency of *mawlā* and the resulting ambiguity renders all of the above interpretations mentioned in this study tenable, evidence presented in this study would favor reading *mawlā* as friend/initiate, client or servant, with the latter being the preferred reading among the majority of scholars.

90. See Kohlberg, "From Imāmiyya to Ithnā-'ashariyya", p. 532; Madelung, "al-Mahdī," *EF*, 5:1236. See also Halm, *Shi'ism*, trans. Wilson and Hill, Edinburgh, 2004, p. 31-2, 38, 40; Amir Arjomand, "Imam *Absconditus* and the Beginnings of a Theology of Occultation: Imami Shi'ism Circa 280-90 A.H. / 900 A.D.," *Journal of the American Oriental Society* 117/1 (1997), p. 10.

LE «LIVRE DES OMBRES» ET LE MYTHE DE LA CRÉATION

Heinz HALM

Université de Tübingen

Vers la fin des années 1860, à Tarse dans le sud-est de la Turquie actuelle, le chrétien Sulaymān al-Adhanī fut assassiné. Il s'agissait très probablement d'un acte de vengeance de ses anciens coreligionnaires, les Nuṣayrī. Appelés aujourd'hui la « communauté religieuse islamique des Alaouites de Syrie et de Cilicie » (à laquelle appartient aussi le président syrien Bashshār al-Asad), les Nuṣayrī avaient pu cacher leurs croyances secrètes des autorités ottomanes. Sulaymān s'était non seulement converti au christianisme et fait baptisé par les Jésuites de Beyrouth mais il avait révélé les secrets de son ancienne religion dans un bref écrit, publié par les mêmes Jésuites en 1864. Il avait ainsi trahi la foi de ses ancêtres et bafoué l'indispensable discipline de l'arcane de sa religion.

Cet écrit en arabe s'intitule « Les Premices de Sulaymān sur le dévoilement des secrets de la religion nuṣayrī ». Il a été, dès 1866, en partie traduit et paraphrasé en anglais par E. E. Salisbury¹. À part quelques exagérations et aberrations dues au fidèle nouvellement converti, l'ouvrage contient un grand nombre d'informations fiables sur la religion des Nuṣayrī/'Alawī, mieux connues depuis la publication des travaux de René Dussaud et de Rudolph Strothmann.

Particulièrement digne d'intérêt est le mythe de la création tel qu'il est rapporté par Sulaymān² :

Tous les Alaouites croient qu'avant la création du monde, ils étaient des lumières éblouissantes et des étoiles brillantes. Ils distinguaient entre l'obéissance et la désobéissance. Ils ne mangeaient ni buvaient et ne produisaient aucun excrément. Ils jouissaient constamment de la vision de 'Alī b. Abī Ṭālib

1. Paru dans *JAOS* 8 (1866), p. 227-308.

2. *Al-Bākūrat al-Sulaymāniyya*, Beyrouth 1864, p. 59 et s. ; E. E. Salisbury (éd. et trad.), *al-Bākūrat al-sulaymāniyya fī kashf asrār al-diyānat al-nuṣayriyya*, p. 286 et s. ; voir aussi H. Halm, *Die Islamische Gnosis. Die extreme Schia und die 'Alawiten*, Zurich – Munich 1982, p. 298-300.

[i.e. Dieu] sous une forme dorée. Ils restèrent dans cet état pendant 7077 ans et 7 heures. Ils se disaient entre eux : «il n'y a pas de créatures plus nobles que nous». Ce fut-là la première faute commise par les Nuṣayrī. Alors, il [ʿAlī] créa devant eux un Voile (*hijāb*) pour une durée de 7000 ans. ʿAlī leur apparut et déclara : «Ne suis-je pas votre Seigneur?» Ils répondirent : «Certes» (Coran 7 : 172) après qu'Il leur avait montré sa toute-puissance. Les fidèles crurent alors qu'ils L'avaient connu dans sa totalité et qu'Il n'est pareil à nul autre. Ils commirent ainsi une deuxième faute. Il leur permit alors de contempler le Voile et ils restèrent voilés pendant 7077 ans et 7 heures. Puis Il leur apparut sous la forme d'un vieillard aux cheveux blancs et à la barbe blanche afin de mettre ainsi à l'épreuve les Gens de la Lumière (*ahl al-nūr*) dans le monde lumineux supérieur. Il leur demanda : «Qui suis-je?» «Nous ne savons pas», répondirent-ils. Il se manifesta alors sous forme d'un jeune homme aux moustaches tordues, chevauchant un lion avec une expression de colère. Enfin, il se montra à eux sous forme d'un enfant et leur dit : «Ne suis-je pas votre Seigneur?», comme Il l'avait fait à chaque apparition (*zuhūr*). Là, Il fut en compagnie de son *ism*, son *bāb*³ et le saint maître des rangs (*marātib*), c'est-à-dire les sept rangs du macrocosme de lumière [...].

Chaque fois qu'Il les interpella, ils crurent que c'était la première fois. Confus, ils ne savaient quoi répondre. Il les tira de leur hésitation et leur doute et s'adressa à eux en ces termes : «J'ai créé pour vous, dans le monde d'En-Bas, un lieu d'habitation où je vais vous jeter! Je vais vous créer sous des formes (*hayākil*) humaines et là, je me manifesterai à vous derrière le voile d'une forme pareille à la vôtre. Celui qui me reconnaît, ainsi que mon *bāb* et mon *hijāb*, saura que je suis de retour. Mais celui qui ne me reconnaîtra pas, je créerai, à partir de sa désobéissance, un adversaire (*didd*) qui le combattrait; celui qui me reniera, restera enfermé dans les "chemises" (*qumṣān*) de la métémpsycose (*masūkhīyya*)». Ils répondirent : «Non, Seigneur! Veuillez nous laisser ici afin que nous chantions ta Gloire et t'adorions. Ne nous jette pas dans les habitacles d'En-Bas». Il leur répondit : «Vous m'avez désobéi! Si vous m'aviez dit : "Nous ne connaissons que ce que Tu nous as appris. Tu es omniscient et sage (Coran 2 : 32)", je vous aurais pardonné». Et Il créa, à partir de leur désobéissance, des démons et des diables et des fautes des démons, Il créa les femmes. C'est la raison pour laquelle ils [i.e. les Nuṣayrī-ʿAlawī] n'enseignent pas leurs prières à leurs femmes. Ce rapport se trouve dans «le Livre du *Haft*», dans «le Livre des Preuves»⁴, ainsi que dans «le Livre de la Confirmation»⁵.

3. *Ism* (Nom) ou *Hijāb* (Voile ou Rideau) et *Bāb* (Porte) sont deux des trois Personnes de La Trinité sacrée des Nuṣayrī, à savoir Ma'nā (ʿAlī) – *Ism/Hijāb* (Muḥammad) – *Bāb* (Salmān al-Fārisī); voir R. Dussaud, *Histoire et Religion des Noṣairīs*, Paris 1900, p. 64 et s.; H. Halm, *Gnosis*, p. 310.

4. *Le Kitāb ad-dalāl* d'al-Tabarānī (m. 426/1034-35).

5. *Le Kitāb at-ta'yīd* d'(Ibn) Kalāzī. D'après Dussaud, *Noṣairīs*, p. 98 et la note 4.

Sulaymān cite ainsi ses sources ; les deux derniers ouvrages cités sont l'œuvre d'auteurs nuṣayrī connus. Ce n'est pas le cas du *Kitāb al-Haft*, également bien connu et au contenu particulièrement déroutant. Le mystère commence dès le titre : le terme *haft* n'est pas arabe mais de toute évidence – comme le montre clairement le contenu de l'ouvrage – il s'agit du mot persan qui signifie le chiffre sept. Le *Kitāb al-Haft* est donc « le Livre de Sept » ou « de la Heptade ». Il est également connu sous le titre arabe du *Kitāb al-Aẓilla*, « le Livre des Ombres ». Il était vénéré non seulement par les Nuṣayrī/'Alawī mais aussi par les Ismaéliens de Syrie et ce bien que ses doctrines ne correspondent pleinement ni à l'ismaélisme ni au nuṣayrisme. En 1960, deux chercheurs ismaéliens en ont simultanément fourni deux éditions différentes : le Qāsimshāhī (adepte d'Aga Khan), Muṣṭafā Ghālīb, sous le titre de *Kitāb al-Haft al-Sharīf* et le Mu'minshāhī 'Ārif Tāmīr (Tamer), en collaboration avec le Père jésuite 'Abduh Khalifé, sous le titre de *Kitāb al-Haft wa l-aẓilla* (2^e édition, Beyrouth 1970).

Le Livre des Ombres se présente comme une révélation faite par le sixième imam shi'ite Ja'far al-Ṣādiq à son disciple al-Mufaḍḍal. Ici, le mythe de la création est rapporté dans une version voisine mais beaucoup plus longue de la version de Sulaymān⁶ :

L'imam Abū 'Abdallāh [Ja'far al-Ṣādiq] déclare : « [...] Dieu le Tout-Puissant créa la lumière avant l'obscurité, le bien avant le mal, le paradis avant l'enfer, le pardon avant le châtement, Adam avant Satan, les Ombres (*aẓilla*) avant les Silhouettes (*ashbāh*) et les Silhouettes avant les Esprits (*arwāḥ*) [...] La première chose que Dieu créa fut la Lumière de l'Ombre (*al-nūr al-ẓillī*) [...] Il la créa avant même l'eau, la terre, le Trône [...] Il la créa à son image. Puis Il la divisa en [plusieurs] Ombres. Lorsque les Ombres se regardèrent, elles crurent qu'elles sont venues à l'existence après n'avoir jamais existé auparavant. Rien ne leur est venu à l'esprit, aucune connaissance, ni le bien ou le mal. Alors Dieu les éduqua [...] Il se loua et elles Le louèrent. Il chanta sa propre gloire et elles chantèrent sa gloire. Il se confirma et elles le confirmèrent. Si cela n'était pas arrivé, nul n'aurait pu connaître Dieu, n'aurait pu le louer ou lui rendre grâce [...]. Ainsi, les Ombres continuèrent à chanter la gloire de Dieu pendant 7000 ans. Pour les récompenser, Dieu créa à partir de leurs louanges le septième [le plus haut] ciel. Ensuite, Il créa, à partir des louanges des Ombres les Silhouettes et couvrit de la sorte les Ombres. Enfin, de ses propres louanges, Il créa le Rideau/le Voile suprême (*hijāb*).

Ensuite, Il créa le premier Adam et conclut un pacte avec lui et ses descendants : "Qui est votre Seigneur?" Ils répondirent : "Gloire à Toi ! Nous ne connaissons que ce que Tu nous as appris. Tu es omniscient et sage (Coran 2 : 32)". Alors Dieu leur demanda : "Savez-vous que je suis votre Seigneur ? Je vous enseigne maintenant que je suis tout-puissant. Je suis capable de créer

6. Éd. A. Tamer – Ign.-A. Khalifé, p. 33 et s. ; éd. M. Ghalib, p. 40 et s. ; H. Halm, *Islamische Gnosis*, p. 247 et s.

des créatures comme vous tandis que vous n'êtes pas capables de créer mon égal". Ils dirent : "Certes, il n'y a de Dieu que Toi". Ce fut le pacte (*mīthāq*) que Dieu conclut avec eux ».

Ce pacte entre Dieu et Adam, mentionné dans le Coran, eut lieu après la création du plus haut ciel et du paradis et la création d'Adam, en tant qu'être de lumière. Or, Dieu mit les créatures à l'épreuve et ainsi commença leur descente sur terre, dans le monde de la matière. Dieu avait en effet alerté toutes choses en annonçant leur chute imminente : « Il leur enseigna comment Il allait créer la nuit pour le repos, le soleil et la lumière du jour, la lune et la nuit ; comment allaient naître la foi secrète et l'incroyance manifeste [...] L'Auguste ne négligea rien. Il n'y eut rien au monde qu'Il ne les apprit ; Il leur enseigna ce que sont la négligence, l'égarement, la désobéissance ; que les désobéissants vont connaître des naissances successives, que les fidèles vont être transformés... »

Mais comme Dieu l'avait annoncé, les âmes ignorèrent la Parole de Dieu. Elles se révoltèrent contre la vie terrestre, allant contre leur nature. Ce fut cela leur péché, leur désobéissance, leur rébellion : « Ils se regardèrent les uns les autres et, manquant de confiance, ils dirent : "Rassemblons-nous autour de notre chef (*ra'īs*) dans les cieux et soyons obéissants à son égard ; de la sorte, nous ne serons pas précipités vers la terre". En prononçant ces paroles, ils ne savaient pas qu'ils étaient déjà dans le péché et la rébellion contre Dieu. En effet, Dieu s'était rendu visible à leurs yeux. Ils proclamèrent : "Notre Dieu et notre créateur, tu nous as appris que tu nous feras habiter la terre, que tu nous y mettras à l'épreuve et que tu nous créeras un ennemi à partir de nos péchés. Tes ordres illustrent ta volonté mais tu peux changer de décision. Ne nous abandonne pas sur terre ! Garde-nous au ciel afin que nous te louions, te rendions grâce et t'adorions". Dieu répondit : "Ah ! Vous avez péché contre moi et vous vous êtes opposés à ma parole. N'aviez-vous pas dit : 'Notre Seigneur sait mieux que nous qui n'avons aucune connaissance ?' [N'aviez-vous pas déclaré :] nous nous soumettons à ton ordre et ta volonté ? Et j'avais apprécié votre déclaration. Mais maintenant vous résistez à ma parole et vous rejetez mon ordre". Voilà pourquoi Il créa, à partir de leur faute, un voile (*hijāb*) et se cacha d'eux. Pour chacun d'entre eux, il créa sept corps par lesquels ils devaient passer pour une nouvelle transformation. Ainsi, ils réalisaient qu'ils avaient péché, en faisant du tort à leurs âmes en trahissant les promesses faites à Dieu ».

Ainsi, dorénavant pour instruire les âmes de lumière, Dieu leur envoie comme messagers les prophètes ; mais la conséquence c'est que le Créateur sera désormais caché derrière le Voile du messager.

Comme ils étaient perdus dans la confusion et l'angoisse et ressentaient du remords, leur Seigneur eut pitié d'eux et leur envoya le messager. Le premier qui vint à eux était Muḥammad, chef et sceau des prophètes. Il [Dieu] leur parla ainsi à travers le Voile. Le Messager de Dieu fut le premier Voile d'ombre...

Quand ils réalisèrent que Dieu s'était désormais voilé, ils regrettèrent ce qu'ils avaient perdu. Ils tournèrent autour du Voile pendant 7000 ans, se repentant de leur faute, dans le remords de la perte de la vision de Dieu et de sa connaissance, de ne plus pouvoir entendre directement son message qui leur avait

toujours procuré un bonheur infini. Cette grâce gâchée et perdue leur faisait sentir une grande peine. Confus et perplexes, ils ne savaient quoi faire, remplis de douleur et de regret.

Alors débute la descente des âmes dans le monde matériel, à travers chacun des six cieus où le drame survenu dans le premier ciel se répète : «Après cela, Dieu créa sept Adam et pour chacun d'entre eux un ciel et un paradis [...] Une période de 50 000 ans passa [...] Il créa ses créatures de lumière mais les laissa dans l'incertitude...». C'est pourquoi, dans leur descente, les âmes des croyants sont mélangées à celles des incroyants, c'est-à-dire Satan et ses démons, eux aussi créés dès le ciel le plus haut : «Dieu créa un esprit sans corps. Il créa Satan (*Iblīs*) des péchés, des transgressions et des fautes des croyants [...] Puis Il créa du péché de Satan les femmes et du péché de ses partisans les êtres métamorphosés (*masūkhīyya*)». N'étant pas conscients du fait que les femmes sont des créatures sataniques, les croyants s'unissent à elles faisant ainsi en sorte que les êtres humains sont un mélange du bien et du mal, soumis à d'innombrables naissances et morts, jusqu'à ce qu'ils recouvrent la vraie connaissance. Alors commence la remontée à travers les sept cieus et la rédemption ultime, c'est-à-dire la vision plénière de Dieu, sans aucun voile.

Malgré quelques divergences, le rapport bref de Sulaymān al-Adhanī rappelle indubitablement le récit beaucoup plus long et plus confus du *Kitāb al-aẓilla*. La cosmogonie présentée est de type gnostique : à l'origine, les âmes humaines sont des ombres immatérielles tirées de la lumière divine et gratifiées de la vision directe de Dieu. Ayant reconnu Dieu comme leur créateur, elles sont immergées dans la source paradisiaque de Salsabīl et obtiennent ainsi des corps lumineux. Surviennent alors l'ignorance, la désobéissance et la révolte contre la volonté divine et les âmes sont précipitées dans le monde d'En Bas, le monde terrestre où elles sont capturées dans des corps matériels, mélangées aux partisans de Satan et soumises aux cycles de la métempsychose. Seule l'acquisition de la connaissance de leur origine et de leur péché primordial leur ouvre le chemin de l'ascension.

On peut trouver le modèle fondamental de ces doctrines dans de nombreux textes gnostiques de l'Antiquité tardive, dans les milieux hellénistiques païens, chrétiens ou juifs, véritable matrice d'où ont surgi de nouvelles religions comme le manichéisme. Même la tendance violemment gynophobe se retrouve dans la gnose tardo-antique. Cependant, le *Kitāb al-Aẓilla* contient une gnose typiquement islamique toute particulière : non seulement au niveau des personnes impliquées – du prophète Muḥammad à 'Alī b. Abī Ṭālib et jusqu'au sixième imam Ja'far al-Šādiq et ses adeptes – mais également grâce à l'utilisation des versets cosmogoniques du Coran.

Le texte n'a rien à voir avec la sotériologie ismaélienne. Il n'est pas non plus le produit des spéculations nuṣayrī-'alawī. Il donne plutôt l'impression de provenir d'une tradition plus ancienne qui aurait influencé les auteurs nuṣayrī dont les doctrines n'étaient pas encore pleinement élaborées. Alors, comment classer ce texte ?

L'ouvrage se présente, on l'a déjà dit, comme une révélation secrète faite par Ja'far al-Šādiq (m. 148/765) à son disciple al-Mufaḍḍal b. 'Umar al-Ju'fī. La tradition shi'ite duodécimaine ou imamite présente al-Mufaḍḍal comme un disciple du sixième et aussi du septième Imam Mūsā al-Kāzīm (m. 183/799) et le considère comme un transmetteur peu digne de confiance des propos suspects d'extrémisme (*ghuluww*) et d'hérésie attribués à ces deux imams. En effet, un grand nombre des traditions des imams aux contenus «exagérés» et rapportés sous l'autorité d'al-Mufaḍḍal sont connus dans l'imamisme de sorte qu'on peut parler d'une véritable «Tradition d'al-Mufaḍḍal» à laquelle appartiendrait le Livre des Ombres. Cette «Tradition» se rencontre également dans les enseignements ultérieurs de Muḥammad Ibn Nuṣayr (éponyme du Nuṣayrisme), initié, selon la tradition, aux enseignements secrets des neuvième et dixième imams, Muḥammad al-Jawād (m. 220/835) et 'Alī al-Hādī (m. 254/868)⁷.

Selon des auteurs imamites comme al-Kulaynī, al-Kashshī ou al-Ṭūsī, un étudiant d'al-Mufaḍḍal divulguait des traditions «extrémistes» de son maître : un certain Muḥammad Ibn Sinān (nom complet : Abū Ja'far Muḥammad b. al-Ḥasan b. Sinān al-Zāhirī), également connu comme ayant été un adepte «déviant» des 6^e, 7^e, 8^e et 9^e imams. Il serait mort la même année que ce dernier, à savoir en 220/835⁸. Parmi les écrits «hérétiques» attribués à Ibn Sinān par les auteurs imamites se trouve effectivement un «Livre des Ombres» (*Kitāb al-Aẓilla*)⁹. En fait, le nom de Muḥammad Ibn Sinān est mentionné, peut-être ultérieurement, dans l'introduction de la version éditée du livre, à côté de celui d'al-Mufaḍḍal et par ces termes : «notre seigneur Muḥammad Ibn Sinān, le gardien des trésors de cette gnose (*khāzin hādhā l-'ilm*)»¹⁰. Il devrait probablement être l'auteur du texte.

«Le Livre des Ombres» ou «le Livre de la Heptade et des Ombres» serait donc l'œuvre de personnes rejetées par le shi'isme duodécimain comme appartenant aux courants considérés comme hérétiques. Ces courants, accompagnant le shi'isme imamite depuis l'époque du sixième imam Ja'far al-Šādiq, se manifestaient dans certaines sectes dont une des plus récentes et la seule parvenue jusqu'à nous est celle des Nuṣayrī-'Alawī. Pour les Imamites «orthodoxes» ces exaltés étaient des «extrémistes» (*ghulāt*). C'est parmi ces courants «hérétiques» du shi'isme qu'aurait circulé la version persane du

7. Pour une étude détaillée de ces données voir H. Halm, «Das "Buch der Schatten". Die Mufaḍḍal-Tradition der Gulāt und die Ursprünge des Nuṣairierts», *Der Islam* 55 (1978), p. 219-266, et 58 (1981), p. 15-86.

8. Voir H. Halm, «Mufaḍḍal-Tradition», *Der Islam* 55 (1978), p. 236 sqq.

9. Voir par ex. al-Najāshī, *Kitāb al-rijāl*, éd. lithographiée de Bombay, 1317/1899, p. 231.

10. *Kitāb al-Aẓilla*, éd. A. Tamer – Ign.-A. Khalifé, p. 30.

fameux « Livre Originel » (*Umm al-kitāb*)¹¹. La secte irakienne des Ishāqiyya, avec laquelle les Nuṣayrī partagent bon nombre de doctrines, faisait également partie de ces courants.

L'origine de ces courants de *ghuluww* doit donc être recherchée en Irak, où les imams shi'ites ont souvent vécu en exil. Mais d'où provient la cosmogonie singulière des *Ghulāt*?

Le *Kitāb al-Azīlla* est un produit purement islamique. On ne trouve en lui aucune citation d'une source pré- ou non-islamique, aucune trace de personnages ou de termes venant de l'extérieur de l'islam. De même on n'y repère aucune ressemblance avec les deux religions gnostiques connues en Irak, à savoir le manichéisme et le mandéisme. Dans l'état actuel de nos connaissances, nous ne pouvons que penser à un modèle cosmologique tardo-antique sur la chute des âmes de lumière dans la matière et leur rédemption par « la connaissance » (*gnōsis* en grec, *'ilm* ou *ma'rifa* en arabe). C'est à partir de ce modèle, reçu et transmis très tôt par les Shi'ites irakiens, qu'une véritable gnose islamique a été élaborée.

(traduit de l'allemand par Mohammad Ali Amir-Moezzi)

11. Ed. W. Ivanow dans *Der Islam* 23 (1936), p. 1-132 ; P. Filippini-Ronconi, *Ummu'l-kitāb* (trad. ital.), Naples 1966 ; H. Halm, *Islamische Gnosis*, p. 113 et s. (trad. allemande).

THE PHILOSOPHICAL AND THEOSOPHICAL INTERPRETATIONS OF THE MICROCOSM-MACROCOSM ANALOGY IN *IKHWĀN AL-ŞAFĀ'* AND JEWISH MEDIEVAL WRITINGS

Ehud KRINIS

University of Ben Gurion-Negev

The *Microcosm-Macrocosm* Analogy is a well-known reoccurring motif in mythological, philosophical and theological literature. Referring to this analogy, the French scholar André-Jean Festugière noted “There is no more famous image in antiquity, amongst Christians and pagans, and it continued to be employed in the Middle Ages”.¹ A special place in the development of the *Microcosm-Macrocosm* Analogy is reserved to the epistolary works of an early tenth century anonymous circle,² known as the *Ikhwān al-şafā'* (Brethren of Purity *alias* Brethren of Sincerity, the Sincere Brethren).³ The

1. Cited in A. Altmann, “The Delphic Maxim in Medieval Islam and Judaism,” *Biblical and Other Studies*, ed. A. Altmann, Cambridge-Mass: Harvard University Press, 1963, p. 213. For surveys and studies on this motif in the philosophical and theological literature see G. Perrigo Conger, *Theories of Macrocosms and Microcosms in the History of Philosophy*, New-York: Columbia University Press, 1922; R. Allers, “Microcosmus – from Anaximandros to Paracelsus,” *Traditio* 2 (1944), p. 319-407; A.-T. Tymieniecka (ed.), *Islamic Philosophy and Occidental Phenomenology on the Perennial Issue of Microcosm and Macrocosm*, Dordrecht: Springer, 2006. For the *Microcosm-Macrocosm* Analogy in the Mesopotamian tradition see I. Nokso-Koivisto and S. Svård, “The Microcosm-Macrocosm Analogy in Mesopotamian and Mediaeval Islamic Contexts,” *Travelling through Time: Essays in honour of Kaj Öhrnberg*, ed. S. Akar, J. Hämeen-Anttila & I. Nokso-Koivisto, Helsinki: Societas Orientalis Fennica, p. 288-296.
2. For the evidence for the dating of the *Ikhwān*’s epistles as early tenth century works see Godefroid de Callatay, “Philosophy and Bāṭīnism: Ibn Masarra’s *Risālat al-i’tibār* and the *Rasā’il Ikhwān al-Şafā'*,” *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 41 (2014), p. 261-264. Also A. Hamdani, “Brethren of Purity, a Secret Society for the Establishment of the Fatimid Caliphate: New Evidence for the Early Dating of their Encyclopædia,” *L’Egypte fatimide son art et son histoire*, ed. M. Barrucand, Paris: Presses de l’Université Paris-Sorbonne, 1999, p. 73-82.
3. See the evaluation of George P. Conger: “One may say that it is in the Encyclopedia of the Brethren of Sincerity that the theory that man is a *microcosm* first becomes imposing. It is no longer fragmentary, but fundamental; and it is no longer isolated, but linked up with a comprehensive and correlated world-system” (Conger, *Theories of Macrocosms and Microcosms*, p. 50).

Ikhwān's treatment of the analogy between the human as a small world (*'alām ṣaghīr*) – the *microcosm*, and the world as *macro-anthropos* (*insān kabīr*) or *macrocosm* (*'alām kabīr*), became well-known among medieval writers. In the case of Jewish medieval writers we have the direct testimony of Maimonides (d. 1204). Writing to Shmuel⁴ Ibn Tibbon, the translator to Hebrew of his *Dalālat al-ḥā'irīn* (*Guide of the Perplexed*), Maimonides makes the following comment about the Jewish-Andalusian scholar Yosef Ibn Ṣaddiq (d. 1149) and his work:

Book of the Microcosm (*Sefer ha-'olam ha-qaṭan*) of Rabbi Yosef (Ibn Ṣaddiq),⁵ I have not seen it, but I know the level (*godel*) of its wisdom. He certainly took the way of the *Ikhwān al-ṣafā'* and these are weighty (literally: "many") things.⁶

If we take as true Maimonides' assertion that he did not read Ibn Ṣaddiq's work, we can find in his comment evidence that by his time, the motif of the *microcosm* was identified with the *Ikhwān*. So much so, that the mere title of Ibn Ṣaddiq's treatise led Maimonides to infer the writer's reliance on them. Maimonides may have been dismissive towards the *Ikhwān* in general and towards their elaboration of the *microcosm-macrocosm* analogy in particular,⁷ but this did not prevent him from incorporating this analogy in his own philosophical writings.⁸ Furthermore, the repercussions of the *Ikhwān* elucidation of the kind of interpretation referred to in this article as the

4. With few exceptions, the Hebrew names in the article are transliterated according their original spelling and not according to their standard Latinized form. Unlike the Latinized form of the Hebrew names adopted by European Christian and Jewish scholars, the original Hebrew form points to the Semitic closeness of the Hebrew and the Arabic Names.
5. Ibn Ṣaddiq's treatise originally written in Judeo-Arabic reached us only in its inferior Hebrew medieval translation, See *The Microcosm of Joseph Ibn Ṣaddiq*, Hebrew Text Critically Edited by S. Horovitz and Provided with English Translation, Introduction, and Notes by J. Haberman, Fairleigh Dickinson University Press: Cranbury NJ, 2003
6. A. Marx, "Texts by and about Maimonides," *The Jewish Quarterly Review*, New Series 25/4 (1935), p. 379. The manuscripts version of the passage is vague and possibly deficient. The above translation follows S. Stroumsa's interpretation (based on Moritz Steinschneider's suggestions). See S. Stroumsa, "A Note on Maimonides Attitude to Joseph Ibn Ṣaddiq," *Shlomo Pines Jubilee Volume*, Part II (= *Jerusalem Studies in Jewish Thought* 9), p. 37 [Hebrew]. Compare J. Haberman's translation: "*Book of the Microcosm* of R. Joseph I have not seen it, but I know his great wisdom. Undoubtedly his manner is the manner of the Brethren of Purity. And they are very many matters" (*The Microcosm of Joseph Ibn Ṣaddiq*, p. 18).
7. See A. L. Ivry, "Ismā'īlī Theology and Maimonides' Philosophy," *The Jews of Medieval Islam*, ed. D. Frank, Leiden: Brill, 1995, p. 280, n. 34.
8. See M. Ben-Maimon (Maimonides), *Dalālat al-ḥā'irīn*, ed. S. Munk and I. Joel, Jerusalem: Y. Yunovits, 1929\1931, p. 127-134; *Dalālat al-ḥā'irīn*, ed. H. Ata'i, Ankara: Ankara University Press, 1974, p. 190-199; *The Guide of the Perplexed*, tr. S. Pines, Chicago: University of Chicago Press, 1963, p. 184-194 and the discussion in Y. T. Langermann, "Maimonides' Repudiation of Astrology," *Maimonidean Studies* 2 (1992), p. 144-145.

philosophical interpretation of the *microcosm-macrocosm* analogy, can be found in writing of prominent mediaeval Jewish authors, such as Sa'adiyah Gaon (Sa'īd Ibn Yūsūf al-Fayyūmī, d. 942),⁹ Shlomo Ibn Gabirol (d. c. 1058),¹⁰ Moshe Ibn 'Ezra (d. c. 1138),¹¹ Yehudah ha-Levi (d. 1141),¹² and Abraham Ibn 'Ezra (d. c. 1164).¹³

A main reason for the tenth-twelfth century Jewish writers attraction to the *microcosm-macrocosm* analogy was its usefulness in providing an alternative or explanation to the seminal biblical notion of *Homo Imago Dei* (*Genesis* 1:26-27).¹⁴ By putting to use the *microcosm-macrocosm* analogy, the Jewish writers of the period could avoid the non-rational alarming anthropomorphic connotations of *Homo Imago Dei* notion: Humans are created in the image of God's created universe, not in the image of God.¹⁵ Thus, the spread of the use of the analogy in Jewish philosophical literature from the tenth century onward, went hand with hand with the raise of the rationalistic modes of thought among the Jewish *inteligencia*.

9. Sa'adia ben Joseph, *Commentaire sur le Séfer Yešira, ou Livre de la création*, ed. M. Lambert, Paris: É. Bouillon, 1891, p. 67-68. *Saadya's Commentary on Genesis*, ed. and tr. M. Zucker, New-York: The Jewish Theological Seminary of America, 1984, p. 58 (Judeo-Arabic text), p. 265 (Hebrew translation). About Sa'adiyah's affinities with the *Ikhwān* see Gyongyi (Ginger) Hegedus, *Saadya Gaon: The Double Path of the Mystic and the Rationalist*, Leiden: Brill, 2013, p. 175 ff.
10. See Sh. I. Gabirol, *The Improvement of the Moral Qualities (Kitāb ishlāh al-akhlāq)*, ed. and tr. Stefen S. Wise, New-York: The Colombia University Press, 1902, p. 4, ll. 5-8 (Arabic), 32 (English). Avencebrolis (I. Gabirol), *Fons Vitae*, ed. C. Baemker, Monasterii: Aschendorff, 1892-1895, III, 2, p. 77, l. 24-78, l. 4 (For the original Judeo-Arabic of this segment in a quotation from M. Ibn 'Ezra's *Maqālat al-ḥadīqa* see P. B. Fenton, *Philosophie et exégèse dans le jardin de la métaphore de Moïse ibn 'Ezra, Philosophe et poète Andalous du XII siècle*, Leiden: Brill, 1997, p. 396-397). See J. Schlanger, *La Philosophie de Salomon Ibn Gabirol*, Leiden: Brill, 1968, p. 150-152, 313-316.
11. M. Ibn 'Ezra, *Maqālat al-ḥadīqa fī ma'nā al-majāz wa'l-ḥaqīqa*, Jerusalem: The National Library of Israel Ms. 8^o 5701 (formerly Sassoon 412), p. 19-21. See A. Tanenbaum, *The Contemplative Soul: Hebrew Poetry and Philosophical Theory in Medieval Spain*, Leiden: Brill, 2002, p. 161-162; Fenton, *Philosophie et exégèse*, p. 71-83.
12. Yehudah ha-Levi, *Kitāb al-radd wa'l-dalīl fī'l-dīn al-dhalīl*, ed. D. Z. Baneth – H. Ben-Shammai, Jerusalem: Magnes Press, 1977, p. 156; ed. N. Bashir, Beirut and Baghdad: al-Kamel Verlag, 2012, p. 449. *Judah Hallevi's Kitab Al Khazari*, English translation by H. Hirschfeld, London: Routledge, 1905, p. 209.
13. A. Ibn 'Ezra's Commentary to *Genesis* 1:26. See R. Jospe, "'Ibn Ezra, Abraham ben Meir: Ibn Ezra as a Philosopher," *Encyclopedia Judaica*², vol. 9, p. 670.
14. For the *microcosm-macrocosm* analogy as an explanation to the biblical verses on *Homo Imago Dei* see the reference to Abraham Ibn 'Ezra in the previous footnote as well as the interpretation mentioned by Bahya Ibn Asher in his commentary to *Genesis* 1:27 (see the English translation in A. Altmann, "The Delphic Maxim," p. 221). See also *Shabbethai Donnolo's Sefer Hakhmoni*, ed. and tr. P. Mancuso, Leiden-Boston: Brill, 2010, p. 152, l. 2-159, l. 23 (Hebrew text), 259-272 (English translation).
15. See Schlanger, *La Philosophie de Salomon Ibn Gabirol*, p. 315.

An illuminating elaboration of the philosophical interpretation of *microcosm-macrocosm* analogy is found in one of the most important and influential Jewish theological works of the Middle-Ages, *Kitāb al-hidāya ilā farā'īd al-qulūb* (*The Book of Direction to the Duties of the Heart*) better known under the title *Duties of the Heart* written by the Bahya Ibn Paquda (fl. in al-Andalus in the second half of the eleventh century).¹⁶ Bahya's treatment most significant trait is the incorporation of the analogy to the discussion of the procedure of *i'tibār* (interchangeably *tafakkur*) – contemplation or meditation on God's creatures (*i'tibār bi'l-makhlūqīn*) and tracing by it the signs/marks of the divine wisdom (*āthār al-ḥikma*) in the creation.¹⁷ This theme is the general subject of chapter two of *Duties of the Heart*.¹⁸ According to Bahya, the *microcosm-macrocosm* analogy covers the second and the third out of the seven "kinds (or 'pillars' [*arkān*]) of wisdom manifest in creation which we can meditate upon" (*ṣunūf āthār al-ḥikma fī l-makhlūqīn yumkinnā al-i'tibār bihā*):

The second pillar of wisdom is manifested in the human species, which is the *microcosm* that brings to perfection all the order, beauty, loveliness and completeness of the *macrocosm* [...] The third is the mark of wisdom manifested in the composition of man, in the construction of his body, his spiritual powers, and intellectual abilities, by which God has distinguished him from and made him superior to all creatures not endowed with speech. He is an image of the *macrocosm* and parallel to it in his elements and origins [...]¹⁹

Further on in his discussion in the same chapter of *Duties of the Heart*, Bahya notes that among the seven kinds (*ṣunūf*) or pillars (*arkān*) of meditation (*i'tibār*) on the divine wisdom manifested in the creation, one should begin with those related to the *microcosm-macrocosm* analogy:

Which of these pillars is easier for us to meditate upon and is more obligatory upon us than the others? Meditation upon each one of them, even when it is very difficult, is obligatory upon us. But the easiest and clearest for us is the

16. See in this context G. Vajda, *La Théologie Ascétique de Bahya Ibn Paquda*, Paris: Imprimerie Nationale, 1947, p. 25.

17. For an extensive survey of Bahya's discussion on the theme of *i'tibār* and its background in ancient and medieval literature see D. Lobel, *Sufi-Jewish Dialogue: Philosophy and Mysticism in Bahya ibn Paquda's 'Duties of the Heart'*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2007, p. 117-145.

18. The full title of this chapter is "On the Explanation of the Aspects of the Meditation upon Creation and God's Abundant Grace Shown in it" (*fī sharḥ wujūh al- i'tibār bi'l-makhlūqīn wa-faḍl al-n'ima lillāh 'alayhim*).

19. B. Ibn Paquda, *The Book of Direction to the Duties of the Heart*, tr. M. Mansoor, London: Routledge & Kegan Paul, 1973, p. 158-159. See *Kitāb al-hidāya ilā farā'īd al-qulūb*, ed. A. S. Yahuda, Leiden: Brill 1912, p. 103, l. 15-104, l. 1.

mark of wisdom manifested in the species of human, who is the *microcosm* and the major reason for the existence of the *macrocosm*.²⁰

Bahya's rationale for placing the meditation relating to the *microcosm-macrocosm* analogy first in the order of meditations on God's creatures relies on the definition of philosophy according to one of the versions of the so-called "Delphic maxim":²¹

Having understood all these things concerning man (i.e. as a *microcosm*), many a secret of the world will become open to us, as man is an image of the world. One of the philosophers/sages (or "some of the philosophers/sages") has already said that philosophy is man's knowledge of himself (*wa-qad qāla ba'd al-ḥukamā' inna al-falsafa ma'rifat al-insān nafsahu*),²² meaning by this his study of the above-mentioned things concerning man, for the purpose of learning about the Creator through the marks of His wisdom manifested in himself [...]²³

Now, when we turn to epistle 26 of *Rasā'il ikhwān al-ṣafā'*, titled "On the Saying of the Philosophers/Sages that Human Being is a *Microcosm*" (*fī qawl al-ḥukamā' inna al-insān 'ālam ṣaghīr*),²⁴ we notice that according to the *Ikhwān*, the emergence of the perception of human as *microcosm* was closely linked to the procedure of the meditation on the creation (*i'tibār, tafakkur*):

Know that, when the ancient wise considered this material world with their eyes, witnessed the outward signs of things with their senses, contemplated (*wa-tafakkarū*) these situations with their intellects, studied the behavior of all the individuals with their eyes and considered species of the individuals with their meditation (*wa-i'tabarū*), they found none, out of all of them, more complete in its structure and more perfect in its form or as a whole more strongly resembling this material world than the human being. And since human is a combination of the corporal body and the spiritual soul, the first philosophers found in the structure of his body correspondences to all beings that are in the sensible world [...] They also found in the human soul and in the flowing of its faculties in the structure of the body correspondences to the spiritual creatures [...]²⁵

20. *The Book of Direction to the Duties of the Heart*, p. 160; *Kitāb al-hidāya ilā farā'id al-qulūb*, p. 105, ll. 11-14.

21. See Lobel, *Sufi-Jewish Dialogue*, p. 128-129.

22. According to Altmann, "The Delphic Maxim," p. 218, the "philosophers" referred to here by Bahya are the *Ikhwān*.

23. *The Book of Direction to the Duties of the Heart*, p. 160; *Kitāb al-hidāya ilā farā'id al-qulūb*, p. 106, ll. 1-4.

24. *Rasā'il ikhwān al-ṣafā'*, ed. B. Bustānī, Beirut: Dār Ṣādir, 1957, vol. 2, p. 456-479.

25. *Ibid*, p. 456-457. The translation is after I. Nokso-Koivisto, *Microcosm-Macrocosm Analogy in Rasā'il Ikhwān al-ṣafā' and Related Texts*, Dissertation, University of Helsinki, 2014, p. 67, 97.

In a similar fashion to Bahya, the *Ikhwān* give priority to the meditation of man on himself as a *microcosm* and treat it as the necessary procedure to acquire knowledge about the world in its entirety – the *macrocosm*:

When the Creator, his exaltedness be exalted, wanted to inform the human soul of the treasures of his sciences and to show it the world in its entirety, He knew that the world is wide and big and that it would be impossible for a man to travel everywhere in order to see everything; human life is so short in comparison with the age of the universe. He thought it wise to create a *microcosm*, in which the whole *macrocosm* is summarized. He shaped in the *microcosm* everything that is in the *macrocosm*, placed it in front of him and showed it to him.²⁶

As in Bahya's case, the *Ikhwān* couple their statement about the usefulness of acquiring knowledge through meditating on the *microcosm* with a version of the "Delphic maxim": "All sciences begin with man's knowledge of himself" (*iftitāḥ jamī' al-'ulūm huwa ma'rifat al-insān nafsahu*).²⁷ According to Inka Nosko-Koivisto, a scholar who devoted a monograph to the subject of the *microcosm-macrocosm* analogy in *Rasā'il Ikhwān al-ṣafā'*, here lay the key for understanding the *Ikhwān*'s treatment of this subject as a whole: Self-knowledge is the first step in all sciences, and the knowledge that man can deduce from self-knowledge primarily concerns this world. As a *microcosm*, man can, by contemplating on himself, acquire knowledge concerning the world around him and understand its structures and functions, which otherwise be too abundant for the individual man to reach.²⁸ Thus, in epistle 26 the *Ikhwān* perceive self-knowledge as the essence of man's enlightenment and as his great personal intellectual achievement.

Another salient feature of the *Ikhwān*'s elaboration of the *microcosm-macrocosm* analogy in epistle 26 of the *Rasā'il*, is the holistic approach taken in this epistle towards the issue of the human body-soul combination.²⁹ The *microcosm-macrocosm* analogy entails in this epistle complementary relations between the human body and the human soul:

26. *Ibid.*, p. 462. The translation is after Nokso-Koivisto, *Microcosm-Macrocosm Analogy*, p. 174.

27. *Ibid.* The translation is after A. Altmann. See A. Altmann and S. Miklos Stern, *Isaac Israeli: a Neoplatonic Philosopher of the Early Tenth century*², Chicago: The University of Chicago Press, 2009, p. 205.

28. Nokso-Koivisto, *Microcosm-Macrocosm Analogy*, p. 200.

29. The variations of the saying: "Human is a combination (*jumla majmū'a*) of the corporal body and the spiritual soul" are favored by the *Ikhwān*. See *Rasā'il Ikhwān al-ṣafā'*, vol. 1, p. 259, 262, 263; vol. 2, p. 415, 457, 458; vol. 3, p. 34, 371, 404; vol. 4, p. 83.

The Creator, may He be praised, created the human being in the fairest stature and shaped him in the most perfect form and made his form a mirror for his soul, to show in it the picture of the *macrocosm*.³⁰

Throughout this epistle, in the descriptions of the parallelism between the human as *microcosm* and the general order of nature, the bodily aspect of the human existence receives an equal share as the mental-spiritual aspect. The human bodily formation is treated here as a well-crafted formation, perfectly formed for hosting the human soul and its different capacities. As such, the human body and soul are forming together an orderly-harmonious coexistence which is compared, among other things, to a well-ordered society.³¹

When we turn to epistle 34 of *Rasā'il ikhwān al-ṣafā'*, titled "On the Saying of the Philosophers/Sages that the World is a *Macrocosm* (lit. Large Man)" (*fī qawl al-ḥukamā' inna al-'ālam insān kabīr*),³² we first note that the *Ikhwān* declare at its opening that the theme *macrocosm*, which is the theme of this epistle, is inter-connected with the theme of the *microcosm* which is the theme of epistle 26.³³ This is so even though on the editorial level, they refrain from linking both epistles in the order of the *Rasā'il*. Thus, we find the epistle dedicated to the theme of the *microcosm* situated as the twelfth in the work's second part – "The Corporal and Natural Sciences", while the epistle dedicated to the theme of the *macrocosm* is situated as the third in the work's third part – "The Sciences of the Soul and of the Intellect".

Furthermore, in this epistle 34 the tune is quite different from that of epistle 26. The equation of the body-soul formation of the human individual as *microcosm* with the corporal-spiritual formation of the world as *macrocosm*, which receives a positive connotation in epistle 26, receives an opposite negative connotation in epistle 34. According to this version of the equation, just as in the realm of the *microcosm* the individual soul is prisoner in its corporal body, so in the realm of the *macrocosm*, the sum of the souls are prisoners in the corporal world, "the world of generation and decay" (*'ālam al-kawn wa'l-fasad*).³⁴ These two different attitudes towards the body-soul relationships can both be viewed as falling within the philosophical interpretation of the *microcosm-macrocosm* analogy. According to Alexander

30. *Rasā'il Ikhwān al-ṣafā'*, vol. 2, p. 462. The translation is after Nokso-Koivisto, *Microcosm-Macrocosm Analogy*, p. 95, 180-181.

31. *Ibid.*, 468. On the holistic approach in the *Rasā'il* see Nokso-Koivisto, *Microcosm-Macrocosm Analogy*, p. 67, 95-97, 99-109, 125-130, 193, 195, 197, 201.

32. *Rasā'il Ikhwān al-ṣafā'*, vol. 3, p. 212-229. According to B. Bustānī, the editor of the Beirut edition of *Rasā'il Ikhwān al-ṣafā'*, the original epistle consist of the material found in pages 212-221 only. See editor note in page 221.

33. *Ibid.*, p. 212. See Nokso-Koivisto, *Microcosm-Macrocosm Analogy*, p. 69.

34. *Ibid.*, p. 217-218.

Altmann, the positive attitude taken by the *Ikhwān* in epistle 26 reflects the view of Porphyry (d. c. 305), while the negative one taken in epistle 34 reflects the view of another major Neoplatonist philosopher—that of Proclus (d. 485).³⁵

However, the beginning of a real break of the *Ikhwān* from the philosophical interpretation of the *microcosm-macrocosm* analogy in epistle 34 can be detected in the *Ikhwān*'s deviation here from the ideal of self-knowledge. The souls' way out of their corporal prison, as it is portrayed in this epistle, does not involve the employment of self-knowledge. Instead, it requires the full submission of the masses of humans to the outside authority of those endowed with salvific knowledge, first and foremost to the religious instruction of those possessed with the "prophetical souls" (*al-nufūs al-nabawiyya*).³⁶

Furthermore, while the general tone of the discourse in epistle 26 is rational and philosophical, concentrating on things perceived by the human senses and subjected to human inference, the tone in central parts of epistle 34 is heavily eschatological. It is in this context that we encounter the cyclical time approach, the hallmark of the *Ikhwān*'s eschatological view³⁷ and an approach which seems to be a far cry from their rationalistic-philosophical views in epistle 26:

It is the custom of the judges that they appear and sit to issue the judgments one day every seven days. In the same manner, the judgement of the individual souls by the Universal Soul is being executed once every 7,000 years. In this occasion, the individual souls are exposed in front of the Universal Soul, while the Universal Soul appears in order to issue their just judgment [...] It is reported that the Prophet, may God's prayers and peace be upon him, said, "The age of the world will be 7,000 years. I have been sent in the last millennium." He also said, "There will be no prophet after me" and Judgment Day will come at the end of this period. This is the period that He, may He be exalted, referred to with his statement: "When your Lord took from the Children of Adam their seed from their loins and made them testify about themselves, [saying] 'Am I not your Lord?' They said, 'Of course, we testify,' Lest you say on the Day of Resurrection, 'We were unaware of this'" (Q. *A'rāf* 7:172). This speech was on the day of the Covenant, which was the first exposure (*al-'arḍ al-awwal*). The Day of Resurrection will be the second exposure (*al-'arḍ al-thānī*). There is a period of seven days between them; every day is equivalent to a millennium. This is like the word of God, may He

35. Altmann and Stern, *Isaac Israeli*, p. 208.

36. *Rasā'il Ikhwān al-ṣafā'*, vol. 3, p. 218, 221.

37. On the *Ikhwān*'s cyclical time approach and its affinity to the Kabbalistic "Sabbatical cycles doctrine" (*Torat ha-Shemīṭot*) see E. Krinis, "Cyclical Time in the Ismā'īlī Circle of *Ikhwān al-ṣafā'*" (tenth century) and in Early Jewish Kabbalists Circles (thirteenth and fourteenth centuries)," *Studia Islamica* 111 (2016), p. 1-89.

be exalted, "A day with your Lord is like a thousand years of your counting" (Q. *al-Hajj* 22:47).³⁸

In the case of the philosophical interpretation of the *microcosm-macrocosm* analogy, the thrust of the *Ikhwān*'s view, which revolves around making this world knowable for the human being via his self-knowledge, is phrased explicitly in epistle 26.³⁹ In contradistinction, the interpretation closely related to the above quoted eschatological view, is nowhere to be found in an explicit manner in epistle 34. When it comes to this interpretation, the *Ikhwān* preferred to follow the technique of esoteric writing known as "the scattering/dispersing of (esoteric) knowledge" (*tabdīd al-ʿilm*).⁴⁰ In accordance with the rules of this method, the information related to the interpretation considered by the authors as esoteric, has been purposely broken down and scattered in different epistles. In this case, the complementary reference to the *microcosm-macrocosm* analogy in the spirit of the eschatological view spelled out in epistle 34, is found in epistle 39:⁴¹

The status of the cosmos is like this, when the outermost celestial sphere stops its revolutions the stars will stop their orbiting (*masīr*) and movements. At this, the passage of night into day will cease as will [the passage] from winter to summer. Generation and decay (*al-kawn wa'l-fasād*) will be stopped. The system of the cosmos will stop [functioning], and creatures will disappear, the Universal Soul will leave the Universal Body, and the Great Resurrection (*al-qiyyāma al-kubrā*) will come about. This is because the cosmos is a *macrocosm* (*insān kabīr*). If the Soul of the cosmos leaves the Universal Body, then the *macrocosm* has died and accomplished its Great Resurrection (*fa-qad qāmat qiyāmatuhu al-kubrā*). In this same way, when each person's soul leaves his body, the human being, who is a *microcosm* (*alām ṣaghīr*), has died

38. *Ibid.*, 219. The Qur'anic quotations are taken from A. Jones Translation (Exeter: Gibb Memorial Trust, 2007).

39. See Nokso-Koivisto, *Microcosm-Macrocosm Analogy*, p. 200-201.

40. The *Ikhwān* describe this technique in another esoteric context in their *al-Risāla al-jāmi'a*: "We cannot talk about it and point to it clearly in one place, but rather we will talk about it and mention it in one chapter here and we will hint at it in other places by the act of hinting which is close to explicating and by the act of pointing which is close to a clear expression" (*al-Risāla al-jāmi'a*, ed. M. Ghālib, Beirut: Dār Ṣādir, 1974, p. 282. The translation is after M. Ebstein, "Secrecy in Ismā'īlī Tradition and the Mystical Thought of Ibn al-ʿArabī," *Journal Asiatique* 298/2 (2010), p. 339, n. 67. Among Jewish authors, Maimonides testified that he himself used this technique in his *Guide of the Perplexed*. See *Dalālat al-hā'irīn*, p. 3, ll. 11-17 (Munk – Joel edition); 7, ll. 4-8 (Ata'i edition); *The Guide of the Perplexed*, p. 6-7. About the esoteric method of *tabdīd al-ʿilm* see M. A. Amir-Moezzi, *The Divine Guide in Early Shi'ism – The Sources of Esotericism in Islam*. Albany: SUNY Press, 1994, p. 175, n. 241, 229, n. 679; Ebstein, "Secrecy," p. 338-339, 341.

41. Titled "On the Quantity of the Kinds of Motions" (*fī kamiyyat ajnās al-ḥarakāt*).

and has accomplished his resurrection (*qāmat qiyāmatuhu*) because the resurrection is actually two: the greater and the lesser resurrection.⁴²

Compared to the above quoted description from epistle 34, where the eschatological component reigns, the description in epistle 39 is a combination between the eschatological and the cosmological components. The type of interpretation referred to in what follows as the ‘theosophical interpretation’ is the one in which the cosmological and eschatological, as well as spiritual, apocalyptic and messianic tendencies appear. In this theosophical approach the spiritual and cosmological aspects and corporal historical aspects are intertwined together in a framework which is sometimes called ‘meta-history’.⁴³

When we turn to Jewish thought, we find Kabbalist Yiṣḥaq demin ‘Akko (*alias* Isaac of Acre, d. c. 1340) using the same kind of theosophical interpretation in relating to the *microcosm-macrocosm* analogy:⁴⁴

Man is a *microcosm* (*‘olam qaṭan*) and the world which is ‘the building’ (*ha-binyan*, Kabblistic-theosophical appellation which usually refers to the seven lowest *sefirot*, but here to six out of the seven) is *macrocosm* (*Adam gadol*). This is why the sages, may peace be upon them, said (*Sifra* on Leviticus 25, 23): “Suffice for the slave that he’ll become like His Lord”. We are the slaves of the ‘Place’ (*ha-maqom*, a Midrashic appellation of God). What they mentioned regarding “the Lord” is referring to the *macrocosm* that is the ‘building’. And this is why the sages, may peace be upon them, also said (*ibid*): “when it (the land) returns to me, it will be yours” [...] that is to say, it will suffice for you to rest as your Lord does. You should leave the land free for herself (during the [great] sabbatical year), after it was enslaved and cultivated by you for six years [...] While in the (great) jubilee all are free and all receive

42. *Rasā’il Ikhwān al-ṣafā’*, vol. 3, p. 333. Compare to vol. 2, p. 88 (epistle 19): “And know, O brother, that the cessation of the spheres from rotation is the death of the world, the nullification of the life of the beings (*al-kull*), and the separation of the heavenly, Universal Soul from all the bodies all at once, and that is what is the Great Resurrection (*al-qiyāma al-kubrā*), the universal ruin, and the nullification of the whole, because the death of each animated individual is the separation of the soul from its body, namely its resurrection, as the Messenger of God recalled, God bless him, ‘He who has died already has his resurrection’. We have explained in an epistle of ours the that the world is a *macrocosm* (*insān kabīr*) endowed with a body, a soul, a life and knowledge, learn from there the true nature of what we have recalled.” The translation is after C. Baffioni. See *Epistles of the Brethren of Purity – On the Natural Sciences: An Arabic Critical Edition and English Translation of Epistles 15-21*, ed. and tr. C. Baffioni, Oxford: Oxford University Press, 2013. See also *Rasā’il*, vol. 2, p. 49-50, 135; vol. 3, p. 37, 255, 353-354 as well as the complementary descriptions in *al-Risāla al-jāmi’a* discussed in Krinis, “Cyclical Time”.

43. See H. Corbin, *History of Islamic Philosophy*, London: Kegan Paul, 1993, p. 62.

44. On Yiṣḥaq demin ‘Akko life and work see E. P. Fishbane, *As Light before Dawn: The Inner World of a Medieval Kabbalist*, Stanford: Stanford University Press, 2009.

a reward from the High King (presumably the *sefira* placed above the *sefirot* of the 'building' – the *sefira* of *Binah* (Understanding)).⁴⁵

Yiṣḥaq demin 'Akko fuses here the *microcosm-macrocosm* analogy with the Kabbalistic-theosophical basic symbol of the 'Tree of the *sefirot*'.⁴⁶ The figurative image of man is a reflection of part of the 'Tree of the *sefirot*' which is known as 'the building' (*ha-binyan*). Contrary to the Medieval Jewish philosophical minded authors who found in the *microcosm-macrocosm* analogy refuge from the anthropomorphic connotations of the *Homo Imago Dei* notion, in Yiṣḥaq demin 'Akko reinterpretation of the analogy, the *macrocosm* represents part of Godhead according to its Kabbalistic understanding.⁴⁷

The Jewish Midrashic and Kabbalistic idioms put to use by Yiṣḥaq demin 'Akko here differ greatly from the philosophical and Islamic idioms put to use by the *Ikhwān* in the quotation from epistle 39. However, the train of thought behind these two sources does have much in common. The basic aspect common to both sources is the shift of emphasis to the *macrocosm*. In the philosophical interpretation of the *Ikhwān* and of Bahya Ibn Paquda, the emphasis is on the *microcosm*, that is on the human being and his capacity to infer, from his self-knowledge regarding his body-soul constitution and the existence of the world as a corporal-spiritual constitution. In comparison, in the theosophical interpretation the emphasis shifts to the *macrocosm*, that is to the spiritual entity which mediates the gap between the upper-spiritual world and the lower-corporal world. In the *Ikhwān*'s system this entity is identified with the Universal Soul, while the Kabbalist Yiṣḥaq demin 'Akko identifies it with the 'Building' of the *sefirot*. This shift to the *macrocosm* in the theosophical interpretation reflects a dramatic change in the equilibrium between the upper-spiritual world and the lower-corporal world. As part of this change, the spiritual entity ends its mediating mission. It turns from the corporal world, sever its relations with it and rises to be reunited with its source – the entity of the Universal Intellect (which the authors also call the Active Intellect) in the *Ikhwān*'s system, and the *sefirah* of *Binah* in the Kabbalistic system. Here lies a striking contrast between the philosophical and theosophical interpretations of the *microcosm-macrocosm* analogy: The philosophical interpretation of the *microcosm-macrocosm* analogy, with its holistic approach, focuses on the various processes in which the coexistence of the spiritual and the corporal aspects maintains the current order of the world, as reflected in the micro and the macro levels of this order. In contradistinction, the theosophical

45. Yiṣḥaq demin 'Akko, *Me'irat 'Eynayim*, ed. 'A. Goldreich, dissertation, The Hebrew University of Jerusalem, 1984, p. 180, ll. 15-20.

46. See G. Scholem, *On the Mystical Shape of the Godhead: Basic Concepts in the Kabbalah*, New York: Schocken, 1991, p. 38-43.

47. See G. Scholem, *Kabbalah*, Jerusalem: Keter, 1974, p. 152-153; Idem, *Origins of the Kabbalah*, Philadelphia-Princeton: The Jewish Publication Society, 1987, p. 462-463.

interpretation focuses on the act of the separation of the spiritual from the corporal. This act necessitates the disintegration of the current order of the world and is associated with an eschatological-apocalyptic happening which implies the overall release of the spiritual from the cage of corporality. In both the *Ikhwān* and the Kabbalistic sources, the final redemption of the individual souls (the 'slaves' in the Midrashic simile of Yiṣḥaq demin 'Akko text) as *microcosm* is likened to and linked with the general redemption of the spiritual entity as *macrocosm*. The human souls as *microcosm* merge with the general spiritual *macrocosm* in the concluding act which allows them to return collectively to their elevated primordial position in the spiritual realm.⁴⁸ To distinguish this all-embracing macro redemption from the micro redemption which consists of the separation of the individual soul from the individual body (the redemption acknowledged also by the philosophers), the *Ikhwān*, as well as Yiṣḥaq demin 'Akko's contemporary kabbalists, use the term 'the Great Resurrection'/'the Great Day of Judgement' (*al-qiyāma al-kubrā, yom ha-din ha-gadol*).⁴⁹

The philosophical and the theosophical interpretations of the *microcosm-macrocosm* analogy presented in detail in this article serve as a test-case for general differences between the philosophical and the theosophical attitudes in medieval thought. In the concluding part of the article, I wish to dwell on some of the broader aspects of the differences between these two attitudes, and their implications regarding the encounter between Ismā'īlī and Jewish lore.

The basic characteristic of the theosophical attitude is the dynamic description of the upper-spiritual level. Unlike most of the philosophical approaches, characterized by rigid and static descriptions of the upper level, the theosophical approaches infuse the elevated realm of the spiritual entities with dynamism and drama. A striking example of this process is the appropriation of Abū Naṣr al-Fārābī's (d. 950) ten intellects theory by the Ismā'īlī literature. At the hands of Ismā'īlī writers, first Hamīd al-Dīn al-Kirmānī (d. c. 1021) and then more vigorously the Ismā'īlī-Ṭayyibī writers of the twelfth-thirteenth centuries, the stiff hierarchical structure of the ten intellects introduced by al-Fārābī, was injected with theosophical dynamism that turns it into the so called "Drama in Heavens."⁵⁰ By the same token, the major difference

48. See *Rasā'il Ikhwān al-ṣafā'*, vol. 3, p. 37; *Me'irat 'Einayim*, p. 217, ll. 5-9.

49. See *Rasā'il Ikhwān al-ṣafā'*, vol. 1, p. 19, 448; vol. 2, p. 49-50, 88, 183; vol. 3, p. 290, 339-340; in comparison with *Ma'arekhet ha-Elohut*, in *Sefer 'Amudei ha-Kabbalah II*, Jerusalem: Nezer Sharga, 2005, p. 328.

50. The expression "Drama in Heavens" in this context was coined by H. Corbin. See H. Corbin, *History of Islamic Philosophy*, p. 84-86. For the appropriation of al-Fārābī's ten intellects theory by al-Kirmānī and its extension by the Ṭayyibī writers see D. De Smet, "Al-Fārābī's Influence on Hamīd al-Dīn al-Kirmānī's Theory of Intellect and Soul," *In the Age of al-Fārābī: Arabic Philosophy in the Fourth/Tenth Century*, ed. P. Adamson, London: The Warburg Institute, 2008,

between the philosophical system of the ten intellects and the Kabbalistic theosophical system of the ten *sefirot* is the dynamism of the latter in comparison to the stiffness of the former.

The intensification of the upper realm's dynamism in the theosophical approaches goes hand in hand with the inclusion of apocalyptic and messianic tendencies. In these approaches, the dynamism and the instability that characterizes the inner relationships between the entities of the upper realm, generate dynamism and instability in the relations between the upper spiritual realm and the lower corporal one. These unstable and dynamic relations are at the core of the apocalyptic and messianic tendencies to be found in the Kabbalistic and Ismā'īlī approaches, as well as in the approaches taken by some Sunnī Andalusian theosophically inclined writers.⁵¹ In contradistinction, the stable and generally non-dynamic mode that characterizes the relationships between the entities of the upper realm in the philosophical approaches, is supplemented by the fixed and unchanged laws of nature. The laws of nature sustain and regulate the relations between the upper realm and the corporal world in an orderly and tight manner. These immutable relations are behind the general indifference and alienation shown by the philosophical approaches towards apocalyptic and messianic tendencies.

The transition from the philosophical to the theosophical interpretation of the *microcosm-macrocosm* analogy took different courses in the *Ikhwān* and in the Jewish cases. In the Jewish case, the transition from the philosophical to the theosophical interpretation was an historical process. It reflects a passage from the 'golden age' of the Judeo-Arabic philosophy of the tenth-twelfth centuries, to the outburst of Jewish theosophical expression which characterized Kabbalah's major current during its initial dissemination in the thirteenth-fourteenth centuries.⁵² In light of the Jewish case, in which the philosophical and the theosophical interpretations developed as two distinct

p. 131-150; T. Kikuchi, "The Resurrection of Ismā'īlī Myth in Twelfth-Century Yemen," *Israq* 4 (2013), p. 345-359. For some parallels between the Ismā'īlī-Ṭayyibī "Drama in Heavens" and Kabbalistic notions see M. Ebstein and T. Weiss, "A Drama in Heaven: 'Emanation on the Left' in Kabbalah and a Parallel Cosmogonic Myth in Isma'ili Literature," *History of Religions* 55/2 (2015), p. 148-171.

51. An outstanding source in this context is the theosophical treatise by the Andalusian messianic rebel Abū al-Qāsim Ibn Qasī (d. 1151) *Kitāb khal' al-na'layn wa-iqtibās al-nūr min mawḍi' al-qadamayn* ("The Book on the Removal of the Sandals and the Taking of the Light from the Place of the Two Feet"). Geographically as well as chronologically and thematically, Ibn Qasī's original theosophical synthesis can be perceived as a bridging link between the Ismā'īlī and the Kabbalistic theosophies. For Ibn Qasī's treatise manifold affinities with the Ismā'īlī theosophical-eschatological notions see M. Ebstein, "Was Ibn Qasī Ṣūfī?," *Studia Islamica* 110/2 (2015), p. 196-232.

52. See G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*³, New York: Schocken, 1995, p. 205-206; M. Idel, *Kabbalah: New Perspectives*, New Haven and London: Yale University Press, 1988, p. 112.

historical phenomenon, the *Ikhwān*'s case stands out as one in which these two interpretations appear in the work of one and the same tenth century circle. From the historical angle, the appearance of the philosophical interpretation in *Ikhwān*'s writings reflects their manifest absorption of the classical philosophical legacy, introduced to the Arabic culture by the (mainly) ninth century translation movement, and adjusted to the Muslim proclivities by thinkers such as Abū Yūsuf al-Kindī (d. c. 870).⁵³ The appearance of the theosophical interpretation reflects the *Ikhwān*'s Ismā'īlī hidden identity, and the fact that the Ismā'īlī movement adhered to theosophical conceptions from its onset (around the middle of the ninth century).⁵⁴ From the hermeneutical angle, it is important to emphasize that in the case of the *microcosm-macrocosm* analogy, as in other cases, the teachings of the *Ikhwān*'s theosophical interpretation are incompatible with the teachings of the their philosophical interpretation.⁵⁵ In addition, the theosophical interpretation is stated in *Rasā'il Ikhwān al-ṣafā'* in an infrequent fragmented manner, compared to the much more frequent and orderly manner in which the philosophical interpretation is stated in the same work. The traits of incompatibility, infrequently and fragmentation, which characterize the presentation of the theosophical views in the *Rasā'il*, are typical of the esoteric art of writing, and indicate that these views belong the esoteric layer of the *Ikhwān*'s thought.⁵⁶

-
53. See A. Hamdani, "The Ikhwān. al-Ṣafā': Between al-Kindī. and al-Fārābī," *Fortresses of the Intellect – Ismaili and other Islamic Studies in Honour of Farhad Daftary*, ed. O. Ali-de-Unzaga, London: I. B. Tauris, 2011, p. 196-197; D. De Smet, "Philosophy and Intellectual Traditions: Introduction," *The Study of Shi'i Islam*, ed. F. Daftary and G. Miskinzoda, London: I. B. Tauris, 2014, p. 555.
54. See the cosmological description preserved in the work of the Ismā'īlī-Fātimid missionary Abū 'Isā al-Murshid. This description, considered by S. M. Stern and other scholars as evidence to the earliest cosmological doctrine of the Ismā'īlīs, is thoroughly theosophical by its nature. Samuel M. Stern, "The Earliest Cosmological Doctrines of Ismā'ilism," *Studies in Early Ismā'ilism*, Jerusalem: Magnes Press, 1983, p. 3-29. Also F. Daftary, *The Ismā'ilīs: Their History and Doctrines*², Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 133-134. On the proximity in the terms and in the theosophical attitude between this early Ismā'īlī description and early Kabbalah see Y. Liebes, "Shlomo Pines and Kabbalah Research," *Shlomo Pines Jubilee Volume*, Part II (= *Jerusalem Studies in Jewish Thought* 9), p. 21-22 [Hebrew].
55. In the article I devoted to the cyclical time doctrines in the *Ikhwān* and in Kabbalistic writings, I demonstrated in length that the *Ikhwān*'s writings include two distinctive cyclical time doctrines: The first one is based on astrological details and concepts and is compatible with the *Ikhwān*'s philosophical notions, while the second one is theosophical in nature and incompatible with these notions. See Krinis, "Cyclical Time".
56. See in this context L. Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, Chicago & London: The University of Chicago Press, 1952, p. 22-37. Unlike the philosophers' writings referred to by Straus, in the *Ikhwān*'s case the theosophical notions are the ones pertaining to the esoteric layer of their thought, while the philosophical notions pertain to the exoteric layer.

When it comes to the philosophical and scientific contents of the *Ikhwān's* work, the impact of the *Ikhwān's* thought on Jewish medieval thought was examined by scholars since the nineteenth century until today, albeit never in a comprehensive manner.⁵⁷ When it comes to the comparative examination of the theosophical contents of the *Ikhwān's* work and its possible impact on Jewish thought, we are standing in front of uncultivated land. This is hardly surprising, taking into account that most of the scholars seem to be oblivious to the existence of the theosophical layer in the *Ikhwān's* work.⁵⁸ Yet precisely in this theosophical layer lies much of the potential for the exploration of the affinities of the *Ikhwān's* thought in particular and the Ismā'īlī thought in general with Jewish mysticism in the form of the Kabbalah.⁵⁹

57. See for example M. Zonta, "Linee del pensiero islamico nella storia filosofia ebraica medievale (parte primo)," *Annali* 57 (1997), p. 130-144.

58. This oblivion goes hand in hand with the general scholarly disregard of the *Ikhwān's* most important epistle in terms of its theosophical value, namely *al-Risāla al-jāmi'a* ("The Comprehensive Epistle"). See in this context M. Ebstein, *Mysticism and Philosophy in al-Andalus: Ibn Masarra, Ibn al-'Arabi and the Ismā'īlī Tradition*, Leiden: Brill, 2014, p. 45; De Smet, "Philosophy and Intellectual Traditions: Introduction," p. 556-557.

59. I'm referring the readers again to my "Cyclical Time" article which consists my major contribution in this direction so far. See also E. Krinis, "*Al-Risāla al-jāmi'a* and its Judeo-Arabic Manuscript," M. A. Amir-Moezzi (ed.), *Islam: identité et altérité – Hommage au Père Guy Monnot o.p.*, Turnhout: Brepols, 2013, p. 311-329.

ÉSOTÉRISME SHI'ITE ET ALCHEMIE
Quelques remarques sur la doctrine de l'initiation
dans le Corpus Jābirien

Pierre LORY
EPHE – Sorbonne

La pensée alchimique n'est en soi liée à aucune religion ou confession particulière. Née dans les milieux païens de l'Égypte hellénique vers le premier siècle avant notre ère, elle a ensuite été adoptée par des chrétiens de tendance gnostique. Elle n'appartient à aucun système religieux ou doctrinal, en ce sens qu'elle se pose elle-même comme une philosophie, une sagesse, une mystique autonome. À travers des opérations de laboratoire visant à la transmutation de métaux, le travail alchimique cherche à capter les relations entre la matière, l'«âme» et l'«esprit» dans notre monde sensible. Son discours est déroutant et souvent énigmatique, car le langage alchimique décrit un processus, cherche à évoquer une relation en devenir entre une matière et l'«âme» de cette matière. Et surtout, le travail alchimique vise – au-delà des opérations matérielles évoquées – à la transformation de l'opérateur lui-même. De même que les distillations cherchent à purifier et spiritualiser la matière afin d'obtenir une matière où corps, «âme» et «esprit» s'équilibrent parfaitement, de même l'opérateur se transforme, il «spiritualise» en quelque sorte son propre être¹. On le voit, l'alchimie se propose un but de nature profondément mystique, mais par une voie qui n'est liée à aucun dogme religieux en particulier.

À l'époque islamique, cette discipline a fait assez tôt l'objet d'une attention soutenue dans des milieux intellectuels et confessionnels divers en Syrie et en Irak. Même s'il est difficile de suivre F. Sezgin lorsqu'il tente de valider les récits datant les premiers textes alchimiques arabes de l'époque omeyyade², il est tout à fait possible que des premiers contacts et transmissions aient effectivement eu lieu très tôt. Le fait est que, trois siècles plus tard, le chapitre X

1. H. Corbin, *Alchimie comme art hiératique*, Paris 1986, p. 11-16.

2. *Geschichte des arabischen Schrifttums* IV, Leiden 1971, p. 10-30.

du *Fihrist* de Ibn al-Nadīm consacré aux ouvrages en la matière (*Akhbār al-kīmīyā'īyyīn wa-al-ṣan'awīyyīn*) témoigne de la mise en circulation d'un nombre considérable d'écrits alchimiques, comprenant des écrits pseudépi-graphiques attribués à des auteurs antiques, mais aussi une quantité d'œuvres d'auteurs arabes tout à fait conséquente.

Il semble que la science alchimique ait été reçue et pratiquée assez tôt en milieu shi'ite tout particulièrement. C'est ce dont témoigne la tradition faisant de l'Imam Ja'far al-Šādiq le maître en alchimie de Jābir ibn Ḥayyān, lui-même théoricien important d'un courant shi'ite ésotérique. Certes, la critique universitaire contemporaine a largement remis en question la réalité historique de cette filiation. Julius Ruska a passé au crible les sources textuelles concernant l'activité de Ja'far al-Šādiq dans le domaine des sciences occultes en général et de l'alchimie en particulier, pour conclure à leur caractère apocryphe³. L'existence même du personnage de Jābir ibn Ḥayyān a été remise en cause par Paul Kraus, qui concluait d'une façon à notre sens décisive que le Corpus Jābirien était l'œuvre d'une école d'alchimistes dont les activités se sont prolongées sur les III^e/IX^e et IV^e/X^e siècles⁴. Toutefois, la démonstration de Paul Kraus ne vient en rien affaiblir l'idée d'une imprégnation shi'ite de l'alchimie musulmane ancienne. Au contraire, elle la met même en valeur. Cette tonalité shi'ite ne résulterait en effet pas de l'option religieuse d'un seul individu, mais de toute une école ayant travaillé et réfléchi sur une période d'un siècle et demi.

Les implications religieuses de l'alchimie sont mentionnées d'un bout à l'autre du Corpus Jābirien. Elles sont explicitement mises en rapport avec une imamologie assez complexe. Plusieurs études ont été consacrées au shi'isme du Corpus Jābirien. La première est celle de Paul Kraus que nous venons d'évoquer. Kraus y relevait les divers éléments shi'ites que l'on trouve dans un certain nombre de traités. Il les liait à l'ismaélisme fatimide, et pensait trouver ainsi un élément important pour la datation du corpus⁵. Henry Corbin traduisit et effectua un commentaire nourri du traité jābirien *Le Livre du Glorieux* (*Kitāb al-Mājid*), qui présente une doctrine ultra-shi'ite originale, dans le *Eranos-Jahrbuch* de 1950. Dans des cours donnés à l'EPHE en

-
3. *Arabische Alchemisten*, Vaduz 1977, II p. 41-64. F. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums* IV, p. 128-131 tente de remettre en cause cette affirmation dans une argumentation par la négative : il ne lui paraît pas impossible que Ja'far ait été un maître en alchimie, dont les enseignements oraux auraient été mis par écrit par des disciples.
 4. « Le Corpus des écrits jābiriens », Mémoires présentés à l'Institut d'Égypte, t. 45, Le Caire 1943, p. xxxvi-lxv. Malgré les thèses de F. Sezgin, qui tente de défendre l'idée de l'historicité d'un Jābir ayant vécu aux VIII^e et IX^e siècles selon les données de la tradition, et auteur du corpus qui lui est attribué (*Geschichte des arabischen Schrifttums* IV, p. 133-231), ou les remarques de S. Numanul Haq, *Names, Natures and Things*, Dordrecht – Boston – Londres 1994, p. 8-30, l'argumentation de Kraus nous semble jusqu'à maintenant la plus solide.
 5. « Le Corpus des écrits jābiriens », p. xlviii-lvii.

1973, il fit de même avec un fragment de portée alchimique d'une version de la *Khuṭbat al-bayān* attribuée à l'Imam 'Alī⁶. Yves Marquet se livra à une étude comparative approfondie entre les *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'* et le Corpus Jābirien⁷. Nous avons tenté une synthèse sur les doctrines shi'ites de Jābir selon leur vision alchimique⁸. Dans un article à paraître⁹, nous soulignons que ce shi'isme n'est pas superficiel dans le Corpus Jābirien, et qu'il y fonctionne comme un élément originel. Il n'y a pas lieu de revenir sur ces différents exposés. Bornons-nous à constater que le Corpus Jābirien ne correspond pas à un courant précis – duodécimain, ismaélien ou autre – repérable à l'intérieur du shi'isme, mais qu'à l'évidence il constitue en lui-même un courant original¹⁰.

La visée alchimique constitue en soi un projet aux dimensions eschatologiques propres, mais elle peut aisément rejoindre les visions du shi'isme ésotérique. Il s'agit en effet de transformer l'adepte par son accès à une connaissance illuminative universelle. Selon Jābir, celle-ci est transmise par les Imams. L'enseignement de 'Alī ibn Abī Ṭālib et de Ja'far al-Ṣādiq en particulier sont mentionnés. Le rôle de Ja'far comme maître en alchimie est souligné avec insistance ; P. Kraus en a repéré et résumé les principaux passages¹¹. La doctrine jābirienne, nous le disions, présente toutefois des aspects originaux. Un point essentiel, qui est explicité dans le *Livre du Glorieux* notamment, est que l'adepte qui arrive à accéder à ce niveau de savoir atteint le degré même des Imams, sans être lui-même de filiation alide. Il y a là un premier décalage par rapport au shi'isme courant : l'accession au savoir alchimique se substitue à la filiation charnelle¹².

Cependant plusieurs questions demeurent ouvertes. L'enseignement des Imams est-il le seul moyen d'accéder à cette vérité de l'alchimie ? Quels sont les rapports précis entre quête alchimique et adhésion à la personne et aux enseignements des Imams ? Les auteurs pré-islamiques, grecs notamment comme Socrate ou Platon p.ex., étaient-ils considérés comme l'équivalent d'Imams pour leur époque ? L'eschatologie propre aux auteurs jābiriens – pour qui la

6. Les deux textes ont été regroupés avec un troisième, portant sur fragment de Jaldakī, dans le volume *Alchimie comme art hiératique*, Paris 1986 ; réédité en 2003 sous le titre *Le Livre des sept Statues*.

7. *La philosophie des alchimistes et l'alchimie des philosophes – Jābir ibn Hayyān et les « Frères de la Pureté »*, Paris 1988. Sur Jābir et le shi'isme, voir p. 96-129.

8. *Alchimie et mystique en terre d'Islam*, Paris 2003, p. 47-125.

9. Proposé à la revue *Al-Qantara*, il analyse les thèmes shi'ites des trois *Kitāb al-uṣṭuqus al-uss*.

10. P. Lory, *Alchimie et mystique*, p. 96-109.

11. P. Kraus, « Le Corpus des écrits jābiriens », p. xxv-xxvii ; P. Lory, *Alchimie et mystique*, p. 61-62, 109.

12. Voir H. Corbin, *Alchimie comme art hiératique*, p. 196-208. Dans le *Kitāb al-rāhib* (*Mukhtār rasā'il Jābir ibn Hayyān*, éd. P. Kraus, Le Caire – Paris 1935, p. 528), Jābir écrit : « Je procède de Ja'far comme le fils du père » ; voir P. Lory, *Alchimie et mystique*, p. 62, 87-89.

connaissance (alchimique) viendrait dissiper les ténèbres de l'ignorance, et accomplir les desseins de Dieu dans l'Histoire¹³ – engage-t-elle une forme particulière de rapport des fidèles à leurs Imams ? Afin d'éclaircir ce questionnement, nous voudrions revenir sur un aspect particulier de l'imamologie jābirienne. Il s'agit de sa vision de l'initiation, du rapport entre maître et disciple en alchimie. Dans plusieurs collections du Corpus Jābirien, nous venons de le dire, le rôle de l'Imam initiateur – en l'occurrence Ja'far al-Šādiq – est souligné avec beaucoup d'insistance. Jābir mentionne qu'il doit tout à son maître Ja'far. L'ensemble de son œuvre serait en quelque sorte écrit sous la dictée de l'Imam. Au-delà de sa propre œuvre, Jābir mentionne par ailleurs des enseignements alchimiques attribués à 'Alī ibn Abī Ṭālib, faisant notamment allusion à la fameuse *Khuṭbat al-bayān*¹⁴. Aucun autre Imam n'est mentionné dans un registre alchimique – si ce n'est, sur un mode voilé, le *Qā'im*¹⁵.

Un premier point à souligner est donc le rôle essentiel des prophètes et des Imams dans cette initiation alchimique. Selon Jābir, « toutes les sciences (secrètes) ne nous sont parvenues que par l'intermédiaire des prophètes, des Imams, des Portiques (*abwāb*), des Preuves (*ḥujaj*) et des savants (*'ulamā'*) par un enseignement divin »¹⁶. L'affirmation de l'alchimie comme savoir prophétique est affirmé à plusieurs reprises de façon explicite. Le deuxième *Livre de l'élément du fondement* (*Kitāb al-uṣṭuqus al-uss al-thānī*) signale que, selon un groupe d'alchimistes « la science que nous évoquons ici appartient au seul prophète, qui est l'élément de base (*al-uṣṭuqus*). Le prophète l'enseigne à son légataire (*waṣīy*), qui est lui-même le fondement (*al-uss*) »¹⁷. Ailleurs, Jābir parle de « la science du Prophète (Muḥammad), de 'Alī, de notre seigneur (Ja'far) et des descendants (de 'Alī) qui l'ont fidèlement transmise (jusqu'à Ja'far), ce savoir qui fut, est et sera jusqu'à la consommation des temps (*ilā an taqūm al-sā'a*) »¹⁸. L'alchimie aurait été connue d'Abraham¹⁹, de Moïse. Qārūn

13. P. Lory, *Alchimie et mystique*, p. 102-120 ; et « Eschatologie alchimique chez Jābir ibn Ḥayyān », « Mahdisme et millénarisme en Islam », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 91-92/93-94 (2000), p. 76-77, 86-90.

14. « *Kitāb al-ḥajar* », dans *The Arabic Works of Jābir ibn Ḥayyān*, éd. E. J. Holmyard, Paris 1928, p. 22, 34 ; *Kitāb al-uṣṭuqus al-uss al-thānī*, p. 89.

15. Dans le *Kitāb al-Bayān*, voir P. Lory, « Eschatologie alchimique chez Jābir ibn Ḥayyān », p. 80-81, 86-90.

16. « *Kitāb al-uṣṭuqus al-uss al-thānī* », dans *The Arabic Works of Jābir ibn Ḥayyān*, p. 88.

17. *The Arabic Works of Jābir ibn Ḥayyān*, p. 82.

18. « *Kitāb al-khawāṣṣ* », dans *Mukhtār rasā'il*, éd. P. Kraus, p. 315.

19. « *Kitāb al-uṣṭuqus al-uss al-thānī* », dans *The Arabic Works of Jābir ibn Ḥayyān*, p. 81-82, à propos du verset coranique II 260 : « Et quand Abraham dit : "Seigneur ! Montre-moi comment Tu ressuscites les morts !" Dieu dit : "Ne crois-tu donc pas ?" "Si !" dit Abraham ; "mais ceci afin que mon cœur soit apaisé". Dieu dit : "Prends quatre oiseaux, broie-les, puis dépose leurs parties sur des montagnes différentes. Ensuite appelle-les : ils viendront à toi en l'instant. Et sache que Dieu est Puissant et Sage" », Jābir interprète les quatre oiseaux comme quatre « esprits » du travail alchimique, et les quatre montagnes comme quatre métaux.

aurait réussi à en dérober des secrets. C'est ce que Jābir mentionne notamment dans le deuxième *Livre de l'élément du fondement* : « Un groupe d'alchimiste ont rappelé que (cette science) a toujours été fournie aux prophètes – sur eux la paix – par la grâce de Dieu, afin qu'ils ne se trouvent pas dans le besoin de ce que possèdent les hommes. Dieu la leur a révélée (*wahy yūhī bi-hi*). Puis les enfants d'Adam se querellèrent et se dispersèrent dans les différents pays, et (la science alchimique) fut interrompue. Elle ne réapparut que lorsque Dieu vint en aide à Moïse fils de 'Imrān, qui effectua (l'œuvre) à l'aide de huit substances. Qārūn lui vola (cette science), selon le récit que nous avons rapporté dans deux de nos livres »²⁰. Jābir cite également des citations alchimiques concernant Jésus²¹.

Ceci dit, si les prophètes ont bénéficié du savoir alchimique, ils n'en ont pas été pour autant les détenteurs exclusifs. Non seulement parce qu'eux-mêmes l'ont transmise à leurs dignitaires proches (*abwāb* et *hujaj*), mais aussi parce que Dieu a fourni à d'autres hommes une inspiration dans ce domaine²². Une seconde voie d'initiation existe donc, transmise par des maîtres en alchimie qui ne sont pas les prophètes ou les Imams. Ce savoir est transmissible également par les livres, et tout le Corpus Jābirien se veut l'agent de cette diffusion du savoir. Dans des études précédentes, nous avons souligné que le Corpus Jābirien se voulait lui-même le vecteur d'un enseignement ésotérique à une époque où l'Imam du temps était silencieux ou occulté ; et comment il avait développé l'idée du rôle fondamental d'initiés non alides mais disposant d'une science égale à celle des Imams qui préparent la parousie de l'Imam résurrexteur, le *Qā'im*²³. Mais qu'en est-il si nous questionnons le Corpus Jābirien non plus sur sa conception de l'avenir, mais sur celle du passé ? Comment les auteurs jābiriens concevaient-ils le rôle de l'initiation alchimique avant l'avènement du prophète Muḥammad et des Imams ? Peut-on discerner, à travers ces citations assez éparées, une doctrine globale de l'inscription de l'alchimie dans l'histoire sacrale à l'époque anté-islamique ?

Jābir cite à de nombreuses reprises les noms d'auteurs alchimistes – supposés – de l'époque anté-islamique, et il fait grand cas et grand usage de leurs idées : ainsi Pythagore, Homère, Socrate, Platon Aristote, Apollonios

20. *The Arabic Works of Jābir ibn Ḥayyān*, p. 86. Et références supplémentaires dans P. Kraus, *Jābir ibn Ḥayyān*, p. 44 n. 6. La mention de Qārūn (Coré, cf. *Nombres* XVI) fait allusion au passage coranique XXVIII 76-82, et à l'idée répandue à cette époque que la richesse de ce personnage aurait eu l'alchimie pour origine (voir *Encyclopédie de l'Islam* 2^e éd., art. « Qārūn »).

21. « *Kitāb al-ḥajar* », p. 20 ; « *Kitāb al-uṣṭuqus al-uss al-thānī* », p. 90 où, interrogé sur la nature de l'alchimie, Jésus aurait répondu par une parole interprétée diversement selon la religion littéraire ou la sagesse ésotérique : « Celui qui n'a pas d'épée, qu'il achète une épée » (cf. Luc XXII 35-36).

22. P. Lory, *Alchimie et mystique*, p. 55 et s.

23. P. Lory, *Alchimie et mystique*, p. 90-125 ; « Eschatologie alchimique chez Jābir ibn Ḥayyān », p. 86-90.

de Tyane, Zosime, Stéfanos et beaucoup d'autres noms sont évoqués de façon récurrente. Tous ces initiés auraient été des hommes parfaits en science et en religion. Il est clair que pour Jābir, l'alchimie est un savoir 1) révélé par Dieu et 2) qui joue un rôle clé pour apporter le salut aux hommes, à l'instar des prédications des prophètes. L'idée que les grands philosophes de l'Antiquité aient été des disciples des prophètes ou des Imams n'a en soi rien d'exceptionnel, on la retrouve dans plusieurs écrits de la tradition shi'ite, duodécimaine ou ismaélienne. Nous allons tenter d'éclaircir ce qu'il en est pour Jābir. L'importance de la filiation hellénique apparaît en effet primordiale. Cette tradition alchimique d'origine grecque est évidemment essentiellement pseudépigraphique. La liste des auteurs cités par Jābir a été établie et référencée de façon très érudite par Paul Kraus²⁴. Retenons parmi les noms les plus fréquemment cités :

Hermès, qui est considéré comme un sage, disciple des prophètes, mais apparemment non comme un prophète lui-même²⁵. Jābir le cite pour lui attribuer des avis sur des procédés alchimiques et des considérations arithmologiques. Parmi ces citations, notons la suivante : « Hermès, le maître des sages (*shaykh al-ḥukamā'*) a professé que Dieu, lorsqu'Il créa la terre au milieu de l'eau, créa le soleil et le jeta dans l'eau. De la vapeur surgirent une fumée et des tempêtes, à partir desquels Dieu créa le ciel. Il prétend avoir trouvé dans les livres anciens de ses pères (*abā'i-hi*) et dans les livres des prophètes – les prières de Dieu soient sur eux – que tout ce qui s'élève est créé de la lumière de ce qui est en bas, et que tout ce qui est en bas est créé par le poids de ce qui est situé au-dessus de lui. Ainsi en est-il de l'homme, et de toute chose »²⁶. On notera ici la double source de la sagesse d'Hermès : les enseignements écrits de ses pères (initiation sapientiale par sa famille) et les prophètes (savoir révélé de type religieux). Nous constatons ici une distinction entre deux voies d'initiation distinctes en matière d'alchimie, réunies dans la doctrine d'une seule figure de maître en alchimie.

Socrate est décrit comme étant le père et le maître des alchimistes (*abū al-falāsifa wa-sayyidu-hum*)²⁷. Jābir lui attribue un nombre important de doctrines et de procédés, notamment sur la génération artificielle d'êtres vivants et sur l'arithmologie appliquée à l'alchimie. Il représente un sommet dans cette science, et les qualificatifs les plus élogieux lui sont décernés. Il est à

24. P. Kraus, *Jābir ibn Ḥayyān*, p. 42-59, et l'index.

25. Sur Hermès dans la littérature alchimique de langue arabe, voir F. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums* IV, p. 31-44 ; M. Ullmann, *Die Natur- und Geheimwissenschaften*, p. 165-171 ; et, dans le Corpus Jābirien spécifiquement, P. Kraus, *Jābir ibn Ḥayyān*, p. 44 n. 5.

26. Selon Tughrā'ī, cité par P. Kraus, *Jābir ibn Ḥayyān*, p. 44 n. 5.

27. « *Kitāb al-tajmī'* », dans *Mukhtār rasā'il*, éd. P. Kraus, p. 389. Voir plus généralement, P. Kraus, *Jābir ibn Ḥayyān*, p. 52-54. Socrate apparaît par ailleurs dans d'autres textes alchimiques de langue arabe : voir F. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums* IV, p. 94-96 ; M. Ullmann, *Die Natur- und Geheimwissenschaften*, p. 153-154.

l'origine d'un enseignement initiatique qui perdure jusqu'à l'époque de Jābir : «Socrate et tous ceux qui suivent son enseignement jusqu'à notre époque affirment que le siège de l'intelligence se trouve dans le cœur...». Cette tradition ne semble toutefois pas être monolithique, puisque Jābir enchaîne en précisant : «Les partisans de Platon, d'Aristote, de Pythagore et des autres sages (*hukamā'*) jusqu'à notre époque professent que le plus noble organe de l'homme est la tête...»²⁸. Ailleurs, il est désigné comme «le grand maître Socrate, qui appelait à la religion monothéiste par la sagesse»²⁹. La citation est intéressante : l'existence d'une chaîne de transmission initiatique particulière à l'alchimie est explicitement confirmée, l'alchimie étant considérée ici comme un aspect déterminant du *tawḥīd*.

Platon est une figure bien connue dans la littérature pseudépigraphique alchimique de langue arabe³⁰. Les écrits attribués au philosophe grec sont nombreux et d'un contenu riche. Dans le Corpus Jābirien, les références à Platon sont également nombreuses³¹. Concernant la question précise de l'initiation qui nous intéresse ici, Jābir affirme dans son *Kitāb muṣaḥḥahāt Iḥlāṭūn* que Platon avait été instruit par Socrate. Il aurait même reçu un enseignement initiatique exclusif pour lui seul de la part de son maître, concernant plusieurs procédés alchimiques³². P. Kraus remarque avec pertinence que Socrate est désigné dans ce traité comme le *sayyid* de Platon, soit exactement le même terme que Jābir emploie pour qualifier son propre maître Ja'far al-Šādiq, systématiquement désigné comme «*sayyidī*» ou «*sayyidu-nā*»³³. Platon aurait surpassé tous les maîtres antérieurs par sa maîtrise des procédés pratiques.

D'autres figures de premier plan apparaissent au fil des écrits jābiriens. Ainsi Zosime de Panopolis, bien connu dans la littérature alchimique arabe, et peut-être l'un des premiers alchimistes de langue grecque à avoir été traduit en arabe³⁴, apparaît-il par le biais de multiples citations. Citons enfin Apollonios de Tyane (ar. Balīnās), référence majeure pour Jābir, qui lui attribue

28. «*Kitāb al-mawāzīn al-ṣaḡīr*», dans M. Berthelot, *La chimie au Moyen Âge*, vol. III, Paris 1893, p. 106.

29. «... al-dā'ī ilā dīn al-tawḥīd bi-al-ḥikma» : parole de Jābir rapportée par Jildakī, citée par P. Kraus, *Jābir ibn Ḥayyān*, p. 52 n. 7.

30. Voir F. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums* IV, p. 96-100 ; M. Ullmann, *Die Natur- und Geheimwissenschaften*, p. 154-156. Pour sa place dans l'alchimie jābirienne, voir P. Kraus, *Jābir ibn Ḥayyān*, p. 48-51.

31. P. Kraus, *Jābir ibn Ḥayyān*, p. 48-51.

32. P. Kraus, *Jābir ibn Ḥayyān*, p. 52 n. 8. ; p. 53 n. 2.

33. P. Kraus, *Jābir ibn Ḥayyān*, p. 52 n. 1.

34. Voir F. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums* IV, p. 73-77 ; M. Ullmann, *Die Natur- und Geheimwissenschaften*, p. 160-163 ; et maintenant la synthèse de B. Hallum, «Zosimos Arabus. The Reception of Zosimos of Panopolis in the Arabic/Islamic World», PhD thesis, Londres 2008. Pour les références dans le Corpus Jābirien, voir P. Kraus, *Jābir ibn Ḥayyān*, p. 43 n. 6.

d'importantes doctrines arithmologiques qu'il commente et discute³⁵. Jābir considère Balīnās comme un immense savant, comme un sage alchimiste (*ḥayyāl*) accompli ; il ne reprend cependant pas la conception tardo-antique faisant d'Apollonios un inspiré, un véritable prophète³⁶. Soulignons dès à présent que si tous ces penseurs illuminés que nous venons de citer ont atteint un sommet de sagesse, ils ne sont pas explicitement désignés comme des prophètes eux-mêmes.

Quelle est alors la nature du lien établi par Jābir entre tous ces « alchimistes » grecs, et les prophètes ou des Imams de leur temps ? La réponse, on le constate, est malaisée à donner. Les éléments ne concordent pas toujours, et le Corpus Jābirien, œuvre collective dont la rédaction a connu des remaniements et des interpolations diverses, ne contient pas d'exposé systématique en ce sens. Cette ambiguïté pourrait toutefois trouver une première explication dans la conception jābirienne des « personnes spirituelles » (*ashkhāṣ 'ālīya*). Plusieurs traités jābiriens décrivent une hiérarchie spirituelle composée de 55 grades, correspondant à 55 degrés et fonctions initiatiques. Au sommet de cette hiérarchie se trouvent le prophète et l'Imam. Chacun des « dignitaires » occupe un rang qui lui est spécifique. Mais, souligne Jābir, tous sont dans leur essence, unis voir identiques au prophète et à l'Imam³⁷. Le travail alchimique aboutit en définitive à ce que l'initié dépasse sa fonction particulière pour parvenir à un niveau universel, accomplisse son être propre en s'identifiant à l'Imam, en devenant tel que l'Imam. Cette conception permettrait de fixer la position des grands alchimistes de l'époque que nous venons de citer, les pseudo-Hermès, Socrate, Platon etc. Ils auraient participé à cette hiérarchie d'hommes spirituels qui structurent l'humanité de l'intérieur ; ils auraient participé « de l'intérieur » à la nature prophétique, sans exercer socialement une fonction de *nubuwwa* ou de *imāma*.

Un deuxième aspect de la doctrine de Jābir qui vient nous aider à expliciter la nature de l'initiation en alchimie est son idée d'une progression constante de l'enseignement de cette science. Plus exactement, la science alchimique enseignée de façon synthétique et énigmatique par les anciens, aurait connu une amplification, une explicitation constante au cours de l'histoire. Un aperçu sur cette vision est donné dans le chapitre 43 du *Livre des Soixantedix*³⁸ : « Sache que les alchimistes (*al-falāsifa*) des générations successives ont pourvu leur science d'une longue échelle et d'une puissance énorme, atteignant ainsi l'objectif qu'ils s'étaient fixé. Le premier qui accomplit le Grand

35. Voir le développement important de P. Kraus, *Jābir ibn Ḥayyān*, p. 270-303 ; et F. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums* IV, p. 77-91 ; M. Ullmann, *Die Natur- und Geheimwissenschaften*, p. 171-175.

36. P. Kraus, *Jābir ibn Ḥayyān*, p. 295, 301.

37. P. Lory, *Alchimie et mystique*, p. 70-87.

38. *Mukhtār rasā'il*, éd. P. P. Kraus, p. 476-477.

Œuvre alchimique – parmi ceux dont nous avons eu connaissance de façon ininterrompue, malgré l'époque très ancienne qui était la sienne – est Aryūs. En effet, Pythagore, le plus ancien des alchimistes connus, déclare : “Mon père Aryūs a dit ceci...” ; comme nous disons “notre père Adam – sur lui les prières et la paix“, et que les alchimistes vivant plus tard après lui dirent “notre père Pythagore”. Aryūs est le premier qui élaborait la Pierre. [Et il prétendit que cette méthode lui avait été apprise par ses ancêtres et avait été transmise d'un homme à l'autre jusqu'à ce qu'elle fût finalement parvenue à lui-même]»³⁹. Le passage continue en expliquant qu'à partir de Socrate, les alchimistes simplifièrent ce procédé ancien en le rendant moins long ; puis que ce procédé fut à son tour rendu plus facile, plus bref. Il n'y a donc pas progrès dans le contenu même de l'œuvre alchimique, mais dans sa simplification, son abrégement, et son explicitation à l'intention d'un public plus vaste.

Cet exposé de la chaîne initiatique selon Jābir mérite que l'on s'y arrête quelque peu. Il affirme l'existence d'une tradition alchimique ininterrompue et extrêmement ancienne. Cette chaîne initiatique remonte loin dans l'antiquité hellénique. En fait, le personnage clé qu'il mentionne, Aryūs, est inconnu des littératures alchimiques grecque comme arabe. Les historiens en sont réduits à des spéculations à son sujet⁴⁰. Quoi qu'il en soit, ce texte établit un parallèle entre cette chaîne initiatique et la succession des prophètes, Aryūs étant comparé à Adam. Ce parallèle implique également une mise en regard entre parenté charnelle et initiation, que nous avons déjà rencontrée plus haut. Aurions-nous affaire à une simple formule métaphorique ? Que pouvons-nous conclure sur la conception que les auteurs jābiriens se faisaient de l'initiation – et en particulier sur son rapport à l'enseignement des Imams ?

Visiblement, Jābir a à l'esprit deux types de transmission initiatique de la science alchimique. L'une est strictement prophétique, et relève de l'inspiration divine transmise par Dieu aux prophètes et aux Imams après eux, par voie surnaturelle. L'autre est fondée sur l'expérience et l'induction ; elle permet des aménagements, des progrès dans l'application du savoir, une évolution constante dans les calculs et les procédés. Elle apparaît chez des hommes de haute qualité, bénéficiant à leur manière aussi d'une inspiration divine. Les notices biographiques disséminées à travers le Corpus Jābirien témoignent d'ailleurs de cette double voie d'initiation. L'initiation « imamique » de Jābir délivrée par son maître Ja'far se double en effet d'un apprentissage auprès de trois maîtres plus discrets, mais dont l'apport semble avoir été important. Jābir mentionne Ḥarbī le Himyarite, macrobiote qui aurait atteint l'âge de 463 ans

39. P. Kraus, *Jābir ibn Ḥayyān*, p. 56. La phrase entre crochets est une version propre au manuscrit Carullah 1554, absente des deux autres manuscrits utilisés par P. Kraus dans son édition des *Mukhtār rasā'il*. D'autres passages complémentaires sont traduits par P. Kraus, p. 56-58.

40. P. Kraus, *Jābir ibn Ḥayyān*, p. 54-55 n. 4.

lors de leur rencontre⁴¹. Il fait également cas d'un moine (*rāhib*) vivant en ermite dans le désert syrien (*bi-ba'ḍi wādī al-Shām*) et dont il aurait recueilli le savoir en alchimie⁴². Enfin, Jābir mentionne un personnage au nom étrange de Udhū al-ḥimār al-Manṭiqī⁴³. Il ne fournit guère de détails à propos de ces trois maîtres, de leur affiliation éventuelle à un quelconque courant doctrinal. Peut-être Jābir a-t-il connu d'autres grands initiés par ailleurs. Dans un passage du *Petit Livre des Balances*⁴⁴, il rapporte en effet : « La science des Balances n'a pas cessé d'être transmise depuis Jirjīs⁴⁵ qui, au moment de sa mort, y initia l'homme le plus savant du monde, en lui demandant de s'engager par serment à n'en faire état qu'à un sage comme lui, à l'exclusion de quiconque d'autre. (Cette transmission se poursuivit) jusqu'à mon époque, et devait m'échoir, car il ne se trouvait personne d'autre pour maîtriser cette science, dont j'étais le dernier représentant ». Dans ce passage non plus, il n'est pas question explicitement d'une révélation imamique transmise par l'Imam Ja'far.

Un troisième élément important de réponse à ce questionnement sur le rapport entre initiation alchimique et imamologie peut être trouvé dans un traité triple intitulé *Livre de l'élément du fondement* (*Kitāb al-uṣūqus al-uss*), que Jābir a placé précisément comme discours introductif à la plus ancienne collection de ses traités, les *Cent douze Livres*. Il est composé de trois parties distinctes et complémentaires. Le *Premier Livre de l'élément du fondement* expose la visée alchimique « selon l'opinion des philosophes » (*al-falāsifa*). Il magnifie le rôle de l'intellect en l'homme ; intellect qu'il faut comprendre ici comme une substance spirituelle incorruptible, et une faculté supérieure d'appréhender la création dans ses secrets les plus cachés. Le traité insiste notamment beaucoup sur la théorie de l'homme microcosme et de sa capacité de comprendre l'univers entier par l'intermédiaire du « mésocosme » qu'est le travail alchimique. Le *Deuxième Livre de l'élément du fondement* « selon les initiés en religion » vient toutefois compléter le premier en soulignant la dimension proprement religieuse du travail alchimique. Ici, il insiste sur l'importance du respect des pratiques cultuelles et ascétiques pour purifier son âme et la rendre apte à recevoir des inspirations divines. Il écrit : « Un groupe d'alchimistes affirme que notre prophète Muḥammad fils de 'Abd Allāh – sur lui la paix et le salut – a mentionné l'authenticité de (cette science) » ; puis Jābir mentionne 'Alī et son enseignement alchimique dans la *Khuṭbat al-bayān*, dont il aurait fait état dans un *Kitāb al-imāma* aujourd'hui perdu⁴⁶. Quant au

41. P. Kraus, *Jābir ibn Hayyān*, p. 261 ; id., « Le Corpus des écrits jābiriens », p. xxxvii.

42. P. Kraus, « Le Corpus des écrits jābiriens », p. xxxvii-xxxviii.

43. P. Kraus, « Le Corpus des écrits jābiriens », p. xxxviii ; P. Lory, *Alchimie et mystique*, p. 60.

44. M. Berthelot, *La chimie au Moyen Âge* III, p. 112 et s. ; P. Lory, *Alchimie et mystique*, p. 111-112, et notes p. 222-223.

45. Lecture incertaine.

46. « *Kitāb al-uṣūqus al-uss al-thānī* », p. 89. L'extrait de la *Khuṭbat al-bayān* est le suivant : « On demanda à 'Alī b. Abī Ṭālib, sur lui la paix : L'alchimie a-t-elle une réalité ? Il répondit : Elle

Troisième Livre de l'élément du fondement, il est principalement consacré à des procédés pratiques. Ceux-ci ne sont nullement présentés comme de simples annexes, mais bien comme l'accomplissement même du travail alchimique, à savoir l'accomplissement de la transformation du composé humain.

À la lumière de cet exposé fourni par Jābir dans les trois parties du *Livre de l'élément du fondement*, en introduction à son œuvre, nous comprenons mieux ses allusions aux différents modes d'initiation. Le Corpus Jābirien se réclame d'une initiation double, comprenant deux volets. Un premier volet est « philosophique », au sens alchimique médiéval du terme. Il vise à un éveil de l'intellect aux plus hauts secrets de l'univers. Ici, il se réclame des grands philosophes grecs qui l'ont précédé, qui ont été les fondateurs historiques de l'alchimie. C'est cette tradition que le *Livre des Soixante-dix* fait remonter à Aryûs notamment, et aux philosophes grecs à sa suite. Une deuxième dimension vient s'y ajouter, à savoir que l'alchimie représente la plus haute vérité dans l'ordre de la religion. Elle complète la première, sans pour autant se superposer à elle. Mais la séparation entre les deux ordres de savoir serait relativement récente. Jābir affirme en effet dans le *Livre de l'étude* (*Kitāb al-baḥṭh*) : « Nous avons mentionné la question de la Loi religieuse (*shar'*) dans les commentaires marginaux (*hawāshī*) de nos livres, vu que la première loi religieuse (*shar'*) relève des seuls alchimistes (*falāsifa*). En effet, la plupart des alchimistes furent des prophètes, comme Noé, Idrīs, Pythagore, Thalès l'ancien, et ainsi de suite jusqu'à Alexandre. Après cela la Loi reçut une dimension religieuse, se diffusa chez les chrétiens puis en islam »⁴⁷. Le texte poursuit en mentionnant les *ṣābi'a* et les *majūs* comme des adeptes contemporains des anciens philosophes/alchimistes comme Platon. Nous pourrions donc conclure à partir de ce texte que selon Jābir, prophétie et philosophie/alchimie étaient liées jusqu'à l'émergence – sociale et politique – des monothéismes récents, christianisme et islam. Même si les différents passages du Corpus Jābirien ne sont pas toujours en accord entre eux, cette explication pourrait donner une cohérence aux vues de ce qui fut une école, un courant, et non une élaboration individuelle.

existe, elle a existé, elle existe maintenant, elle existera ! On lui demanda : Quelle est-elle, ô Commandeur des croyants ? Il répondit : Dans le mercure, dans le plomb, le vitriol, le fer teint de safran, le vert-de-gris du cuivre se trouvent les trésors inépuisables de la terre. On lui dit : Ô Commandeur des croyants, nous n'avons pas compris ! Il dit : Mettez une partie de terre et une partie d'eau, labourez la terre avec l'eau, et le travail est accompli. On lui dit : Ô Commandeur des croyants, nous n'avons pas compris ! Il répondit : Il n'y a rien à ajouter à cela. Les philosophes anciens n'ont rien dit de plus afin que les hommes n'en fassent rien à la légère ». Pour plus de détails et de commentaires sur ce passage de la fameuse Khuṭba, voir H. Corbin, *Alchimie comme art hiératique*, p. 29-60.

47. « *Kitāb al-baḥṭh* », dans *Mukhtār rasā'il*, éd. P. Kraus, p. 509-510. Nous traduisons par « reçut une dimension religieuse » le mot que Kraus transcrit *khullida*.

Rappelons pour finir que la référence aux prophètes, et surtout aux Imams, est la marque d'une perspective spirituelle qui dépasse largement celle de la littérature alchimique commune. Ici, l'alchimie se présente comme la voie royale vers un accès au savoir, voire à l'essence des Imams. Selon la doctrine du *Livre du Glorieux*, l'initié en alchimie (le *Sīn*) occupe un rang supérieur à l'énonciateur de la prophétie (le *Mīm*), et tout juste inférieur à l'Imam (le *'Ayn*)⁴⁸. Cette dimension shi'ite ésotérique est énoncée de façon furtive, subreptice, probablement parce que les traités jābiriens étaient en général destinés au grand public, et que ces doctrines extrêmes pouvaient être choquantes pour les lecteurs musulmans, y compris pour les shi'ites. Le shi'isme ésotérique de Jābir représente une doctrine originale par bien des aspects ; le principal étant que l'alchimie, en tant que « sœur de la prophétie », pour reprendre l'expression de la *Khuṭbat al-bayān*⁴⁹, est une voie d'accès à la vérité de l'homme dépassant absolument toutes les autres sciences et voies spirituelles.

48. Voir H. Corbin, *Alchimie comme art hiératique*, p. 169-182 ; P. Lory, *Alchimie et mystique*, p. 85-89.

49. Du moins dans la version commentée par Jaldakī et traduite par H. Corbin, *Alchimie comme art hiératique*, chap. I.

THE REPRESENTATION OF *AL-JADD*, *AL-FATH* AND *AL-KHAYĀL* IN THE ISMAILI LITERATURE

Some examples and further remarks

Antonella STRAFACE

Università degli Studi di Napoli "L'Orientale"

As is known, the complexity of the studies on Ismailism is mainly due to the esoteric nature of its doctrine; on the other hand, the lack of primary sources (especially those antecedent the 4th/10th century, a period that is supported by documentary evidence) and the difficulty in gaining access to them, make the reconstruction of Ismaili historical and doctrinal evolution very complicated.

During the last decades, the studies of the most authoritative scholars have greatly contributed to clarify many aspects of Ismaili doctrine,¹ although some issues, especially those dating back to the early period, are still somewhat unclear.

As a matter of fact, questions have been raised regarding some cosmological topics, which originally belonged to other cultural heritages and were later incorporated into Ismaili tradition.

-
1. Modern studies on Ismailism begun in 1930's thanks to the efforts of a few number of Ismaili scholars, notably Wladimir Ivanow, Zāhid 'Alī, Abbas Hamdani and Asaf A. Fyzee. From that time on, new generations of specialists have greatly contributed to make Ismaili studies develop, by publishing pioneer studies or by editing Ismaili texts (Henry Corbin, Kamal Ḥusayn, 'Arif Tāmir, Muṣṭafā Ghālib). In the course of time, valuable contributions came from another generation of scholars, such as Bernard Lewis, Samuel Stern, Wilferd Madelung and G. S. Hodgson, followed by Ismail Poonawala, Heinz Halm, Paul E. Walker and Azim A. Nanji. By the end of 1970's, a special impetus in Ismaili scholarship was made by the Institute of Ismaili Studies in London, that begun and sponsored numerous and different editorial enterprises (such as the present volume), thanks to the effort of Farhad Daftary, who has also written and edited several high praised books in the Ismaili field, including *A Modern History of the Ismailis: Continuity and Change in a Muslim Community*, London 2011 and *Medieval Ismaili History and Thought*, Cambridge 1996. For bibliographical details on Ismaili studies see F. Daftary, *Ismaili Literature: A Bibliography of Sources and Studies*, London 2004.

A particular influence was played by Neoplatonism,² although it was not the only cultural heritage that influenced Ismaili doctrine. As already suggested and demonstrated, Ismailism has drawn some of its cosmological issues (especially those belonging to the pre-Fatimide period) from other sources.

Reconstructed on the basis of later Ismaili authors, notably Abū ʿĪsā al-Murshid, who flourished under the caliph-imam al-Muʿizz (d. 365/975), and *duʿāt*, such as Abū Ḥātim al-Rāzī (d. ca 322/934) and Abū Yaʿqūb al-Sijistānī (d. after 361/971), pre-Fatimide cosmology is characterized by mythological elements whose Gnostic origin have been evidenced by Stern and Halm.³

According to the early cosmology, known mostly from later works, God created a light through an extra-temporal act of “intention” and “will” (respectively *irāda* and *mashīʿa*); in this light He breathed (*nafakha*) a spirit and gave off (*awqaʿa*) a sound so as to bring light into being through His command (*amr*) *kun!*, the Qurʾanic *fiat*.

On God’s order this light, that was named Kūnī, created a second entity, namely Qadar, that together with Kūnī will form the archetypes of the seven *nuṭaqāʾ*.⁴ On the other hand, Kūnī and Qadar (also named *aṣḥlān*, “the two principles”) represent the “original pair”, charged by God with the creation of all the beings of the spiritual world.

In particular Kūnī, on God’s order, created seven Cherubim (*Karūbiyya*),⁵ while Qadar was charged by Kūnī with the creation of twelve spiritual beings, of which the first three are al-Jadd, al-Faṭḥ and al-Khayāl.

2. Among the works that have contributed to the spread of Neoplatonic tradition, it is worth mentioning the *Kitāb al-Maḥṣūl* (*The Book of Yield*) of the 10th century’s dāʿī al-Nasafī (d. 331/943). This treatise is regarded as the first work to incorporate Neoplatonic philosophy into Ismailism and, although it is not extant, it is possible to recover its doctrine in other Ismaili works, such as the *Kitāb al-Iṣlāḥ* (*The Book of Correction*) written by a contemporary of al-Nasafī, Abū Ḥātim al-Rāzī (d. 321/934), as a replay to the *Kitāb al-Maḥṣūl*.
3. See S. M. Stern, *Studies in Early Ismāʿīlism*, Jerusalem and Leiden 1983, in part. chapter 1; H. Halm, *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismāʿīliya. Eine Studien zur Islamischen Gnosis*, Wiesbaden 1978.
4. Both names –Kūnī and Qadar – comprise seven letters, namely, K W N Y Q D R. Also called the seven “sublime letters” (*al-ḥurūf al-ʿulwiyya*), they correspond to the seven speaking-prophets according to the following relations: K-Adam, W-Noah, N-Abraham, Y-Moses, Q-ʿĪsā, D-Muḥammad, R-Qāʾim. It is worth noting that the initials of each of the seven letters represent the qualities that characterized each speaking-prophet. For details see H. Halm, *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismāʿīliya*, p. 215-216. See also A. Straface, “Le sette lettere ‘sufficienti ed esaurienti’: un’interpretazione ismāʿīlita”, in A. Musco, G. Musotto, ed., *Traduzioni e tradizioni: il pensiero medievale nell’incontro tra le culture del Mediterraneo* (Schede Medievali 52), 2015, p. 369-380, in part. p. 378-379.
5. Namely, ‘Aẓama, ‘Izza, Bahā, Hudan, Raʿfa, Amr and Muʿtamar. These names are regarded as esoteric (*asmāʾ bāṭina*), because they have a meaning that only the “friends of God” (*awliyāʾ Allāh*) and the true believers (the Ismailis) can understand.

No translation of these three names can capture them adequately; they can be approximately translated here respectively as, Fortune-Majesty, Opening-Unveiling and Vision-Imagination.⁶ What is worthy to note here, is that this triad forms, together with the “original pair” Kūnī-Qadar, a spiritual pentad, the ranks of which are in symmetrical connection to the correspondent ranks of the religious pentad of the Ismaili *da'wa*, that was arranged according to a top-down system of *ḥudūd* (hierarchical ranks), namely: Speaking-prophet (*nāṭiq*), Fundament (*asās*), Imām, Adjunct (*lāḥiq*, Imām's delegate) and Wing (*janāḥ*, Adjunct's delegate).

This spiritual pentad plays a key role on both cosmological and gnoseological levels. In particular, al-Jadd, al-Faṭḥ and al-Khayāl act as intermediaries between the intelligible world and the world of the *da'wa*.

This intermediate world that the triad forms, and which in some way evokes the Qur'anic *barzakh*,⁷ was indispensable to link the upper and the lower worlds, so as to realize the “reductio ad Unum” (*ta'wīl*) to which Ismailism aspires. Henceforth the fundamental role performed by the hypostatic triad in achieving this soteriological purpose.

Despite the relevant function that al-Jadd, al-Faṭḥ and al-Khayāl perform on both cosmological and gnoseological levels, some of their details are still somewhat unclear because most of the pre-Fatimid works (dating back the 3rd/9th century) is not extant and the few quotations on them, recovered in later works, give scarce and fragmentary information.⁸

6. Among the studies devoted to the meaning and the origin of these names, see Nāṣir-e Khosraw, *Le 'Livre réunissant les deux sagesse' ou Harmonie de la philosophie grecque et de la théosophie ismaélienne*, texte persienne et introduction en français par H. Corbin – M. Mo'in, Paris 1953, in part. p. 91-112; I. R. Netton, *Allāh transcendent. Studies in the structure and semiotics of Islamic philosophy and theology*, London – New York 1989 (digital printing 2006), in part. p. 203-208; J. Baldick (review) I. R. Netton, *Allāh transcendent*, in *JRAS* 3 (1991), vol. I, p. 400-401.
7. Q. 13:100; 25:53; 55:20. Reference to *barzakh* related to the triad, is found in *Masā'il majmū'at al-ḥaqā'iq wa' l-daqa'iq wa' l-asrār al-sāmiyya* (hereafter *Masā'il*) in R. Strothmann (ed.), *Gnosis-Texte der Ismailiten. Arabische Handschrift Ambrosiana H 75*, Göttingen 1943, p. 88, 11-89,3; p. 90, 11-16.
8. The early mention of the triad occurs in 'Abd Allāh b. 'Umar al-Hamdānī's *Sīrat al-Nāṣir li-Dīn Allāh Aḥmad b. al-Hādī*, a text belonging to the Zaydi tradition that contains important information on the Ismaili cosmological doctrine dating back the pre-Fatimide period. The text is not extant but some of its passages survived in a work that Abū l-Jamr Musallam b. Muḥammad b. Ja'far al-Laḥjī (6th/12th century), the *Kitāb Akhbār al-Zaydiyya bi' l-Yaman*, devoted to the Zaydism in Yemen. According to the quotation of few lines of a poem written by 'Abd Allāh al-Tamīmī, the Ismailis-Qarmatians believed in seven gods: the first, put in the seventh and highest sky, was Kūnī who created another deity, Qadar. This latter created three divinities, named al-Jadd, al-Istiftāḥ (and not Faṭḥ) and al-Khayāl. See C. van Arendonk, *Les Débuts de l'imamate zaydite au Yémen*, Fr. tr. J. Ryckmans, Leiden 1960, p. 332-333 (original Dutch text Leiden 1919, p. 304-305). For details on the *Sīra*, see also W. Madelung (ed.), *The Sīra of al-Imām Aḥmad b. Yaḥyā al-Nāṣir li-Dīn Allāh from Musallam al-Laḥjī's Kitāb Akhbār al-Zaydiyya bi' l-Yaman*, Exeter 1990.

On the other hand, in the course of time this triad underwent a process of transformation: having been freed from the Gnostic-mythological origin, al-Jadd, al-Faṭḥ and al-Khayāl, acquired an Islamic connotation, as the sources at our disposal have been demonstrated.

Therefore, the aim of the present paper is to provide further remarks on this topic, on the basis of some testimonies dating back to the Fatimide period, so as to analyze how the triad was represented in the Ismaili literature of that period.

At the same time, the analysis of the different representations of the triad could highlight possible changes in its connotations and meanings in the course of time.⁹

In particular, attention will be focused on some passages from the *Kitāb shajarat al-yaqīn*, a very problematic text with respect to its origin and authorship,¹⁰ the *Sarā'ir wa asrār al-nuṭaqā'* by Ja'far b. Maṣṣūr al-Yaman (ca 346/957) and some of al-Sijistānī's treatises.

The first reference to al-Jadd, al-Faṭḥ and al-Khayāl in the *Kitāb shajarat al-yaqīn* emerges in the address of the prophetic cycles: divided into seven eras, they begun with Adam and will finish with the Qā'im, the "rightly guided one" who will return so as to restore religion and justice until the end of the physical world.

In order to confirm the validity of this interpretation, the author of the treatise refers to the following Qur'anic verse:

Your Guardian-Lord is Allah, Who created the heavens and the earth in six days, and is firmly established on the throne (of authority): He draweth the night as a veil o'er the day, each seeking the other in rapid succession: He created the sun, the moon, and the stars, (all) governed by laws under His command. Is it not His to create and to govern? Blessed be Allah, the Cherisher and Sustainer of the worlds!¹¹

9. In the Ismaili cosmology of the later periods this triad was changed and transformed to the point that there is almost no trace of it in al-Kirmānī's system (5th/11th century) in which the Arabian plerome of Intellects is resumed (see al-Kirmānī, *K. al-Riyāḍ*, Faṣl 10, ch. 8, on al-Jadd).

10. According to 'Ārif Tāmīr the work was written by 'Abdān (d. after 286/899), the son in law of Ḥamdān Qarmaṭ, the eponym of the Qarmatians. Walker and Madelung attributed the authorship of the treatise to the 10th century's Persian dā'ī Abū Tammām. See W. Madelung – P. E. Walker, *An Ismaili Heresiography. The 'Bāb al-shayṭān from Abū Tammām's Kitāb al-shajara*, Leiden 1998. It has to be noted that 'Ārif Tāmīr had published some years before the *Kitāb shajarat al-yaqīn*, the *Kitāb al-īdāh*, that he had attributed to Shihāb al-Dīn al-Maynaqī (d. 937/1530 or 947/1549) and that was almost coincident to the *Kitāb shajarat al-yaqīn*. See Shihāb al-Dīn al-Maynaqī, *Kitāb al-īdāh* (hereafter *īdāh*), ed. 'Ā. Tāmīr, Bayrūt 1974.

11. Q. 7:54. For the translations of the Qur'an see Yusuf Ali (tr.), *The Holy Qur'an*, Hertfordshire rev. ed. 2001.

According to the author of the treatise this verse alludes to both the spiritual and the religious Ismaili hierarchies because all the elements mentioned in it, hint at the hierarchical ranks as shown in the following interpretation:

“Your Guardian-Lord is Allah, Who created *the heavens*” – that esoterically mean the *a’imma* – “and the *earth*” – that esoterically means the Adjuncts (*lawāḥiq*) – “*in six days*” – that mean the seven Speaking-prophets (*nuṭaḳā’*) while their friends, *awliyā’*, (are), according to the inner meaning, the seven Fundaments (*usus*), “and is firmly established on *the throne (of authority)*” – that according to the inner meaning is the Lord of the seventh cycle who is the Lord of the unveiling cycle and of the inner interpretation. “He draweth as a veil *the night*” – that esoterically means the fundaments – “o’er *the day*” – that esoterically means the speaking-prophet – “(He created) *the sun*” – that esoterically means the Intellect – “*the moon*” – that esoterically means the Soul – “and *the stars*” – that esoterically mean al-Jadd, al-Faṭḥ and al-Khayāl – “(all) governed by laws under His command [...]”.¹²

God, who is the creator of the physical universe, also installed a pentad of corporeal dignitaries, (*ḥudūd jismāniyya*) whom He charged with the control and the guidance of the community of the believers for the sake of which He established the Qā’im (described in the passage as “the Lord of the seventh cycle who is the Lord of the unveiling cycle”).

Regarding the astronomical bodies created by God (and referred to as heaven, sun, moon and stars), they represent, according to the esoteric interpretation, a pentad of spiritual dignitaries (*ḥudūd rūḥāniyya*),¹³ namely, the Intellect (*‘aql*), the Soul (*nafs*) and the triad al-Jadd, al-Faṭḥ and al-Khayāl.

All these spiritual ranks are described as subdued (*musakhkharāt*) to God’s order (*amr*), that plays a key role in Ismaili cosmology,¹⁴ it being the divine command that originates out of nothing (*abda’a*).

The submission of all the spiritual ranks to God’s order involves that al-Jadd, al-Faṭḥ and al-Khayāl share the same essence, since they all receive the same influence of the Intellect:

12. ‘Abdān (attributed to), *Kitāb shajarat al-yaqīn*, (hereafter *Shajara*), ed. ‘Ā. Tāmīr, Bayrūt 1982, p. 12, 12-17 (= *Īdāh*, p. 8, 12-17).

13. Reference to the astronomical bodies as spiritual entities that must be interpreted in their religious meaning is found in *Masā’il*, p. 90, 5-12.

14. It was through it, or the “spirit of the command” (*kun!*), that the first light, originated by God, became Kūnī and it was through it that Kūnī created, on God’s permission, “a second creation” that was called Qadar, who was charged with the creation of al-Jadd, al-Faṭḥ and al-Khayāl. The status of the *amr* and its relation with God was one of the points discussed by al-Sijistānī who regarded the act of origination (*ibdā’*) as composed of volition (*irāda*), command (*amr*) and *kun*.

On the four spiritual dignitaries, that are Soul, al-Jadd, al-Faṭḥ and al-Khayāl, there is an influence of Intellect and below it [*scil.* Intellect] there is nothing but the four dignitaries and it [i.e. Intellect] is the first of them [...].¹⁵

Beside the same ontological “dignity”, the three hypostases also partake in the same “Inspiration” (*ta’yīd*), although each of them is “attributed” (*maḥmūl*) to one of the parts (*juz’ min ajzā’*) of Inspiration,¹⁶ that is described as “a name attributed (*maḥmūl*) to these names and an attribution (*ḥāmil*) of them”.¹⁷

This is why the three ranks, despite their ontological “equality”, are organized in a hierarchical order, at the top of which is al-Jadd because: “it took with (its) name the place of Inspiration, then al-Faṭḥ and al-Khayāl came to be”.¹⁸ This statement involves that Inspiration was considered a spiritual rank¹⁹ that was named al-Jadd when it was “united” (*muttaḥid*) to the Speaking-prophet,²⁰ who is considered the only man able to achieve al-Jadd.²¹

This entails that the triad is hierarchically arranged also with respect to its noetic influence²² on the dignitaries of the religious world: the Messenger (*rasūl*), his Legatee (*waṣīy*) and the Imām, who are charged, respectively, with the revelation (*tanzīl*) of the Scriptures and with their esoteric interpretation (*ta’wīl*).

Due to the different roles these “dignitaries” perform, each of them is connected with one of the three spiritual ranks that symbolizes his distinctive quality (*khāṣṣiyya*), according to the following correspondences: al-Jadd is the distinctive quality of the Messenger because, together with al-Faṭḥ and al-Khayāl, it helps him in compiling his laws, al-Faṭḥ is the distinctive quality of the *waṣīy* because, together with al-Khayāl, it helps him keep hidden the esoteric truths—*ḥaqīqāt*—of the Scriptures, and al-Khayāl is the distinctive quality of the Imām, because it helps him to understand and explain the messages brought by the prophets.²³

15. *Shajara*, p. 99, 1-3 (= *Īdāḥ*, p. 96, 9-10).

16. See *Shajara*, p. 99, 6-7 (= *Īdāḥ*, p. 96, 12-13).

17. “Inna al-ta’yīd ism maḥmūl ‘alā hadhihi al-asmā’ wa ḥāmil la-hā”. *Shajara*, p. 99, 7-8 (= *Īdāḥ*, p. 96, 13).

18. *Shajara*, p. 99, 4-5 (= *Īdāḥ*, p. 96, 11-12).

19. See *Shajara*, p. 99, 15-16 (= *Īdāḥ*, p. 96, 20-21).

20. “Wa al-Jadd huwa al-ta’yīd al-muttaḥid bi’l-nāṭiq”. *Shajara*, p. 100, 10 (= *Īdāḥ*, p. 97, 15).

21. See *Shajara*, p. 99, 24-25 (= *Īdāḥ* p. 97, 5-6). The high-ranking position of al-Jadd is symbolized also by the letter *hā’* which occurs in the *basmala*. For details see below, p. 431.

22. This topic has been deeply investigated in D. De Smet, “La fonction noétique de la triade al-Jadd, al-Faṭḥ and al-Khayāl. Les fondements de la connaissance prophétique dans l’ismaélisme”, in H. Biesterfeldt and V. Klemm (ed.), *Difference and Dynamism in Islam*, Festschrift for Heinz Halm on his 70th Birthday, Würzburg, 2012, p. 319-336.

23. *Shajara*, p. 99, 8-9, where al-Jadd is called *al-jawḥar* (whereas in the parallel work, *Īdāḥ*, p. 96, 15, there is al-Jadd). For the French translation of this passage see D. De Smet, “La fonction noétique”, p. 333-334.

A confirmation of the prominent role played by the triad is also given by the *basmala* that is interpreted according to the symbolism of letters and numbers.

In accordance with the esoteric aspect of its doctrine, Ismailism attributes to the Arabic alphabet a great importance because of the symbolic significance of its letters by virtue of their connection to numbers.

Actually the Ismailis considers the “esoteric science of letters”, or *sīmīyā*, whose fundamental mechanism was the assignment of numbers to letters (the so-called *ḥisāb al-jummal*), as the most perfect kind of knowledge since it is aimed at the unveiling of truth at every level of the universe: spiritual and material, universal and particular, manifest and hidden.²⁴

This is why in the *Shajara*, returning to our main topic, the author resorts to this *modus operandi*, representing the triad, through the symbolism of the *basmala*,²⁵ a metaphorical image of the intrinsic unity of the upper and lower levels of reality.

Numerically, the letters of the *basmala* are 19, whose units (9 and 1), if added together, give a total of 10, the perfect number.

Regarding the symbolism of the letters of this formula, it is worthy to note that *alif* is considered suitable to represent the spiritual and the religious ranks, as well as the double aspect of Revelation.²⁶

This letter occurs in the *basmala* five times, matching in this way the five “ranks” of the spiritual pentad : Intellect, Soul, al-Jadd, al-Faṭḥ and al-Khayāl. Furthermore, on phonetic and graphical levels, *alif* has a “dual” aspect; it happens to be written and pronounced only in some cases whilst being omitted in others.

This kind of “duality” makes *alif* appropriate to represent the hendiadys “manifest-hidden” (*ẓāhir-bāṭin*), which is the fundamental relation on which Ismaili doctrinal system is based and which characterizes the roles played by the first three ranks of the religious hierarchy (Speaking-prophet, charged with *ẓāhir*, his Legatee and the Imām, charged with *bāṭin*) on which the three hypostasis act, as mentioned earlier.

24. See for details P. Lory, *La Science des lettres en Islam*, Paris 2004; D. De Smet, “L’alphabet secret des Ismaéliens ou la force magique d l’écriture”, *Res Orientales*, 14, 2002, p. 51-60.

25. See on this subject A. Straface, “An Esoteric Interpretation of the *Basmala* in the *Kitāb Shajarat al-Yaqīn*”, in P. Adamson (ed.), *In the Age of al-Fārābī: Arabic Philosophy in the Fourth/Tenth Century*, London-Turin 2008, p. 151-162.

26. As the first letter of the Arabic alphabet, *alif* is related to number one and, consequently, to Intellect which is considered as the origin of the other spiritual ranks by virtue of its static and simple essence that, according to the *Shajara*, *alif* also symbolizes graphically. See A. Straface, “An Esoteric Interpretation of the *Basmala*”, p. 157.

In the *Shajara*, the two kinds of *alif* (i.e. the one which is written and pronounced and the one which is only pronounced) are related to the spiritual pentad, as shown in the following passage where the author, by stressing the identification of Inspiration with al-Jadd, maintains that the latter also contains al-Faṭḥ and al-Khayāl:

It was proven, according to what we have explained, that the three *alif*-s (manifested) both in pronunciation and in writing, provide evidence that the two spiritual ranks, that are Soul and Inspiration, are an effect that comes from Intellect, while the two (*alif*-s) manifested in pronunciation (and) hidden in writing, provide evidence (that) al-Faṭḥ and al-Khayāl are manifested in the rank that took the place of the Inspiration in (*'inda*) the name in which they are hidden [i.e. al-Jadd].²⁷

Besides the relation between the *alif*-s of the *basmala* and the hypostatic triad, there is another relation that links the three spiritual ranks to some of the letters of the *basmala*.

Among these letters, five have or can have dots (بشزين)²⁸ whilst five cannot have diacritical points (الحم). The letters of the first group are defined as “ambiguous” because they belong to the homograph phonemes that are distinguished only by diacritical dots. For this reason, they are described as *mashkūla bi-nuqaṭ* and symbolize those who belong to the religious pentad²⁹ because just as dots distinguish the homograph letters, similarly the levels of religion and knowledge acquired by the religious dignitaries can be considered as “the dots” that distinguish these dignitaries from the other ordinary men. Moreover, dots cannot exist without letters just like the religious ranks cannot do without the spiritual ranks.³⁰

On the other hand, letters without dots are not “ambiguous” that is, they do not need to be proven and hence they represent the spiritual ranks, because: “when the neophyte become acquainted with the religious ranks and he is joined to them, he needs no proof that provides him evidence for the other spiritual ranks”.³¹

Among the non “ambiguous” letters of the *basmala*, *hā'*, which occurs in the word *Allāh*, is related to al-Jadd, while *ḥā'* and *mīm*, which occur both in the words *raḥmān* and *raḥīm*, are connected, respectively, with al-Faṭḥ and al-Khayāl.³²

27. *Shajara*, p. 99, 15-18 (= *Īdāh*, p. 96, 22-23).

28. As is known, there is no ح nor ز in the *basmala*. Probably their quotations here is due to the fact that both letters are similar to ه and د, or it could simply be an error.

29. See *Shajara*, p. 104, 5-8 (= *Īdāh*, p. 101, 3-6).

30. See *Shajara*, p. 104, 13 – 105, 4 (= *Īdāh*, p. 101, 9 – 102, 1).

31. *Shajara*, p. 105, 1-2 (= *Īdāh*, p. 101, 20-22).

32. See A. Straface, “An Esoteric Interpretation of the *Basmala*”, pp. 58-59.

Under this last regard, it has to be noted that a special discussion is deserved to letter *hā'* because of its graphical "ambiguity", as it will be shown later.

With regard to the letter *hā'*, it is related to al-Jadd because it is suitable to indicate its superior status. In fact, this letter occurs in the most important name of God, namely, Allāh³³ and in the first part of the *shahāda* (*lā ilāh illā Allāh*).³⁴

On the other hand, its graphical form symbolizes the high-ranking position of al-Jadd, as evidenced in the following passage:

The (letter) *hā'* (is formed by) three gathered lines, conjoined each other, and it provides evidence of the rank that is the third of the spiritual hierarchy [= Jadd], and al-Jadd is Inspiration united to the Speaking-prophet. Therefore, a line (is) in the middle of the *hā'* and a line is connected (*muttaṣil*) with the letter close to it, because *hā'*, that (is formed by) three sides, provides evidence of al-Jadd, and al-Jadd is united (*muttaḥid*) only to the Speaking-prophet. And a line is added in the middle so as to provide evidence of the Speaking-prophet, al-Jadd, Soul and Intellect. This is why the first of its (latitudinal) sides is an evidence of the Speaking-prophet's testimony of the status (*daraja*) of the Preceder [*sābiq* = Intellect], (while) the other latitudinal side is the testimony of the close contact (*iltiṣāq*) with the Follower [*tālī* = Soul], who is the Lord of composition (*tarākīb*). The line which is written in the middle provides evidence that he [*scil.* Speaking-prophet] avows (*iqrār*) to be connected with the Preceder and the Follower by means of al-Jadd. And an extremity of the third side, is connected with the latitudinal side and the extremity of the other (part) is connected with the first (part). This provides evidence that the Speaking-prophet avows that his manifestation (*zuhūr*) and compilation (*ta'līf*) of the laws come from the Follower by means of al-Jadd, and that after having manifested what gives advantage, he will return to the Preceder, although he is in the religious world, in the condition (*manzila*) in which the Preceder is in the subtle world. And the return of the Speaking prophet to it [*scil.* Preceder] becomes a complete circle the last (part) of which is joined to its first (part).³⁵

According to the esoteric interpretation, the three linked lines of *hā'* form a circle which evokes the "cyclical" movement of *tanzīl* and *ta'wīl*, this way also stressing the task of the Speaking-prophet, who is the responsible for the compilation (*ta'līf*) of the laws.³⁶ His avowal of the superiority of the first two

33. It is worthy of mention that the other two letters which form the word *Allāh*, that is *alif* and *lām*, correspond respectively to Intellect and Soul.

34. See *infra*, p. 434.

35. *Shajara*, p. 100, 14-21 (= *Idāh*, p. 97, 13 – 98, 2.)

36. On the other hand, the Follower is charged with the "compositions" (*tarākīb*), as quoted in the aforementioned passage. For this reason this rank is related to the Speaking-prophet. The relationship between these two ranks will be represented by al-Sijistānī in a cross whose four roots symbolize the four archetypes of the spiritual and religious worlds. Put in symmetrical correspondence, the Speaking-prophet and the Soul (that will replace the Follower) are on the hori-

ranks of the spiritual pentad (Preceder and Follower) is graphically indicated by the two vertical lines of the letter, while the horizontal line written in the middle symbolizes the connection of the Speaking-prophet to the Preceder and the Follower by means of al-Jadd, to which the Speaking-prophet is united (*muttaḥid*).

The second rank of the triad, namely al-Faṭḥ, is represented by *ḥā'*, a letter that belongs to the homograph phonemes which differ from each other through the presence or absence of a dot: as a matter of fact, the letter ح becomes ح with a dot put on it and becomes ځ with a dot put under it.

The “ambiguity” of this letter makes it suitable to represent al-Faṭḥ, that acts as an intermediary (*wāsiṭa*) between al-Jadd and al-Khayāl; its “middle” position resembles that of the letter *ḥā'* which, in the Arabic alphabet, is between *jīm* and *khā'*, the two initials of al-Jadd and al-Khayāl, respectively,

The similarities that make the letter *ḥā'* like *jīm* and *khā'*, imply that al-Faṭḥ resembles al-Jadd as well as al-Khayāl, as shown in the following passage:

The five (letters of the *basmala*) that are not marked by a dot are the spiritual ranks and (among these letters) only one is marked (by dots), and it is *ḥā'*. This means that al-Faṭḥ is similar (*yushākilu*) to al-Jadd on the one hand and looks like (*yushbiḥu*) al-Khayāl on the other hand, because it is the intermediary (*wāsiṭa*) between them. This is why it was said the “two Jadd” (al-Jaddān) when al-Faṭḥ was joined to al-Jadd and (it was said) the “two Khayāl” (al-Khayālān) when al-Khayāl was joined to al-Faṭḥ.³⁷

Despite its connection to a letter marked by dots, hence to a figure or something similar to one of the religious ranks, al-Faṭḥ is not embodied in a material form (*ṣūra jismāniyya*); it is rather the intermediary between the Speaking-prophets and Fundaments that allows, through al-Khayāl, the true understanding of the Scriptures:

(*Ḥā'* is) the only letter among them [i.e. those that are not marked by dots] that is marked (by dots). In spite of its figure (*shakl*) (marked by) a dot, it is not similar to the figure of the corporeal (beings). This means that al-Faṭḥ is an intermediary between the Speaking-prophets and the Fundaments and it is a figure of al-Khayāl through which the Adjuncts understand the inner meaning of the Revelation (*tastafīḥu*)³⁸ from those who complete the cycles (*atimmā'*) and those who complete the cycles (understand the inner meaning of the Revelation) from the Fundaments. And the figure of *ḥā'* (marked by) a

zontal root of the cross, while the Intellect (that will replace the Preceder) and the Imām are on the vertical root. See al-Sijistānī, *Kitāb al-Yanābī'* (hereafter *Yanābī'*) in H. Corbin (ed. and tr.), *Trilogie ismaélienne*, Tehran-Paris 1961, p. 75-76 (French tr., p. 100-101).

37. *Shajara*, p. 104, 8-12 (= *Idāh*, p. 101, 6-9). The terms al-Jaddāni and al-Khayālāni occur also before, p. 97, 19 (= *Idāh*, p. 95, 1-2).

38. *Istifāḥ* is used instead of al-Faṭḥ in the *Sīrat al-Nāṣir li-Dīn Allāh Aḥmad b. al-Hādī*, quoted by al-Laḥjī, see note 8.

dot is not similar to the figure of the five letters [i.e. *bā'*, *shīn*, *zayn*, *yā'*, *nūn*], that is: al-Faṭḥ, although is in correspondence to the religious ranks, is not embodied in a material form.³⁹

Regarding *mīm*, the author of the *Shajara* says that this letter is put in relation to the last of the spiritual ranks, *al-Khayāl*, because: “through it each rank completes the achievement of the Inspiration and through it the form of everyone who follows his example (*ya'timm bihi*) in the moment of his concealment becomes visible”.⁴⁰ This is why, this rank can be achieved only by the first three ranks of the religious pentad: the Speaking-prophet, the Fundament and the Imām.⁴¹

The triad, that has been shown to be related to the letters *hā'*, *ḥā'* and *mīm*, are also connected with another letter of the *basmala*, namely, *sīn*. This letter is characterized by a triple relationship: one to the *lāḥiq*, one to the spiritual pentad and one to the triad.

According to the *ḥisāb al-jummal*, this letter corresponds to number 60, that is 6 (because 0 is not calculated); this is why it is connected with the *lāḥiq*, who is the sixth rank of the religious hierarchy. On the other hand, the letters that form its name, S Y N, represent the Soul, the Intellect and the Word (*kalima*), respectively. Moreover, its graphical form is characterized by three “teeth” (*sannāt*) that are associated to al-Jadd, al-Faṭḥ and al-Khayāl.⁴²

The hypostatic triad of the spiritual pentad mirrors other triads, notably those of the physical (*jirmānī*), material (*jismānī*) and normative (*waq' ī*)⁴³ worlds, as the following quotation shows:

The ramifications (*furū'*) of the spiritual (world) are three: al-Jadd, al-Faṭḥ and al-Khayāl. Similarly the orbital belts are three: western, eastern and middle, just like the material world is based on three dimensions [lit. things]: length, width and depth. Likewise the normative world is based on three mega-cycles (*akwār*): avowal (*iqrār*), worship (*ta'abbud*) and knowledge (*'ilm*). And

39. *Shajara*, p. 104, 19-23 (= *Īdāḥ*, p. 101, 14-18).

40. *Shajara*, p. 101, 18-19 (= *Īdāḥ*, p. 97, 18-19).

41. The allusion to these ranks is evoked, according to author, in the three *mīm*-s that occurred in the *basmala* (i.e. in: *ism*, *raḥmān* and *raḥīm*). See *Shajara*, p. 101, 20-21 (= *Īdāḥ*, p. 98, 20).

42. “And *sīn* provides evidence of the Adjunct because from him become manifest splendor (*sanā'*) and light and through his knowledge the sacred people are enlighten. And *sīn* is (correspondent) to number 60 [...] and it has three teeth [...] because they provide evidence of al-Jadd, al-Faṭḥ and al-Khayāl, while the three letters [that form the name of *sīn*, namely, S Y N] are evidence of the Follower [al-tālī = the Soul], the Preceder [al-sābiq = the Intellect] and the Word”. *Shajara*, p. 103, 1-6 (= *Īdāḥ*, p. 100, 1-4). On the other hand, al-Sijistānī in the *Kitāb al-Yanābī'* connected this letter to “those who complete the cycles” (*atimmā'*). According to his esoteric interpretation of Qur'an 36:1, *sīn* and *yā'*, that also give name to this *sūra*, are in someway related to the Qur'anic *kun* and are associated to the seven *atimmā'*. See *Yanābī'*, p. 18,15 – 19,4 (French tr., p. 38, 9-16).

43. *Waṣfī* in *Īdāḥ*, p. 155, 10, 11, 17; p. 156, 1.

avowal is islām, worship is certitude (*īqān*) and knowledge is faith (*īmān*). In the same way the testimony of faith [*lā ilāh illā Allāh*] is based on three letters, *alif*, *lām* and *hā'*.⁴⁴

The system of symmetrical relationships here described, involves a number of connections that link the first rank of the triad (al-Jadd) to the correspondent first ranks of the normative and religious worlds, namely, knowledge (*ilm*) and faith (*īmān*) respectively, this way confirming the idea that it is al-Jadd that inspires knowledge, which is the necessary condition to acquire faith.

The last statement stresses the preeminence of al-Jadd whose symbol, *hā'*, also occurs in the basic formula of the Islamic creed (*shahāda*), together with *alif* and *lām* that correspond to the two principles, Intellect and Soul, according to the following relationships: *alif* = Intellect, *lām* = Soul, *hā'* = al-Jadd.

The prominent role played by the triad in making the prophets obtain Inspiration,⁴⁵ is also stressed in a treatise attributed to the *dā'ī* Ja'far b. Maṣṣūr al-Yaman, *Sarā'ir wa asrār al-nuṭaqā'*.⁴⁶

Although the three spiritual ranks are described as incorporeal and not personified (*ghayr mutashakḥḥaṣ*),⁴⁷ they are identified with the angels Isrāfīl, Mikā'il and Jibrā'il who, according to the common people (*āmma*), are responsible for bringing revelation (*waḥy*) down (*tanzīl*). This is why the exotericists, who are defined as “people of laws” (*ahl al-sharā'i*), named them Isrāfīl, Mikā'il and Jibrā'il.

However, as the author remarks, the Lords of Wisdom (*arbāb al-ḥikma*), who “have eyes to see” (*ulū al-abṣār*), called them al-Jadd, al-Faḥḥ and al-Khayāl,⁴⁸ because they know that: “prophets were not inspired by any human form nor the supports (*mawādd*) joined (*ittaṣala*) to them are of corporeal nature”.⁴⁹

In describing the triad, the author follows an ascending order, starting from al-Khayāl, and explains that the reason of the relationship between the hypostatic triad and the one angelic in some way is evoked in the names of the spiritual ranks and in the functions performed by the three aforementioned angels.

44. *Shajara*, p. 161, 17-21 (= *Īdāh*, p. 155, 15-18).

45. “Trough al-Jadd, al-Faḥḥ and al-Khayāl, the support that comes from the tenth [Intellect] reaches (*taṣīlu*) every Speaking-prophet as well as Imām”. *Masā'il*, p. 107, 15-16. Regarding the term *mādda*, in similar context is usually related to the verb *amadda* that means “to bestow, to assist, to support”. For this semantic connotation see R. Strothmann (ed.), *Gnosis-Texte der Ismailiten*, p. 55, s.v. *al-Mādda*.

46. See Ja'far b. Maṣṣūr al-Yaman, *Sarā'ir wa asrār al-nuṭaqā'*, (hereafter *Sarā'ir*) ed. M. Ghālib, Bayrūt 1404/1984.

47. *Sarā'ir*, p. 24, 11-12.

48. *Sarā'ir*, p. 25, 11-14.

49. *Sarā'ir*, p. 24, 8-9. Regarding the term *mawādd*, see note 45.

Playing with the assonance of the words *ṣūr* and *ṣawwara*, al-Khayāl (“Vision”) was named Isrāfīl because his “Trumpet” (*ṣūr*), that he will play at the “arrival of the Hour”, is: “what is represented (*yataṣawwar*) in the souls of those who have insight”,⁵⁰ the *ahl al-abṣār* who share intuitive knowledge with prophets and angels. This is why this rank is related to the Imām of the Time (*Imām al-zamān*).

The second rank, al-Faṭḥ (“Opening”), was named so because it inspired (*fataḥa*) what was “established as true (*ṣaḥḥa*) in thought (*fikr*) of what was incomprehensible (*inghalaqa*) to others”.⁵¹ Regarding its identification with Mikā’īl, the author explains this relationship as follows:

(This rank) was named Mikā’īl because (he was entrusted) with the holding capacity of seas (*kayl al-biḥār*) and with the falling of rains from clouds to a certain extent. And he coincides with the Proof (*ḥujja*) of the Imām who (was entrusted) with appointing Adjuncts and Wings [...]. As for rains, they are what was expounded of the sciences of the *da’wa*, while clouds that bring rains are the Wings and the Assistant because, among clouds, some bring rains and others not. The cloud in which there is rain is like the Wing who inspires knowledge, while the cloud in which there is no rain is like the Assistant who breaks and does not inspire knowledge.⁵²

Seas and rains are related to water that is considered the metaphorical image of knowledge;⁵³ as a matter of fact, rains are described as “sciences of *da’wa*” just like the term *baḥr* (that occurs in the above passage as *biḥār*) can be used to indicate a man whose knowledge is comparable to the vastness of the sea. For this reason this rank is connected with the Proof (*ḥujja*) of the Imām who appoints Adjunct (*lāḥiq*) and Wing (*janāḥ*)⁵⁴ in the *da’wa*; the first was charged with expounding the doctrine, while the second, represented as raining clouds, “inspires” (*fātaḥa*) knowledge, hence the personification of al-Faṭḥ with Mikā’īl.

50. *Sarā’ir*, p. 25, 15-19. For the French translation see D. De Smet, “La fonction noétique”, p. 334.

51. *Sarā’ir*, p. 26, 3-4. See also D. De Smet, “La fonction noétique”, p. 328.

52. *Sarā’ir*, p. 26, 3-9.

53. See for example the esoteric interpretation of ablution and cultic purity in al-Sijistānī’s *Iftikhār*, where water is related to ‘ilm. In particular, the washing of hands during the ablution is explained as follows: “[...] right hand provides evidence of the teacher who guides to the right path, left hand (provides) evidence of the seeker who investigates and water, that pours between them so as one (hand) cleans the other (provides) evidence of knowledge that circulates between them [scil. teacher and pupil] at the moment of disclosing (*waqt al-mufātiḥa*)”. Al-Sijistānī, *Kitāb al-iftikhār* (hereafter *Iftikhār*), ed. M. Ghālib, Bayrūt 1980, p. 113, 17-20; ed. I. Poonawala, Bayrūt 2001, p. 236, 8-10.

54. *Sarā’ir*, p. 26, 5-9.

As for the last rank of the Ismaili hierarchy, the Assistant (*ma'dhūn*), he is symbolized by clouds that do not bring rains because he cannot expound the doctrine; also called *mukāsir* (breaker), he was charged with the attraction of potential converters and with the “breaking” (hence the appellation of *mukāsir*) of their affection to their previous doctrine.

At the top of the angelic triad there is Jibrā'īl, who is connected with al-Jadd, the superior rank of the spiritual triad.

Regarding the link between these two ranks, it depends on the action performed by al-Jadd, that can be understood as a “fate and divine decree” or *jabr*, a term that, in recalling phonetically the name Jibrā'īl, is suitable to represent Jibrā'īl as can also be connected to al-Jadd,

The third rank (was named) Jibrā'īl because he decrees (*yajburu*) he who raises in ranks above others by inspiring his (lit. the) heart of what was represented, as the Lord of the Worlds says: “With it came down the spirit of Faith and Truth. To thy heart and mind, that thou mayest admonish. In the perspicuous Arabic tongue”,⁵⁵ in this way informing that the tongue translates (*yutarjim*) from heart what was represent in it so as to become a form in actuality, just like it was a form in potentiality in its state of concealment. And it was named al-Jadd because it is superior, divine and holy, a Majesty in which there is no amusement (*hazl*), as the Almighty says: “And Exalted is the Majesty of our Lord: He has taken neither a wife nor a son”,⁵⁶ because His order was an earnestness (*judd*) in which there is no amusement, as (He) says: “Did ye think that We had created you in jest (*'abathan*), and that ye would not be brought back to Us (for account)”?⁵⁷

The analysis of the passages from the *Sarā'ir* that are devoted to the triad, emphasizes its noetic function⁵⁸ on the religious ranks. This entails a link between the superior and inferior levels of reality, stressing once again the idea of a Universe that, despite it being manifold, is one.

55. Q. 26:193-195.

56. Q. 72:3.

57. Q. 23:115. *Sarā'ir*, p. 26, 10-16.

58. In particular, the notion of a form which is in potentiality (*bi'l-qūwa*) at the rank of Khayāl and becomes in actuality (*bi'l-fi'l*) at the rank of al-Jadd, seems to evoke the gnoseological process of Aristotelian reminiscence which is structured in the three stages of: potentiality, actuality and the passage from potentiality to actuality. Due to the noetic function the triad perform, it seems possible to relate the potentiality to al-Khayāl, the actuality to al-Jadd and the passage from potentiality to actuality to al-Fath. It is worth noting that the triad has its counterpart in the “idea”, “remembrance” and “memory” (respectively *fikr*, *dhikr* and *hifẓ*). Under this regard see *Sarā'ir*, p. 27, 4-5 and, for a detailed discussion, D. De Smet, “La fonction noétique”, p. 328-329.

Al-Sijistānī too restated the intellectual role of the triad in some of his works. In the *Risālat tuḥfat al-mustajibīn*, al-Jadd is described as “Fortune” (*bakht*), a noble power (*quwa sharīfa*) whose closeness (*mujāwara*) to the one who possesses it makes him feel affection (*maḥabba*) for the spiritual world, see it with his own eyes and talk about it. In this way:

he will then overpower those who live in his era and cycle, up to the point that they become like the servants whom he dismisses as he wants and judges as he likes. And the power connected with him is worthy of being called *bakht*, namely, al-Jadd.⁵⁹

Al-Faṭḥ, which means “clear announcement” (*bayān*), is another power God granted he who possesses al-Jadd so as to facilitate his understanding of what is concealed, hence difficult, to comprehend. This is why God revealed: “Verily We have granted thee a manifest Victory”,⁶⁰ a verse that, according to al-Sijistānī, has to be understood as follows: “(God granted you) an Inspiration that clarifies all things concealed and ambiguous that were in your heart”.⁶¹

The last of the three ranks, al-Khayāl, is “the power granted he who was honoured with the other two powers, namely, al-Jadd and al-Faṭḥ, so as to achieve his spiritual completeness”.⁶²

This idea is stressed also in the *Kitāb al-Ifṭikhār*,⁶³ where al-Sijistānī devoted a specific chapter to the three spiritual ranks, described as “powers” that helped (*sā’ada*) “a pure soul” (*naḥṣan zakīyyatan*, i.e. the religious triad of the Speaking-prophet, the Fundament and the Imām) to acquire serenity and rest (*sukūn wa rāḥat*), that is the complete bliss.

59. Al-Sijistānī, *Risāla tuḥfat al-mustajibīn*, (hereafter *Tuḥfa*) in ‘Ā. Tāmīr (ed.), *Thalāth rasā’il ismā’īliyya*, Bayrūt 1403/1983, p. 15, 8-11.

60. Q. 48:1.

61. *Tuḥfa*, p. 15, 28.

62. *Tuḥfa*, p. 15, 29 – 16, 3.

63. The last of al-Sijistānī’s works, the *Kitāb al-Ifṭikhār*, is a polemical treatise that provides an overall, even though schematic, picture, of the Ismaili-Qarmatian teachings. The treatise was edited twice: Muṣṭafā Ghālib published the *Ifṭikhār*, in an uncompleted version (Bayrūt 1980) since he omitted the offensive passages of condemnation of the Abbasids as well as of ‘Alī’s opponents. Later, Ismail Poonawala published a new edition (Bayrūt 2000), provided with a comprehensive introductory commentary.

In particular, al-Jadd is considered to be a “vessel” (*markab*)⁶⁴ that ascends to the heavenly Kingdom, a “reminder” (*mulaqqin*) and a “prompter” (*talqīn*) who facilitates (*muyassir*) the Speaking-prophet to compile and establish revelation and laws in a tongue (*lisān*) understandable to whom he was sent.⁶⁵

Regarding al-Faṭḥ, it is a second noble power (al-Jadd being the first) that discloses what al-Jadd has concealed. It was granted (*manna*) by God to the Fundament, so as to reach the spiritual bliss promised in the Qurʾān: “Verily We have granted thee a manifest Victory”.⁶⁶

Notwithstanding, this bliss needs a third power in order to become complete, namely, al-Khayāl. Inherited from al-Jadd and al-Faṭḥ, this third power “is a support (*mādda*) for the increasing of purity (*ṣafwa*) and subtleness (*laṭāfa*) until it will reach he who will rise (*qāʾim*) to obtain al-Jadd and al-Faṭḥ from the head”.⁶⁷

Seat of brain (*dimāgh*), that by nature refutes error and triumphs over falsehood (*damagha*), the head is worthy to receive the influence of this spiritual power.⁶⁸

Regarding its name, it was called al-Khayāl which means “apparition” (*takhāyul*), because through it the Fundament will have “vision” of the future of the community and of the purity and subtleness inherited by the *aʾimma*. Through al-Khayāl, they can preserve the religion and the administration of the community, secretly as well as openly.⁶⁹

The influence played by the triad on the religious dignitaries is also described in a passage of a treatise attributed to al-Sijistānī, the *Kitāb al-mawāzīn*, where the representation of the triad is symbolized by numbers and letters, in accordance to the technique of the *ḥisāb al-jummal*:

And the word Jadd (is composed) by two letters [J D] since the cause of this power is the two principles [*aṣḥlān*, i.e. Kūnī – Qadar] and according to the *ḥisāb*

64. This term, that evokes the fabulous animal which the prophet Muḥammad mounted on the night of his *miʾrāj*, is also found in another treatise attributed to al-Sijistānī, the *Kitāb al-mawāzīn*, that quotes: “Al-Jadd is a spiritual power that is represented by al-Burāq and the riding animal of our Speaking-prophet in his cycle [...] and through it he [i.e. Speaking-prophet] attained the Lote Tree (*sidrat al-Muntaha*) in the upper world”. Al-Sijistānī, *Kitāb al-mawāzīn* (hereafter *Mawāzīn*), in *Kitāb al-Iftikhār* (ed. I. Poonawala), p. 328-329.

65. *Iftikhār* (ed. M. Ghālib), p. 44, 5-9; (ed. I. Poonawala), p. 118, 1-5.

66. *Iftikhār* (ed. M. Ghālib), p. 44, 22-23; (ed. I. Poonawala), p. 119, 6-9. For the Qurʾānic verse, see Q. 48:1.

67. *Iftikhār* (ed. M. Ghālib), p. 45, 17-19; (ed. I. Poonawala), p. 121, 4-6.

68. A reference to head as the seat worthy to receive Inspiration, is found in a passage of al-Qāḍī al-Nuʾmān’s *Kitāb asās al-taʾwīl* on the “esoteric story” of ʾĪsā b. Maryam. In reporting Yahyā’s testimony, the author relates: “I saw a white dove on his [*scil.* ʾĪsā] head and while I was observing it, it plunged into his head, entered and disappeared”. Al-Qāḍī al-Nuʾmān, *Kitāb asās al-taʾwīl*, ed. ʾĀ. Tāmir, Bayrūt 1960, p. 380, 5-6.

69. *Iftikhār*, (ed. M. Ghālib), p. 45, 15-17; (ed. I. Poonawala), p. 121, 1-3.

al-jummal it corresponds to number seven [J=4 and D=3] and this means that al-Jadd transmits (*muwaṣṣil*) to the Speaking-prophets their “Providences” (*ḥuṣūṣ*) from the seven sublime letters [i.e. K W N Y Q D R]. And al-Faṭḥ is a holy power, belonging to the Fundament of every Speaking-prophet (and) calling for al-Jadd, that will bring after it [*scil.* al-Jadd] what was inspired in himself [*scil.* Fundament] of it [*scil.* power]. And (the word) Faṭḥ is formed by three letters [F T H] so as to provide evidence that al-Faṭḥ was generated by the two principles and al-Jadd, that is above it. And al-Khayāl is a power that acts towards⁷⁰ those who complete the cycles, as if it is a part of the aforementioned two powers, namely, al-Jadd and al-Faṭḥ, likewise the imamate is the authority generated from the two Fundaments [i.e. *nāṭiq* and *asās*]. An evidence of this is the Word of the Almighty: “All things have We taken account in a clear Book (of evidence)” and: “But We strengthened them with a third: they say ‘Truly, we have been sent on a mission to you’”.⁷¹

A hint at the triad as a part of the “sublime letters” is also found in the *Kitāb al-Yanābīʿ* where al-Sijistānī, regarding the interpretation of the expression *kalimat Allāh*, states:

All the letters of *kalimat Allāh* (if added together) give 95 [...], the 5 units are the “the five sublime letters”, namely, the two principles [i.e. Intellect and Soul] and al-Jadd, al-Faṭḥ and al-Khayāl.⁷²

The examples of the different representations of the triad have highlighted its “bridging” function that involves a system of symmetric correspondences between the spiritual and the religious hierarchies.

In some cases, these relationships are described by images drawn from the Qurʾanic tradition, as the hint at the *miʾrāj* through the image of al-Burāq and the identification of the triad with Jibrāʾīl, Mikāʾīl and Isrāfīl have demonstrated.

In other cases, the influence the spiritual triad performs on the corresponding religious hierarchy is represented by making recourse to the symbolism of letters, namely, the so-called “operative science of letters” (*sīmīyā*) and the “calculating of the total” (*ḥisāb al-jummal*), as the esoteric interpretation of *basmala* and *shahāda* as shown.

This sophisticated system of relationships aimed at stressing the idea that only by means of the interaction between the upper and lower worlds, man-*muʾmin* can gain salvation, an “ambitious” project that requires suitable means, namely, the Imām.

70. I read *tatakhāyal* instead of *yatahāmal*.

71. *Mawāzīn*, p. 328, 15 – 329, 2. As for the Qurʾanic verse, see Q. 36:12, 14.

72. *Yanābīʿ*, p. 92, 12-13 (French tr., p. 120, 11-16). As for the 9 units, they represent the religious ranks of the 2 Fundaments [i.e. *nāṭiq* and *asās*] and the 7 *atimmāʿ*.

Addressing his “adversaries” in a polemical tone, al-Sijistānī, in relating the lower world, described as “the one who is fortunate” (*al-mas’ūd*), to the upper world, described as “the one who is blessed” (*al-majdūd*), makes the triad metaphorically represents the necessity for the imām and the imamate, the main pillar of the Ismaili doctrine, so as to obtain salvation, hence the everlasting bliss:

The “wholly fortunate” (*al-mas’ūd al-tāmm*) is the one in whom the three fortunes are gathered, namely: the occurrence of Fortune (al-Jadd) at the moment of birth, the gift of intellect and of administration during maturity [= al-Fath], and the achievement of the testamentary disposition (*tawfīq al-waṣīyya*) at the moment of death [= al-Khayāl]. Likewise, the one who “was blessed with (the announcement of) the word” (*al-majdūd bi’ l-nuṭq*), when God enabled him to gather his revelation and laws, to have success in establishing who will be appointed as his delegate and will participate with him in his authority, if he has success in founding the imamate in the one who is suitable for it and (if the imamate) forms a continuous chain within his progeny after his death, his bliss will then be perfect.⁷³

73. *Iftikhār* (ed. M. Ghālib), p. 45, 10-14; (ed. I. Poonawala), p. 120, 8-12. It is worthy to note that this passage stresses once again the preeminence of al-Jadd.

**‘ABD ALLĀH B. SABA’
AND THE ROLE OF THE NUṢAYRĪ BĀB
Rehabilitating the Heresiarchs of the Islamic Tradition**

Bella TENDLER KRIEGER
Florida International University

For a sect that places a premium on religious secrecy the Nuṣayrī-‘Alawīs tell an inordinate number of stories in praise of men who revealed the secret. By this I refer to several of the notorious Islamic heretics who publically preached the divinity of ‘Alī b. Abī Ṭālib and, as a result, were denounced and sometimes even executed. Most famous among these is ‘Abd Allāh b. Saba’, the converted Jew from Yemen considered by the Islamic theologians to be the arch-heresiarch and father of all religious and political schism in Islam. Other heretics who fit this schema and are nevertheless sanctified in the prayers of the sect include, but are not limited to, Rushayd al-Hajarī (d.c. 53/673), Abū al-Khaṭṭāb (d. 138/755), and Muḥammad b. Nuṣayr (d. late 3th/9th c.), after whom the sect takes its name. Even al-Khaṣībī (d.346/958), the actual founder of the Nuṣayrī religion, can fit into this category. In his early life, he was imprisoned in Baghdad for publically preaching the *dīn al-tawḥīd*, the doctrine of the unity of the Imams. Only through a miraculous escape from jail was he able to embark on his more circumspect mission in Syria.¹ Why do the Nuṣayrīs revere these men? How do they reconcile their public declarations with the very strong exhortations to secrecy that appear everywhere in their literature?

The answer to this dilemma begins with the heresiographical debates surrounding ‘Abd Allāh b. Saba’, chronologically the earliest heretic and the one given the most attention in Islamic literature. As will be demonstrated in this article, the negative stories imputed to him by the Islamic theologians were

1. See Sulaymān al-Adhanī, *K. al-bākūra al-sulaymāniyya fī kashf asrār al-diyāna al-nuṣayriyya*, Beirut, 1863, 16; MS Taymūr, *‘Aqā’id* 564, Cairo, 7-8; Yaron Friedman, *The Nuṣayrī-‘Alawīs: An Introduction to the Religion, History, and Identity of the Leading Minority in Syria*, Leiden, 2010, 22-3.

internalized and reinterpreted by the early Nuṣayrīs in support of their belief in ‘Alī’s divinity. Self-consciously embracing his notoriety as a symbol of his alienation from a disbelieving society, the founders of the Nuṣayrī religion used his life story as the prototype for their understanding of religious martyrdom, a concept that came to have ultimate theological significance just as it lost its practical application. By following this narrative one arrives at the heart of the precarious balance of concealment and revelation that informs the most fundamental dogmas of Nuṣayrī cosmology, sacred history, and sectarian organization.

‘Abd Allāh b. Saba’ in the Heresiographical Tradition

In his recently published *The Caliph and the Heretic*, Anthony traces the evolution of the various motifs that make up the heresiographical biography of Ibn Saba’ in the Islamic tradition.² The thoroughness of his investigation obviates the need for a full review. Nevertheless certain elements deserve repetition, as they directly bear on the Nuṣayrī characterization of his role.

‘Abd Allāh b. Saba’ is always associated with extreme devotion to ‘Alī b. Abī Ṭālib. However, in the early centuries of Islam, different notions circulated regarding the exact nature of his heretical speculations. The earliest notion relevant to our discussion is that Ibn Saba’ denied ‘Alī’s death, insisting that he will return at the end of days. Technically stated Ibn Saba’ is said to have originated the doctrines of *waqf*, the cessation of the imamate with ‘Alī, and *raḡ’a*, the eschatological return of the imam.

Ibn Saba’'s association with these doctrines is first attested to in the heresiography of Pseudo Nāshi’ al-Akbar, identified by Madelung as the Zaydī Mu’tazilite Ja’far b. Ḥarb (d. 236/850).³ According to this story, when news of Alī b. Abī Ṭālib’s death reached Ibn Saba’ in al-Madā’in (the ancient Ctesiphon), he denied it insisting, “even if you would have brought us his brain in seventy bags, we would still know that he did not die and that he will not die until he drives the Arabs with his staff.”⁴ This early expression of Ibn Saba’'s doctrine, referred to as the ‘brain in a bag’ motif, epitomizes his fanatical insistence of ‘Alī’s continued existence despite all empirical evidence of his death.⁵

2. Sean Anthony, *The Caliph and the Heretic*, Leiden, 2012.

3. See Wilfred Madelung, “Frühe mu’tazilitische Häresiographie: Das *Kitāb al-Uṣūl* des Ġa’far ibn Ḥarb?” *Der Islam*, 57, 1980, 220-36.

4. (Ps.-) Nāshi’, *Masā’il al-imāma*, ed. J. van Ess, Beirut, 1971, 22. In some accounts this motif is fleshed out further and ‘Alī’s death is explained in a docetic vein on the model of Jesus in the Quran, so that the man killed by Ibn Muḡjam was not ‘Alī ibn Abī Ṭālib but rather a demon disguised to look like him. See, for example, al-Baghdādī, *al-Farq bayn al-firaq*, Cairo, 1910, 233-4.

5. As will be shown below, it is one of the motifs that are later picked up by the Nuṣayrī authors.

However, as most students of Shiism know, in the mid 3rd/9th century, ideas of occultation, this time referred to as *ghayba*, became orthodox in the Imāmī community. When the Twelfth Shiite Imam, Muḥammad b. al-Ḥassan (al-Mahdī), disappeared without an heir, Imāmī scholars resorted to the very same ideas they had formally considered heretical to deal with their own crisis of leadership. They claimed that Muḥammad b. al-Ḥassan had not died but was merely in hiding, awaiting his return as the glorious Mahdī. Although this belief was now directed at a different man, Ibn Saba's heresy suddenly seemed too close for comfort, so emphasis shifted to a second narrative.⁶

According to the second narrative, Ibn Saba's heretical invention was the deification of 'Alī b. Abī Ṭālib, addressing him with the honorific, "*anta anta*" ("you are You" i.e. "you are God").⁷ When 'Alī tried to make him recant this belief, Ibn Saba refused. Having no choice, 'Alī burned him and his companions in two pits.⁸ This story, presented here as a composite of several sources, is told by the Islamic heresiographers with a certain Schadenfreude; not only was the heresiarch Ibn Saba misguided enough to profess such a doctrine, he was denounced and executed by the very object of his adoration!

6. As one example see the later Shiite biographical dictionary of al-'Allāma al-Ḥillī (d.726/1325) in which this motif is completely abandoned and full attention is placed on the deification/execution motif described below (al-'Allāma al-Ḥillī, *Ma'rifat al-Rijāl*, Teheran, 1417/1997, II: 372). For an analysis of the shifting concept of Shiite heresy see Marshall G. S. Hodgson, "How Did the Early Shī'a become Sectarian?" *JAOS* 75/1, 1955, 1-13; Wadad al-Qāḍī, "The Development of the term *Ghulāt* in Muslim Literature with Special Reference to the Kaysāniyya," in Dietrich, *Akten des VII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft*, Göttingen: 1976, 295-319; R. P. Buckley, "The Early Shiite Ghulāh," *JSS*, 42/2, 1997, 301-25.
7. There is also a nearly identical story preserved by al-Kashshī in which a group of seventy Indian Zuṭṭ approached 'Alī after his campaign in Baṣra, insisted that he was God and addressed him with this same '*anta anta huwa*.' When they would not repent he burned them in pits (al-Kashshī, *Ikhtiyār ma'rifat al-rijāl*, ed. Ḥasan al-Muṣṭafawī, Mashhad, 1970, 109). See also al-Ṭabarī's account of the Rāwandīyya who, rioting in Baghdad in 157/773, called out the declaration *anta anta*, this time to the Abbasid Caliph al-Manṣūr (al-Ṭabarī, *Ta'rikh al-rusul wa-l-mulūk*, ed. M. J. de Goeje, Leiden, 1901, III: 418). The expression *anta anta* is significant in Nuṣayrī theology for being the response of the believers in the primordial realm of light when God appeared successively before them in the forms of an old man, a young boy, and a strong man riding on a lion. Despite his changed form, they did not doubt his identity, and instead proclaimed, "Appear in whatever [form] you like and however you wish. For You are You (*anta anta*). We have no doubt about You." (This is a quotation from the *K. al-Usūs*, see fn 52 below.) It should also be mentioned that the expression *anta anta* is the first words of a prayer attributed to 'Abd Allāh b. Saba' in *MS Taymūr*, 'Aqā'id 564, 28-9.
8. There are elements of this story already in the biographical dictionary of the Sunni *ḥadīth* scholar al-Jūzajānī (d.25/872). See Abū Ishāq Ibrāhīm b. Ya'qūb al-Jūzajānī, *Aḥwāl al-rijāl*, ed. Ṣubḥī al-Badrī al-Sāmarrā'ī, Beirut, 1985, 37-8.

The existence of contemporary groups who professed this same doctrine, and even conducted revolutions in its name, made this second narrative particularly attractive.⁹ It was important to have a story in which 'Alī publicly repudiated those who believed in his divinity. As the earliest heretic, already responsible for introducing other Shiite speculations, Ibn Saba' became the perfect target.¹⁰ Thus he was reinvented in the 3^d/9th century as the originator of this great heresy, which could then be denounced by 'Alī in the clearest possible terms.¹¹

The efficacy of this narrative for the heresiographical agenda quickly ensured its widespread adoption. Its obvious problem was that it contradicted the earlier account in which Ibn Saba' denies 'Alī's death. If Alī executed Ibn Saba' for preaching his divinity, how could he be around to reject 'Alī's death in al-Madā'in years later? In trying to reconcile these two traditions, the Islamic heresiographers came up with several solutions. For example, al-Nawbakhtī (d. 300-310/912-923) explains that although 'Alī intended to execute Ibn Saba', he was advised that it was politically inexpedient to do so, considering Ibn Saba's staunch advocacy of his caliphate. Instead he banished him to al-Madā'in.¹² Perhaps not content with this solution, which after

9. I refer of course to the Kufan *ghulāt* (the Kaysāniyya, Bayāniyya, Mughīriyya, Manšūriyya, Janāhiyya, Khaṭṭābiyya etc.) and the numerous Khurramite groups who revolted in Iran and Iraq in the late Umayyad and early Abbasid periods. The deification/execution motif was likely introduced into the Ibn Saba' narrative as a particular polemic against these sects. For investigations of these revolutionary Shiite movements see Elton L. Daniel, *The Political and Social History of Khurasan Under Abbasid Rule, 747-820*, Minneapolis, 1979; William F. Tucker, *Mahdis and Millenarians: Shi'ite Extremists in Early Muslim Iraq*, Cambridge, 2008; Patricia Crone, *The Nativist Prophets of Early Islamic Iran: Rural Revolt and Regional Zoroastrianism*, Cambridge, 2012.

10. As evidence of this hypothesis, one finds numerous *ḥadīth* in which Ibn Saba' is denounced as the greatest liar against 'Alī, followed by al-Mukhtār, Bayān b. Sam'ān, al-Mughīra b. Sa'd, Abū al-Khaṭṭāb and other contemporary heresiarchs who professed the divinity of 'Alī. (See al-Majlisī, *Biḥār al-anwār*, Tehran, 1956-1973, II: 217-18; XXV: 22, 63.) Al-Ṭabarī and al-Nawbakhtī also report that some of these heretics, notably Bayān b. Sam'ān and al-Mughīra b. Sa'd, were executed by fire, which may be why this particular punishment was chosen for Ibn Saba'. (See al-Ṭabarī, *Tārīkh*, II:1620; al-Ḥasan b. Mūsā al-Nawbakhtī, *Firaq al-Shi'a*, ed. H. Ritter, Istanbul, 1931, 25).

11. One can also find a related sub-narrative in which 'Alī publicly curses 'Abd Allāh b. Saba' for lying about his divinity. See al-Kashshī, *Rijāl*: 106-9; al-Majlisī, *Biḥār al-anwār*: XXV: 286-7.

12. al-Nawbakhtī, *Firaq al-Shi'a*, 02-91; See also Sa'd b. 'Abd Allāh al-Ash'arī al-Qummī, K. *al-Ma-qālāt wa-l-firaq*, ed. Muḥammad Jawād Mashkūr, Teheran, 1963, 20. The 5th/11th century Sunni heresiographer al-Baghdādī fleshes this solution out most extensively. In his account there are two heretics involved in this story: Ibn Saba' is the one to deify 'Alī while Ibn al-Sawdā' is the false Jewish convert who sought to corrupt Islam and therefore joined the Saba'iyya. Al-Baghdādī writes, "When ['Alī] was informed of Ibn al-Sawdā's extravagant attitude towards him, he planned to kill him, but Ibn 'Abbās dissuaded him from doing it, saying to him: if you kill him, your supporters will part company with you, and since you are set on resuming war with the Syrians, you will have to honor your men. Since he feared the sedition which Ibn 'Abbās foresaw

all portrays 'Alī in a somewhat compromising light, the Sunni heresiographer al-Malaṭī (d. 377/987) explains that some of Ibn Saba's followers survived the autodafé and they, not Ibn Saba, were the ones to deny 'Alī's death.¹³

'Abd Allāh b. Saba' in the *Ghulāt* Tradition

As this literary conundrum was debated in Kufa, the *ghulāt* came up with their own solution: the reason that Ibn Saba could be killed in 'Alī's lifetime and then deny his death years later is that he had been resurrected, or that his death was merely docetic.¹⁴ They claimed that Ibn Saba's execution was just a pretense, a showy act of dissimulation that allowed 'Alī to publically deny his divinity and thereby hide this secret under the most impenetrable shroud of *taqiyya*. For his role in this drama, Ibn Saba was considered a religious martyr (or near-martyr), and his flagrant breach of secrecy was understood as a selfless act undertaken at 'Alī's command in order to set the stage for this grand deception. With this explanation the *ghulāt* were able to undermine the very objective of the execution motif. Instead of disproving 'Alī's divinity, Ibn Saba's execution came to represent the devotion of the believers, on the one hand, and the gullibility of the unbelievers, on the other.

Moreover, the *ghulāt* claimed that the execution was intended for a dual audience. It was staged to fool the ignorant, but for those who could read the *bāṭinī* (esoteric) subtext, it proclaimed the truth of the very doctrine it exoterically denied. With their typical *ta'wīl* (esoteric interpretation), the *ghulāt* mined the narrative for clues of 'Alī's divinity. They found this in 'Alī's choice to execute Ibn Saba by fire.¹⁵ There is a well-known *ḥadīth* that states that,

as a result of his and Ibn Saba's execution he banished the two into al-Madā'in" (al-Baghdādī, *K. al-Farq*, 235.) (Translation adapted from Abraham S. Halkin, *Moslem Schisms and Sects*, Tel Aviv, 1935, 44.) Anthony identified the earliest scholar to harmonize these accounts in this fashion as the Shiite Abū l-'Abbās al-Thaqaṭī (d. 314/926), who redacted a still earlier account of the Shiite scholar 'Alī b. Muḥammad al-Nawfalī (early 3rd/9th c.). Al-Thaqaṭī's account is quoted in the *Sharḥ Nahj al-balāgha* of Ibn Abī l-Ḥadīd (d. 656/1258). See Anthony, *The Caliph and the Heretic*: 165-72.

13. Abū l-Ḥusayn Muḥammad b. Aḥmad al-Malaṭī, *K. al-Tanbīh wa-l-radd 'alā ahl al-ahwā' wa-l-bida'*, ed. Sven Dederling, Istanbul, 1936, 25.
14. To clarify, I do not presume that the concept of Ibn Saba's resurrection directly emerged out of this debate; there is evidence in the heresiographies that several of the *ghulāt* sects proclaimed the resurrection or ascension of their executed leaders. This instance may simply be an extension of that idea to the quasi-historical Ibn Saba. However, as will be demonstrated, it is fairly obvious from the sources that the *ghulāt* narrative of Ibn Saba's execution and resurrection developed in conversation with the orthodox literary tradition.
15. As Anthony has already noted, this element of the story was likely borrowed from earlier traditions in which 'Alī executes a group of unspecified *zindīqs* by fire. (See Anthony, *The Caliph and the Heretic*: 173-80.) Moreover, as both Bayān b. Sam'ān and al-Mughīra b. Sa'īd are reported to have been executed by fire (see fn 10 above), it has also been suggested that the tradition arose in

“None may punish with fire except for the Lord of fire.”¹⁶ In general, this *ḥadīth* was understood to be proscriptive rather than descriptive. However, in the context of the Ibn Saba’ narrative, the *ghulāt* interpreted ‘Alī’s choice to execute by fire as an explicit demonstration of his divinity.

We know that mainstream Sunni and Shiite scholars were aware of some elements of this reinterpretation. For example, in his account of Ibn Saba’'s execution, the 4th/10th century historian al-Maḥdī (fl. 355/966) writes: “When [Ibn Saba’ and his followers] entered the fire, they laughed, saying ‘now it is confirmed to us that you are a God because none may punish by fire except the Lord of fire.’”¹⁷ Al-Maḥdī has clearly woven *ghulāt* elements into his narration. In fact, without explaining its import, he even includes the piece de resistance of the *ghulāt* hermeneutic, i.e. the resurrection or docetic death of the martyrs. He writes, “After [the execution] their brothers claimed that the fire did not harm them, rather it became cold and safe for them as it had for Ibrāhīm.”¹⁸

Al-Khaṣībī’s Account of the Ibn Saba’ Story

In this case we need not rely on the Islamic heresiographical literature to learn the details of this *ghulāt* tradition. It has survived in several sectarian texts including the proto-Nuṣayrī *Umm al-Kitāb* preserved in Persian by the Ismā‘īlīs of Badakhshān in Central Asia and the Nizārī Ismā‘īlī Persian *Haft bāb-i Bābā Sayyidnā*, both of which will be discussed later. However, the most extensive retelling of this story, and the one that reflects the greatest awareness of the heresiographical debate, can be found in the *Risāla al-rāstbāshiyya* [from the Persian *rāst bāsh*, be righteous!] and its commentary, the *Fiqh al-risāla al-rāstbāshiyya*, both written by al-Ḥusayn b. Ḥamdān al-Khaṣībī (d. 346/958),¹⁹ the founder of the Nuṣayrī religion. The *R. al-rāstbāshiyya*, which systematically lays out the beliefs of the sect, has long been considered one of the foundational texts of Nuṣayrism.²⁰ In fact, it is reported to have inspired al-Ṭabarānī’s conversion and is extensively quoted in his *Majmū‘ al-a’yād*. However, the full text of the *R. al-rāstbāshiyya* only became available

order to justify (or merely reflect) current Umayyad practices of executing heretics by fire. See Israel Friedländer, “‘Abdallāh b. Sabā, der Begründer der Šī’a, und sein jüdischer Ursprung,” *Zeitschrift für Assyriologie*, 23 (1909), 321.

16. See al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, ed. Krehl and Juynboll, Leiden, 1862-1907, II: 238. (Jihād 56); Abū Dāwūd, *Sunan*, ed. Muḥammad Muḥyī al-Dīn ‘Abd al-Ḥamīd, Cairo, 1935, III: 55 (#2673 and 2675).

17. Muṭahhar b. Ṭāhir al-Maḥdī, *K. al-Bad’ wal-tārīkh*, ed. Clément Huart, Paris, 1916, V:125.

18. *Ibid.* For Ibrāhīm and the fire, see Q21: 69.

19. According to one Nuṣayrī *ḥadīth* al-Khaṣībī died on 14 Dhū al-Qa‘da 346/6 February 958. See *K. Majmū‘ al-akhbār*, ed. Abū Mūsā and al-Shaykh Mūsā, STA 8 (*Majmū‘at al-Aḥādīth al-‘Alawiyya*) Diyār ‘Aql, Lebanon, 2008, 158.

20. For a summary of its content see Friedman, *Nuṣayrī-‘Alawīs*: 253-4.

for study in 2006 when it was published by the Dār li-Ajl al-Ma'rifa in the *Silsilāt al-Turāth al-'Alawī* 2. An analysis of its content, and particularly its reinterpretation of the Ibn Saba' narrative, reveals much for the intertextuality of Nuṣayrī and Imāmī literature, and demonstrates the way in which *ghulāt* traditions often emerged in conversation with mainstream Imāmī scholarship.

In al-Khaṣībī's *R. al-Rāstbāshiyya* the Ibn Saba' story is presented as the culmination of a list of miracles in which 'Alī resurrects the dead.²¹ These include his revival of the people of the cave,²² a Jewish leader and 17 rabbis found in the well of 'Aqīq in Medina,²³ the skull of Kisrā in al-Madā'in,²⁴ and finally and in greatest detail, Ibn Saba' and his companions. Perhaps addressing the discrepancy over where the resurrection was supposed to have taken place, al-Khaṣībī gives three separate narratives, each set in a different time and locale.

The first is set during the lifetime of the prophet Muḥammad. This is earlier than the other known Ibn Saba' stories that occur during the caliphate of 'Uthmān or 'Alī. The story begins in Yemen where Ibn Saba' and ten companions, among them a certain Abū Bakr al-Jammāl, "the camel monger," publically announce the divinity of 'Alī b. Abī Ṭālib in the mosques, streets, and markets of Ṭā'if. Upon hearing their declarations, the people of Ṭā'if seize them and forcibly bring them to the Ka'ba in Mecca, where the prophet admonishes them three times and warns them that he will "chastise them with the punishment of God" if they do not repent. Confused by this warning the Muslims ask Muḥammad, "But the punishment of God is the fire, so how can the prophet of God punish with it when he says to us, 'None can punish with fire except the Lord of fire?' How can someone other than God chastise them with the punishment of God?" Ignoring this question, Muḥammad hands the Saba'iyya over to 'Alī who burns them in the fire. Arriving on the scene, 'Abd Allāh b. al-Abbās, the mutual cousin of the prophet and 'Alī, asks, "O prophet of God, the Muslims heard you say, 'none can punish with fire except the Lord of fire,' but this 'Alī burned those people with fire and punished them with it." Avoiding a direct affirmation of 'Alī's divinity, Muḥammad simply says, "Haven't I already informed you people that 'Alī's actions are my actions and my actions are God's actions,

21. al-Ḥusayn b. Hamdān al-Khaṣībī, *al-Risāla al-Rāstbāshiyya*, ed. Abū Mūsā and Shaykh Mūsā, STA 2 (Rasā'il al-ḥikma al-'alawiyya), Diyār 'Aql: Lebanon, 2006, 34-7. This structure shows his reliance on an earlier Imāmī tradition attributed to 'Ammār al-Ṣābātī. See the excursus at the end of this paper.

22. This is the story told in Q18: 9-26 of a group of monotheists who, fleeing persecution, hid in a cave where they were made to sleep for three hundred years until the area had become receptive to monotheism.

23. This is the well of Rūma in the valley of 'Aqīq in Medina that 'Uthman bought from a Jew and donated to the Muslim community. I am unaware of the story of 'Alī's revival of Jewish bodies found in that well.

24. See the excursus at the end of this paper for more details about this story.

so what do you deny?” In other words, he misleads them with an exoteric explanation: that ‘Alī simply acted in his borrowed capacity as God’s representative on earth. This appeases the Muslims but three days later Ibn Saba’ and his companions appear resurrected in Kufa.²⁵

The above story includes the fullest articulation of the chastisement by fire as proof of divinity motif. If somewhat heavy-handed, it shows the Muslims persistently failing to recognize ‘Alī’s divinity, despite their awareness of the *ḥadīth* and its implications. It shows them repeatedly asking its meaning, but refusing to connect the dots and accept the explanation that is so blatantly obvious to the readers of this text.

Al-Khaṣībī’s second story is set in Kufa during the Caliphate of ‘Alī, the traditional time and location for the execution narrative. In this story Alī places Ibn Saba’ and his companions in pits, kindles a fire, and recites fifty-five *takbīrāt*, five for each of the eleven men killed. This is the typical prayer recited over the dead and its inclusion is meant to show that ‘Alī truly killed them. However, in this account ‘Alī also adds several verses from *sūrat al-burūj* (Q85: 1-9). This *sūra* tells the story of the companions of the pit, a group of believers burned to death in a pit for their faith. It describes how the unbelievers who attacked them watched the fire burn, “fully conscious of what they were doing to the believers, whom they hate for no other reason than that they believe in God.” It then warns the unbelievers that their treachery will not go unanswered, and that both persecutors and martyrs will receive their comeuppance in the afterlife. This recitation is obviously a very strong endorsement of Ibn Saba’ and his followers, and al-Khaṣībī claims that it was revealed in Muḥammad’s time with them in mind.

Al-Khaṣībī then describes how the following day ‘Alī brings them back to life. When the people see them going about their daily business, “sitting at the doors of their homes, in their shops, and walking in the markets and streets” dressed in green clothes and smelling of otherworldly perfumes,²⁶ they rush to ‘Alī demanding an explanation. He responds, “I burned them in the fire yesterday and I covered them in their pit while you watched. Then I prayed over them while you bore witness. If God revived them after this, then God does as He wills.”²⁷ ‘Alī’s reputation is free from any blame associated with these men. If God wanted them brought back to life that is His business, make of it what you will.

25. al-Khaṣībī, *R. al-Rāstbāshīyya*, 36. This story is further analyzed in the *Fiqh al-Risāla al-Rāstbāshīyya* where al-Khaṣībī explains that although ‘Alī performed the miracle, it should actually be ascribed to Muḥammad, because his lifetime is the period of the speech of the *ism* and silence of the *ma’nā*. ‘Alī does not actively show his power until after Muḥammad’s death (*ghayba*). (See Idem, *Fiqh al-Risāla*: 107-8.).

26. This is an obvious reference to their having been in heaven, where, as described in Q18: 31, believers are adorned with garments of green silk and brocade.

27. al-Khaṣībī, *R. al-Rāstbāshīyya*: 35.

Al-Khaṣībī's final story is set in al-Madā'in, where Ibn Saba' and his followers once again appear, this time during the reign of the fourth Umayyad Caliph, Marwān b. al-Ḥakam. Since Marwān only ruled for a few months, we can actually put a date to when this story is set, namely the year 65/685. Al-Khaṣībī relates the well-known Shiite legend of how the third Umayyad Caliph, Mu'āwiya b. Yazīd, repenting of the crimes his family had committed against the 'Alids, sought to abdicate the throne to the Shiite Imam 'Alī Zayn al-Ābidīn.²⁸ However, when Mu'āwiya died prematurely, the caliphate passed instead to Marwān b. al-Ḥakam, of a different Umayyad line. Protesting this injustice, Ibn Saba' and his followers appeared in al-Madā'in, proclaiming that which they had already said in Ṭā'if and Kufa.²⁹

Al-Khaṣībī relates that when the Muslims in al-Madā'in took Ibn Saba' and burned him he recited Q72: 19-20, "Whenever 'Abd Allāh stands up in prayer to Him, they would gladly overwhelm him with their crowds. Say: 'I invoke my Sustainer alone, for I do not ascribe divinity to anyone beside Him.'" The word 'Abd Allāh in the verse (literally, a 'servant of God') is here used as a prophetic reference to 'Abd Allāh b. Saba' and the persecution he faces whenever he stands in prayer to 'Alī. Thus, with Quranic confirmation on his lips, Ibn Saba' once again dies a martyr's death.

However, as in the previous two instances, we know that his death will not last. In a stunning reversal of the original heresiographical motif, al-Khaṣībī adds that when news of the execution reached the Imam 'Alī Zayn al-Ābidīn he insisted, "Even had I seen the brain of Ibn Saba' and the brains of his companions wrapped in a bag, I would still testify that they are alive and subsisting."³⁰ Thus, the motif comes full circle; from the earliest heresiographical accounts in which Ibn Saba' denies 'Alī's death by asserting that his brain in a bag would not be sufficient proof of his demise, to 'Alī's grandchild insisting the same for Ibn Saba'.

28. See al-Ya'qūbī, *al-Ta'rikh*, ed. M. Th. Houtsma, Leiden, 1883, 302-3. The Shiites were not the only group to have claimed his abdication. According to a better known narrative Mu'āwiya II sought to end the civil war ravaging the empire by abdicating to Ibn al-Zubayr, but was rejected. The Marwānids also claimed that he had abdicated to them prior to his death, a claim that would have strengthened the legitimacy of their succession. See Bosworth, C. E. "Mu'āwiya II" in *IEP*.

29. al-Khaṣībī, *R. al-Rāstbāshiyya*, 36-7. This is just a few years prior to when the first Kufan *ghulāt* revolt took place in 66-7/686-7 under the leadership al-Mukhtar al-Thaqafī in the name of Muḥammad b. al-Hanafīyya. Could al-Khaṣībī's story be a reference to the activities of that important Shiite rebellion (albeit, one that has taken on a Ḥusaynid instead of a Kaysanite interpretation)?

30. *Ibid.*, 37.

Al-Khaṣṭībī also adds that on that day in al-Madā'in, Ibn Saba' was burned five times and there is no doubt that a sixth and seventh burning will also have taken place.³¹ While I can only speculate on the significance of this detail, it is clear that al-Khaṣṭībī has turned Ibn Saba' into a figure that repeatedly appears throughout history to announce 'Alī's divinity. In a demonstration of his devotion and in order to hide this secret from the unworthy, he is executed, together with his followers, and then he rises, literally phoenix-like from the ashes, in the ultimate affirmation of his claims, which are nevertheless only understood by the few.

The multiplicity of Ibn Saba's appearances in the *R. al-Rāstbāshiyya* may explain the idiosyncratic nature of the Ibn Saba' story found in the *Umm al-Kitāb*. This book, preserved in Persian by the Nizārī Ismā'īlī's of Badakhshān, is not a Nuṣayrī text.³² However, it derives from the same Kufan *ghulāt* circles that produced Nuṣayrī theology and therefore assumes many of the doctrines found in the works of al-Khaṣṭībī. In the *Umm al-Kitāb* Ibn Saba' is associated with the fifth Imam Muḥammad al-Bāqir instead of with 'Alī b. Abī Ṭālib. He is depicted as an aged scholar whose school the five-year-old al-Bāqir attends in order to learn his letters. However, when he displays his superior knowledge by interpreting the esoteric meanings of the alphabet and then manifests in five epiphanies as Muḥammad, 'Alī, Fāṭima, al-Ḥasan, and al-Ḥusayn, Ibn Saba' becomes convinced of his divine nature.³³ The remainder of the story proceeds as usual: Ibn Saba' publically declares the Imam's divinity, this time in the streets of Mecca, he is then denounced, burned to death, and finally resurrected before a select group of believers. In

31. *Ibid.* This is also repeated in the *R. al-Andīya* where al-Jillī writes that Ibn Saba' "was killed six times, and the seventh time will be greater than those that preceded and followed." (See Muḥammad ibn 'Alī al-Jillī, *Risālat al-andīya*, ed. Abū Mūsā and Shaykh Mūsā, STA 2 (*Rasā'il al-ḥikma al-'alawiyya*) Diyār 'Aql: Lebanon, 2006, 331.

32. The *Umm al-Kitāb* preserved by Ismā'īlīs of Badakhshān is a Persian translation of a now lost Arabic text. Although it is attributed to the 2nd/8th century Jābir b. 'Abd Allāh al-Anṣārī, its inclusion of the Ibn Saba' narrative indicates that it cannot be earlier than the 3rd/9th century, and is likely even later. (See S. W. Anthony, "The Legend of 'Abdallāh ibn Saba' and the Date of *Umm al-Kitāb*," *JRAS* 21 [2011], 1-30.) The full Persian text of the *Umm al-Kitāb* was published in W. Ivanov, ed., "Ummu'l-Kitāb," *Der Islam* 23 (1936). Translations into Italian, German, Arabic, and English can be found in: Pio Fillippani-Ronconi, *Ummu'l-kitāb: introduzione, traduzione e note*, Naples, 1966; Heinz Halm, *Die islamische Gnosis : die extreme Schia und die Alawiten*, Zurich, 1982, 113-98; Idem, *al-Ghunūṣiyya fī-l-Islām*, trans. Rā'id Bāsh and Sālimah Ṣāliḥ, Cologne, 2003, 90-138; A partial English translation based on Halm in Willis Barnstone and Marvin Meyer, ed., *The Gnostic Bible*, Boston, 2003, 665-725; An English translation of the Ibn Saba' narrative in Anthony, "The Legend of 'Abdallāh ibn Saba'," 19-30.

33. These five characters are the *ahl al-kisā'*, the people of the cloak, revered by some *ghulāt* (known as the *mukhammisa*, the 'fivers') as different manifestations of the divinity.

light of al-Khaṣṭībī's portrayal of the Ibn Saba' drama as something that recurs throughout history, this particular version can simply be understood as yet another instance of his resurrection, instead of as a contrary account.³⁴

Defending this Interpretation against Critics

It is important to remember that not all of the Shiites who affirmed 'Alī's divinity accepted this interpretation of Ibn Saba's actions. Some considered his declaration to have been a grave crime, deserving of death.³⁵ Evidence of the struggle to combat this position survives in the *K. Majmū' al-Akhbar*, a collection of early Nuṣayrī *ḥadīths*.³⁶ The chain of transmission provided for this polemic includes some of the most important names in Nuṣayrī sacred history, and it is obvious that whoever composed the story sought to give it considerable clout.

Set in the days after Ibn Saba's execution, the story is narrated by one *ghālī*, a certain Samī'a b. al-Jarrāḥ, who originally condemned Ibn Saba's actions but was later put in his place. Samī'a explains that when he heard rumors that Ibn Saba' had been seen walking in the streets and marketplaces, he sought to find him in order to determine the truth of these claims. However, although he was able to spot him, every time he tried to approach, Ibn Saba' either disappeared or was miraculously transported out of his reach. Praying to God for assistance, Samī'a eventually closed the distance between them and in exasperation asked, "O master, haven't you noticed who has been trying to reach you?" Knowing that Samī'a wanted to find out why he had been resurrected, Ibn Saba' responded, "Is what happened to me not sufficient for you, Samī'a?" To which he replied, "But master, did you not reveal the secret of

34. If we were to list these appearances chronologically, the *Umm al-Kitāb*'s version should come before the *R. al-Rāstbāshiyya*'s Madā'in account. The *UK* story is set when al-Bāqir is five, i.e. in 62/682, while the *RR* account is set in 65/685. Of course, there is no indication that these stories should be read as a running narrative, only that they are different instances of Ibn Saba's execution and resurrection.

35. Amir-Moezzi has argued in several instances that the Imam's disavowal and punishment of the *ghulāt* was not for their false belief but rather for their lack of discretion. (See M. A. Amir-Moezzi, *The Divine Guide in Early Shi'ism: the Sources of Esotericism in Islam*, tr. David Streight, New York, 1994, 129-31; Idem, "Knowledge is Power: Interpretations and Implications of the Miracle in Early Imamism," in *The Spirituality of Shi'ite Islam*, London, 2011, 216-19.) He cites the *ḥadīth* attributed to Ja'far al-Šādiq, "I sometimes teach a tradition to someone, and then he leaves me and reports the tradition exactly as he heard it from my mouth; because of this, I declare that it is licit to condemn and to hate him" (Ibn Abī Zaynab al-Nu'mānī *K. al-ghayba*, ed. 'Alī Akbar Ghaffārī, Teheran, 36 (1: 7). See also Hussein Modarressi, *Crisis and consolidation in the formative period of Shi'ite Islam: Abū Ja'far ibn Qiba al-Rāzī and his contribution to imāmite Shi'ite thought*, Princeton, 1993, 21.

36. *K. Majmū' al-akhbār*, ed. Abū Mūsā and al-Shaykh Mūsā, STA 8 (*Majmū' at al-Aḥādīth al-'Alawīyya*), Diyār 'Aql, Lebanon, 2008, 61-3.

God?” In other words, did you not commit the greatest most unpardonable sin of those entrusted the secret of ‘Alī’s divinity? To this Ibn Saba’ replied, “Are you better acquainted with the *mawlā* than me? By His command did I speak, by His desire did I publically declare, for Him with His permission did I propagandize (*bi-amrihi naṭaqtu, wa-bi-irādatihi nādaytu, wa-ilayhi bi-idhnihi da‘awtu*).”³⁷

After convincing Samī‘a of his error, Ibn Saba’ turns to the *qibla* and with a hand extended, recites a long prayer asking for patience in his dealings with the unbelievers.³⁸ Several elements of this prayer deserve specific mention. First of all, the prayer is a *talbiya*, i.e. it includes the expression *labbayka*, I am at your service. In the *ghulāt* tradition the *talbiya* was particularly associated with Ibn Saba’. It is also the prayer that Ibn Saba’ recites in the Nizārī Ismā‘īlī *Haft bāb-i Bābā Sayyidnā* (Seven Chapters of Bābā Sayyidnā, i.e. Ḥasan-i Šabbāh) composed in 597/1200, which also tells the tale of Ibn Saba’'s execution and resurrection.³⁹

Second, the prayer alludes to elements of the Ibn Saba’ story otherwise only found in disparate sources. It mentions the manifold nature of his execution, which forms the core of al-Khaṣībī’s story, and the various epiphanies through which the Imam revealed his true nature, featured in the *Umm al-Kitāb*. Ibn Saba’ says, “You killed me several times and you examined me through tests, but your unity is firmly established in my bosom. How could it not be firmly established in me when you revealed your manifestations to me and [showed me] that which you concealed from others?”⁴⁰ The unification of these motifs suggests that the two traditions may not be as distinct as they seem. It is possible that the school narrative in which the Imam discloses his divinity by appearing before Ibn Saba’ in various forms was more commonly attested than what is evidenced by the surviving literature. The

37. *Ibid.*, 61.

38. *Ibid.*, 62-3.

39. “Haft-babi Baba Sayyid-na,” in *Two Early Ismaili Treatises*, ed. W. Ivanow, Bombay, 1933, 14-15. The story preserved in this work reads: “[...] And another point, ‘Abd Allāh-i Saba’'s crying *Labbayka* at the divinity of Mawlā-nā ‘Alī (bless him): it is well known that Mawlā-nā ‘Alī ordered fire brought, and ordered them, ‘Stop saying this or I shall have you all burned.’ They said, ‘what would be more desirable than that, for you are our whole essence. This duality which is a veil between us will become one; for you have been all, and you will be. Have [us] burned.’ Then he ordered that fire be rubbed in their faces, till relatively to the eyes of the people they burned; then on another day they were seen in the bazaar of Baṣra buying bread. They underwent this affair in the service of Mawlā-nā [...]” (This translation of the Persian text is copied from Marshall G. S. Hodgson, “The Popular Appeal of the Qiyāma: Translation of the *Haft Bāb-i Bābā Sayyid-nā* and Commentary Thereon” in *The Order of the Assassins: The Struggle of the Nizārī Ismā‘īlīs against the Islamic World*, The Hague, 1955, 294-5.)

40. *K. Majmū‘ al-akhbār*, 62.

existence of a tradition that unites these two motifs may also bolster the proposition advanced above that the *Umm al-Kitāb* version is just another instance of Ibn Saba's appearance instead of a rival tradition.

Finally, this prayer describes Ibn Saba's execution as a docetic martyrdom instead of as a death and resurrection. Most of the other traditions discussed in this survey emphasize that his was an actual death. They make sure to mention that he was cremated, his ashes scattered in the wind, or that he was buried and prayed over. In the narrative sense these details serve to show 'Alī's ostensible non-complicity, but also to accentuate the miraculous nature of Ibn Saba's resurrection. He *really* had been killed, but was then brought back to life. However, according to this prayer the flames never harmed him. Ibn Saba' explains, "People think, with my being burned in the fire and not having seen the paths [created in the fire], that the fire burned me and tormented my body, but in fact it parted for me to the right and to the left."⁴¹ This alternate understanding is also attested to by al-Maḡdīsī who reported that the *ghulāt* claimed that the fire did not harm Ibn Saba' and his followers, "rather it became cold and safe for them as it had for Ibrāhīm."⁴²

Although it is difficult to determine exactly when this story was written, its *isnād* points to the context in which it was understood. Chains of transmission are generally not as significant in Nuṣayrī literature as they are in mainstream Imāmī texts. But this *ḥadīth* is narrated with a very long *isnād* populated by a veritable litany of *ghulāt* transmitters. It reads:⁴³

[14] Abū al-Qāsim 'Alī b. Muḥammad al-Baghdādī [found in a book on the authority of] [13] Abū al-Tayyib Muḥammad b. al-Ḥasan al-Jāmi'ī – [12] Abū al-Qāsim Ḥamza b. Muḥammad al-Ṣūfī – [11] Abū al-'Abbās Aḥmad b. Yūsuf al-Shāshī [al-Thulthī] – [10] al-Ḥasan b. Razīn – [9] Muḥammad b. Ṣadaqa⁴⁴ – [8] Ja'far b. Muḥammad b. al-Mufaḍḍal⁴⁵ – [7] His father, Muḥammad⁴⁶ – [6] his grandfather al-Mufaḍḍal⁴⁷ – [5] Jābir b. Yazīd al-Ju'fī⁴⁸ – [4] Yaḥyā b.

41. *Ibid.*

42. al-Maḡdīsī, *K. al-Bad' wa'l-ta'rīkh*: V, 125. The Quranic version of Ibrāhīm and the fire can be found in Q21: 69.

43. *K. Majmū' al-akhbār*: 61. I have not been able to identify the later transmitters, but if the chain prior to transmitter thirteen is indeed complete, it was probably written down in the 4th–5th/10th–11th centuries. Note that it includes three generations of Mufaḍḍal b. 'Umar's family.

44. Abū Ja'far al-Tūsī, *K. al-Rijāl*, ed. Muḥammad Ṣādiq Āl Baḥr al-'Ulūm, Najaf, 1380/1961, 391.

45. Mufaḍḍal b. 'Umar's grandson, see al-Ḥasan Ibn Shu'ba al-Ḥarrānī, *Ḥaqā'iq asrār al-dīn*, ed. Abū Mūsā and Shaykh Mūsā, *Silsilāt al-Turāth al-'alawī 4 (Majmū'at al-ḥarrāniyyin 1: al-mu'allaḥāt al-khāṣṣa)*, Diyār 'Aql, Lebanon, 2006, 117, 19, 36, 42. I would like to credit Mushegh Asatryan for this reference.

46. The printed text includes a typo and reads al-Mufaḍḍal instead of Muḥammad. He is Mufaḍḍal b. 'Umar's son and *bāb* 9 of the Nuṣayrī religion. See fn 78.

47. *Bāb* 8, see fn 77.

48. *Bāb* 6, see fn 75.

Umm al-Ṭawīl al-Thumālī⁴⁹ – [3] Abū Khālīd ‘Abd Allāh b. Ghālīb al-Kābulī⁵⁰
– [2] Rushayd al-Hajarī⁵¹ – [1] Samī’a b. al-Jarrāh.

The length of this *isnād* and the prestige of the men included add authority to the polemical objective of the *ḥadīth*. But it also points to a broader assumption about Ibn Saba’s actions in the larger schema of Nuṣayrī educational theology.

Several of the transmitters of this *ḥadīth* (nos. 2-7) are considered to have been manifestations of the *bāb*, the third and lowest aspect of the Nuṣayrī trinity. This trinity is comprised of an abstract god called the *ma’nā* (essence), a concealing god called the *ism* (name) or *ḥijāb* (veil), and a revealing god called the *bāb* (door). These three aspects of the godhead repeatedly manifest in human form in order to allow humanity the opportunity to attain gnosis of the divine.⁵² While the *ḥijāb* works to conceal the *ma’nā* from those who

49. *Bāb* 5, see fn 74.

50. *Bāb* 4, see fn 73.

51. *Bāb* 3, see fn 72.

52. The Nuṣayrī theology of divine manifestation is inextricably intertwined with their theology of education. God appears in human form in order to educate humanity. According to an oft-repeated saying, “a being can only understand that which is in his form and of his type.” Therefore, in the primordial world of light, God appeared to the souls of the believers in a body of light in order to teach them how to worship him (al-Mufaḍḍal Ibn ‘Umar al-Ju’fī, *K. al-ḥaṭṭ wa-’l-aẓilla*, ed. Aref Tamer, Beirut, 1970, 38.) The same is true in the material world, where he appears in human form as a mercy to humanity in order to continue his instruction. (See al-Khaṣībī, *R. al-Rāstbāshiyya*: 3.) However, the very form that makes God comprehensible to the believers also makes it impossible for them to recognize him as their Lord without specific instruction. This was already established in the primordial world, when God tested the believers by appearing in three successive forms as a young child, as an old man, and as a powerful man with a mustache riding on a lion. At each manifestation God asked them to identify him and they could not. They thought he was just like them. Likewise, when God appears on earth, humanity must be directed to him. However this must be done in a covert fashion, because not everyone is worthy of receiving the truth. Hence the tri-partite manifestation: The *ma’nā*, the true essence of God, manifests itself in someone with a low profile to hide his identity from the masses. The *ism/ḥijāb* appears in someone with a high profile in order to distract the unworthy from seeing the true nature of the *ma’nā*. The *bāb* is sent as a concession to humanity. His role is to announce the divinity of *ma’nā* and thereby act as the passageway by which the worthy can access the divine. For the story of God’s education in his triple appearance see *K. al-Usūs in MS Arabe 1449*, (Paris Bibliothèque Nationale), 8b; Ja’far al-Kanj Dandashī, *Madkhal ilā ’l-madkhab al-’alawī al-nuṣayrī*. Irbid, 2000, 80. Also quoted in al-Jillī, *R. al-Andiya*: 328; Idem, *Kitāb ḥawī ’l-asrār*, ed. Abū Mūsā and Shaykh Mūsā, STA 2 (*Rasā’il al-ḥikma al-’alawīyya*) Diyār ‘Aql: Lebanon: Dār li-Ajl al-Ma’rifā, 2006, 159; Idem, *Risālat al-fatq wa-’l-ratq*, ed. Abū Mūsā and Shaykh Mūsā, STA 2 (*Rasā’il al-ḥikma al-’alawīyya*), Diyār ‘Aql: Lebanon: Dār li-Ajl al-Ma’rifā, 2006, 318; Abū Sa’id Maymūn al-Ṭabarānī, *K. al-Dalā’il fī al-Masā’il*, ed. Abū Mūsā and Shaykh Mūsā, STA 3 (*Rasā’il al-ḥikma al-’alawīyya*) Diyār ‘Aql: Lebanon, 2006, 131; al-Ḥarrānī, *Ḥaqā’iq*: 34; Muḥammad Ibn Shu’ba al-Ḥarrānī, *Risālat ikhtilāf al-’alamayn*, ed. Abū Mūsā and Shaykh Mūsā, Silsilāt al-Turāth al-’Alawī 4 (*Majmū’at al-Ḥarrānīyīn I: al-Mu’allaḳāt al-Khāṣṣa*) Diyār ‘Aql, Lebanon, 2006, 328; al-Adhanī, *K. al-Bākūra*: 60; *MS Taymūr*; *Aqā’id* 564: 12-13. The *K. al-usūs* was studied in Meir

are not worthy, the *bāb* strives to reveal his identity to those who are. In the first Islamic cycle these roles were occupied by 'Alī b. Abī Ṭālib, Muḥammad b. 'Abdallāh, and Salmān al-Fārisī respectively, but this triad continued to appear for the next eleven generations in the form of the Imams and their loyal companions. The names found in the above *isnād* are exactly those identified by Nuṣayrīs as manifestations of the *bāb*.

It is clear that whoever constructed the chain of transmission sought to connect Ibn Saba' with the institution of the *bāb*, the aspect of the trinity charged with revealing the secret. One name is conspicuously absent from this list, namely, that of the seventh *bāb*, Muḥammad b. Abī Zaynab, more commonly known as Abū al-Khaṭṭāb. (The *isnād* runs through the names of *bābs* 3-9 but excludes his.) Since this is the only surviving version of the *ḥadīth* we know about it is difficult to speculate whether he was intentionally or mistakenly excluded. But his absence is particularly striking when one considers how closely the stories surrounding his life echo those told about Ibn Saba'.

Abū al-Khaṭṭāb in Imāmī and Nuṣayrī Sources

Unlike the semi-fictional Ibn Saba', Abū al-Khaṭṭāb was an actual historical figure. He was the chief *dā'ī* of Ja'far al-Šādiq in Kufa, which would have made him the most influential Imāmī propagandist of his time. His traditions, those ostensibly transmitted before his deviation from Imāmī doctrine, can still be found in the mainstream Imāmī *ḥadīth* collections. However, around the year 135/752 he began propagating revolutionary *ghulāt* beliefs in the name of Ja'far al-Šādiq. Recognizing the danger in his actions, al-Šādiq publically cursed him and dissociated from his mission.⁵³ This did not deter the outspoken *ghālī*. In 138/755 Abū al-Khaṭṭāb and seventy of his followers assembled in the mosque of Kufa, probably for revolutionary purposes, and

Bar-Asher and Aryeh Kofsky, *The Nuṣayrī-'Alawī Religion: An Enquiry into its Theology and Liturgy*, Leiden, 2002, 43-74. This book is actually much earlier than the 7th/13th century *terminus ante quem* Bar-Asher and Kofsky provide for it. As seen in this list, it is already quoted in several of al-Jillī's works written in the late 4th/10th c.

53. It is not surprising that al-Šādiq would have been so alarmed by Abū al-Khaṭṭāb's actions. The Abbasids had only just achieved power in 132/750 by claiming to be "the one agreed upon (*al-riḍā*) from the House of Muḥammad" and Abū al-Khaṭṭāb's agitation in the name of a well-respected 'Alid would have been perceived as a serious threat to their legitimacy. Moreover, the empire was then wracked by revolutions of men espousing extravagant views about their leaders (for example, the Muslimīyya in Khurāsān and the Rāwandīyya in Iraq), and the Abbasid regime would have been hyper-vigilant for any *ghulāt* threats. It was therefore extremely important for al-Šādiq to publically renounce his claim to rule and dissociate from the extravagant speculations about his nature by cursing Abū al-Khaṭṭāb. (For more about the revolts of the Muslimīyya and Rawāndīyya see Crone, *Nativist Prophets*: 88-9).

there they were attacked by troops of the Abbasid governor 'Isā b. Mūsā. All were killed except for Abū al-Khaṭṭāb, who was taken alive and beheaded. His body and those of his followers were hung on crosses and later burned. Their heads were then sent to the Caliph al-Manṣūr to be displayed on the city walls as a warning to other Shiite revolutionaries.⁵⁴

From the plethora of *ḥadīths* reported about this man, it is obvious that his disavowal and execution were extremely traumatic for the Imāmī community.⁵⁵ There were those who did not accept the sincerity of al-Ṣādiq's curse and who refused to dissociate from his mission. The heresiographers write about a number of Khaṭṭābī sects that continued to operate after his death.⁵⁶ As the ideological descendants of these groups, the Nuṣayrīs insist that al-Ṣādiq's curse was merely *taqiyya*.⁵⁷ They claim that Abū al-Khaṭṭāb's proclamation, described as an *adhān* from the minaret of the mosque of Kufa, was

54. The main heresiographical entries on Abū al-Khaṭṭāb and his followers can be found in al-Nawbakhtī, *Firaq al-Shī'a*: 58-60; al-Qummī, *K. al-Maqālāt*: 50-5; al-Ash'arī, *Maqālāt al-Islāmiyyin*, ed. H. Ritter, 3rd ed., Wiesbaden, 1980, 10-13; Halkin, *Moslem Schisms and Sects*: 62-6. (Badr's Arabic edition of al-Baghdādī is missing the entry on Abū al-Khaṭṭāb); Muḥammad b. 'Abd al-Karīm al-Shahrastānī, *K. al-Milal wa-l-niḥal*, ed. 'Abd al-Lāṭif Muḥammad al-'Abd, Cairo, 1977, 185-7. Some secondary discussions of Abū al-Khaṭṭāb can be found in Halm, *al-Ghumūṣiyya fī-l-Islām*: 139-44; Farhad Daftary, *The Ismā'īlīs: their History and Doctrines*, Cambridge, 1990, 88-9; Meir M. Bar-Asher and Aryeh Kofsky, "Dogma and ritual in 'Kitāb al-Ma'ārif" by the Nuṣayrī theologian Abū Sa'īd Maymūn b. al-Qāsim al-Ṭabarānī," *Arabica* 52/1, 2005, 52; Hassan Ansari, "Abū al-Khaṭṭāb," in *Encyclopedia Islamica*.
55. See al-Kashshī, *Rijāl*: 224-6, 228, 290-308, 324, 344, 352-3, 370, 482-3, 528-9 (those who doubt the sincerity of Abū al-Khaṭṭāb's repudiation are cursed as well.), 71; Muḥammad b. Ya'qūb al-Kulaynī, *al-'Usūl min al-Kāfī*, ed. 'Alī Akbar al-Ghaffārī, Teheran, 1381/1961, II: 42-43.
56. It should be pointed out here that the heresiographical taxonomy of sects emerging from the Khaṭṭābiyya does not account for the development of the Nuṣayriyya. The heresiographers write that after Abū al-Khaṭṭāb's execution his followers split into the Bazīghīyya, Sariyya, Ma'mariyya, 'Umayriyya, and Mufaḍḍaliyya, after the names of their respective leaders. The Mufaḍḍaliyya, the followers of al-Mufaḍḍal b. 'Umar al-Ju'fī, are said to have denounced Abū al-Khaṭṭāb once al-Ṣādiq cursed him. The Nuṣayrīs, however, revere both al-Mufaḍḍal and Abū al-Khaṭṭāb, which somewhat complicates the heresiological genealogy.
57. For example, al-Khaṣībī writes, "Had you known the true intention behind the cursing of Abū al-Khaṭṭāb, you would have stopped speaking ill of him" (al-Khaṣībī, *R. al-Rāstbāshiyya*: 27.) Nuṣayrī discussions of Abū al-Khaṭṭāb can be found in al-Ju'fī, *K. al-Haft*; Muḥammad Ibn Nuṣayr, *K. al-Akwār wa-'l-adwār al-nūrāniyya*, STA I (Rasā'il al-ḥikma al-'alawiyya) Diyār 'Aql: Lebanon, 125-6; al-Khaṣībī, *R. al-Rāstbāshiyya*: 73; Idem, *Fiqh al-Risāla*: 90; Idem, *al-Hidāya al-Kubrā: al-qism al-thānī: al-abwāb*, ed. Abū Mūsā and Shaykh Mūsā, STA 7, Diyār 'Aql: Lebanon, 2007, 369-74. (This is a portion of the *Hidāya al-Kubrā* that is not published in the Beirut 1986 edition.); al-Jillī, *K. bāṭin al-salāt*: 232; Idem, *R. al-Andiya*: 323, 30-1; al-Ḥar-rānī, *Haqā'iq*: 56; al-Ṭabarānī, *al-Risāla al-Jawhariyya*: 29; *K. Majmū' al-akhbār*: 141-3.

undertaken at the Imam's command in order to "strengthen the people of truth and weaken the people of falsehood and doubts,"⁵⁸ and that he was rewarded for his declaration by being elevated to the highest rank of the *bābs*.⁵⁹

As with the execution of 'Abdallāh b. Saba', the heresiographers report that some sympathizers denied the deaths of Abū al-Khaṭṭāb and his followers. They claimed that Ja'far al-Šādiq warned them of the attack and that they managed to escape the mosque before the troops arrived. In the confusion of the battle the 'Abbasid soldiers killed their own comrades-in-arms, and these were the men who were beheaded and crucified, while Abū al-Khaṭṭāb and his followers rose unharmed to heaven.⁶⁰

These types of stories are told by the Nuṣayrīs as well. One is so exceptional in its length and detail that it deserves to be relayed here. Its *isnād* runs through al-Ṭabarānī, al-Jillī, and al-Khaṣībī, the three founding figures of the Nuṣayrī religion, and it is a dialogue between a certain Šāliḥ b. Hilāl al-Kūfī and a woman named Umm Nahār al-'Abdiyya who witnessed the execution of Abū al-Khaṭṭāb.⁶¹ Šāliḥ reports that he heard Umm Nahār say:⁶²

Abū al-Khaṭṭāb was killed near my home, just below my house. It was a dark night. I could not sleep at all out of pity and sympathy for him until the early morning so I went up to the roof of my house. I said to myself that this matter is incomprehensible [in its tragedy]. I had not finished my thought when I saw Abū al-Khaṭṭāb sitting upright, wiping his face with the corner of his shirt. He said, "For he to whom God gives no light, no light whatever has he," (Q24: 40) and he beckoned with his hand towards his companions and they stood around him like the rising full moon and he started reciting a poem:

Rise up sons of truth to your truth!
The dawn among the dawns glows red!
Rise to the truth that will give you life!
The intention is the intended hour!
Return to your humanity quickly!
For the graceful return to graceful states!

58. al-Khaṣībī, *R. al-Rāstbāshiyya*: 73-4.

59. al-Ḥarrānī, *Ḥaqā'iq*: 56.

60. al-Nawbakhtī, *Firaq al-Šī'a*: 59-60. Note that similar stories were told about Abū Muslim, executed the previous year in 137/755. See *ibid.*, 67. Also see, Sean Anthony, "Chilastic Ideology and Nativist Rebellion in the Early 'Abbāsī Period: Sunbādh and the Jāmāsp-Nāmāh," *JAOS* 132/4, 2012, 644.

61. It is significant that this story originates with a woman. Nuṣayrīs, and particularly the shaykhs mentioned in this *isnād*, generally claim that women have no capacity for religious comprehension, so it is quite surprising that they attribute this important story to one. On the Nuṣayrī conception of female religiosity see Bella Tendler Krieger, "Marriage, Birth, and *Bāḥinī Tū'wīl*: A Study of Nuṣayrī Initiation Based on the *Kitāb Al-Ḥāwī Fī 'ilm Al-Fatāwī* of Abū Sa'īd Maymūn al-Ṭabarānī," *Arabica* 58/1-2 (2011), p. 60-1.

62. *K. Majmū' al-akhbār*: 141-3.

She said: By God's truth he had just finished his poem when I saw the earth shake and the air split by two blazes of light, and above, a retinue gleaming like lights. At its head was a young man riding the disk of the sun⁶³ and he was singing these verses:

labbayka (at your service!) oh Truth! To His Truth
the servant desires to be united.
The victory of God has reached you. O Victory,
have pity, for you are the extended shadow.
O most praiseworthy of the time! To praise Him
you exist in the days.

He then turned to Abū al-Khaṭṭāb and seated him behind him. Then he left and I could not hear anything but a buzzing in the air and a clamor in the clouds of the sky.⁶⁴ It was as though what had transpired never happened, and as though the story never occurred.

Like Samī'a b. al-Jarrāḥ in the Ibn Saba' story, Umm Nahār claims to be an eyewitness to the resurrected *ghālī* and his followers. She describes their return to life and their ascent to heaven behind 'Alī b. Abī Ṭālib, the hypostatized *ma'nā* in his full glory, riding the sun-disc and accompanied by flashes of lightening and the booming sound of thunder. Her detailed and descriptive account reveals the deep emotional significance of this affair for the Khaṭṭābiyya. But how did she deal with the historical reality of the execution and crucifixion? Her solution is similar to that described by the heresiographers: she disowns the bodies (or in this case, the body) of the dead. She says:

In the morning the authorities arrived with wooden stakes to crucify them but they only found one man, whom they crucified and left [...] I knew one of his [Abū al-Khaṭṭāb's?] men so I hid behind the door hinge and called him by name saying, "Do you know this man that was left behind from among them?" He said, "Yes my lady, he was not one of them; he was only with them by accident."

The crucifixion and public display of the bodies of the Khaṭṭābiyya could not be denied, so instead Umm Nahār limits it to one man, who was never really one of them, but had merely been killed in the fray.⁶⁵

63. This apparition is likely 'Alī b. Abī Ṭālib, who is associated with the sun. See al-Adhanī, *K. al-Bākūra*: 37-8; *MS Taymūr*, *'Aqā'id* 564: 55. In this latter reference there is an illustration of 'Alī's face in the sun disk, with the rays appearing like the mane of a lion, the animal with whom he is always associated.

64. This is an allusion to the belief that the thunder is 'Alī's voice in the heavens. (See for example al-Shahrastānī, *al-Milal*: 180).

65. This aspect of the story may also be a response to an Imāmī account (preserved in al-Nawbakhtī, *Firaq al-Shī'a*: 59; al-Kashshī, *Rijāl*: 352-3.) in which only one repentant man survives the massacre. He is identified as Abū Khadija Sālim b. Makram al-Jammāl (the camel monger), a Khaṭṭābī who, after being wounded, hid among the dead bodies in the mosque of Kufa until nightfall when

Umm Nahār's story does not end there. She also relates what she claims to be a verbatim account of Abū al-Khaṭṭāb's proclamation of al-Ṣādiq's divinity that had set off the entire affair. As mentioned above, this was thought to have taken the form of an *adhān* from the minaret of the mosque of Kufa. Following this tradition, her account is structured as a traditional Shiite call to prayer, given in this instance with its *bāṭinī* (esoteric) interpretation. In the translation that follows, the original words of the *adhān* are italicized while Abū al-Khaṭṭāb's supposed additions are left plain:

God is most great! God is greater than what is imagined in the innermost thoughts.

God is most great! God is greater than the subtlest of secrets.

I testify that the One is the Prince of the Bees, who returns from the eternal concealment. "He has no end," (Q112: 4) and "He has no equal." (paraphrase of Q112: 4).

I testify that the one who proceeds from Him is an apostle, and he is proof of Him. He is not detached from Him so that he is a second alongside Him. He is not separate from Him so that he becomes distinct from Him. Rather he is His greatest attribute and greatest verse.

Come to prayer, which is knowledge of Him and the path of His existence. He forbids you upon [this path] if you act with abomination, wickedness, rejection, disavowal, and with the filth of this abode.

Come to success, which is knowledge of that which enlightens the hearts and illuminates the essences, namely knowledge of the great *ism* [Muḥammad],⁶⁶ who informed humanity of what it did not know when the sinful man [Abū Bakr] overstepped out of jealousy and outrage against Him.

Come to the best of work, to certainty from error and protection from fear. For it is good and better preserving for whoever wants to remember or is afraid. Prayer rises up in the minds of those worthy of it and affirms the proof for those who say it. Rise to the knowledge of God and the family of the house of Muḥammad, for they are the kinsfolk (*al-qurbā*) to whoever approaches and the proofs for whoever seeks. "Follow those who ask no reward of you, and themselves are rightly guided!" (Q36: 21).

God is most great in the hearts of the gnostics.

I testify that there is no God except for my master the Prince of the Bees, so why do they lie? God, the six directions are yours wherever you face. And your mercy surrounds me and your kindness to me is abundant. There is no deity other than you, creator of the worlds.

he escaped, repented, and eventually became a faithful transmitter of Imāmī *ḥadīth*. If this story is about the survival of one good Imāmī, Umm Nahār's account is about the death of one non-Khaṭṭābī.

66. This is a reference to the doctrine according to which the *ism* appears in the form of the *bāb* to announce the Imam's divinity, which will be explained in what follows.

Clever though it is, Umm Nahār's account is unlikely to represent Abū al-Khaṭṭāb's actual words. It does not mention Ja'far al-Šādiq at all, and focuses instead on 'Alī b. Abī Ṭālib, characteristically referred to as the 'Prince of Bees.'⁶⁷ It also incorporates complex elements of Nuṣayrī theology (such as the relationship between the *ma'nā* and the *ism*) that are unlikely to have been included in a public speech made for proselytization.⁶⁸

Establishing an Archetype for the Nuṣayrī *Bāb*

Unique in several respects, Abū al-Khaṭṭāb's story is nonetheless similar to that of 'Abd Allāh b. Saba'. Both men are described as intimates of their respective Imams who were instructed to reveal the secret of their divinity, and who, when they did so, were denounced, executed, and finally resurrected in affirmation of their claims. In fact, this same pattern recurs in most accounts of the *bābs* of the Nuṣayrī religion. The following is the list of the historical manifestations of the Nuṣayrī *bābs*.⁶⁹

67. The believers are the bees and 'Alī is their prince (and by extension, honey is esoteric knowledge). See Friedman, *Nuṣayrī-ʿAlawīs*, 124-6. One explanation for this analogy that is particularly relevant for our context is the bees' willingness to sacrifice themselves for their queen. Thus 'Abd Allāh b. Saba' and Abū al-Khaṭṭāb are like bees that sacrifice themselves for 'Alī. Although this title is particularly important for the Nuṣayrīs, it can also be found in mainstream Imāmī texts. See I. Goldziher, "Schi'itisches," *ZDMG* 44(1910): 532-3; Kohlberg, "Taqiyya in Shī'ī Theology and Religion," In *Secrecy and Concealment: Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions*, ed. Hans G. Kippenberg and Guy G. Stroumsa, Leiden, 1995, 358-9, fn 74.
68. More probable versions that do mention Ja'far al-Šādiq can be found in Ibn Nuṣayr, *K. al-ak-wār*: 126; al-Jillī, *R. al-Andiya*: 330-1. The one attributed to Ibn Nuṣayr is particularly interesting. It has Abū al-Khaṭṭāb announce: "Fellow creatures: close angels, prophets, apostles, mankind, Jinn, vermin, crawling things, and everything that has a sensory and speaking spirit, I am Muḥammad b. 'Abd Allāh the apostle of God sent to you at the first and the last, exoterically and esoterically. I convey to you the message of your Lord and exhort you that indeed your Lord and Creator is visible amongst you. He comes in your midst, strolls in your marketplaces, settles in your lands, sits in your assemblies, addresses you through public sermons, and answers your questions. There is no veil concealing Him from your view, and nothing hiding Him from your regard. He commanded me and I spoke. He sent me and I transmitted. Verily, I mean Ja'far b. Muḥammad. He is your Lord, the Eternal, the Antecedent before the First was set forth. He is the goal of every seeker and the hope of every dreamer. Indeed He is 'Alī b. Abī Ṭālib." Depending on the actual date of this *ḥadīth* the fact that Abū al-Khaṭṭāb identifies himself as a manifestation of Muḥammad (and not Salmān) is either an example of the doctrine of *siyāqat al-bāb* described below (according to which the *ism* appears in the *bāb* when making his pronouncement) or a remnant of the older system in which only 'Alī and Muḥammad belonged in the Godhead, and all these men who made their declarations were really manifestations of the *ism*.
69. Some of the earliest Nuṣayrī articulation of this list can be found in al-Khaṣībī, *R. al-Rāst-bāshīyya*: 56, 70-1; id. *Fiqh al-Risāla*, 89-90; al-Ṭabarānī, *Majmū' al-a'yād*, ed. Rudolph Strothmann as "Festkalender der Nusairier", *Der Islam* 27 (1944-46), 159. Nuṣayrīs have also preserved alternate lists of *bābs* revered by the Iṣḥāqīs and the Mukhamissa; see al-Ḥar-rānī, *Ḥaqā'iq*, 58.

- Salmān al-Fārisī⁷⁰
- Qays b. Waraqa⁷¹
- Rushayd al-Hajarī⁷²
- Kankar Abū Khālīd al-Kābulī⁷³
- Yaḥyā b. Ma' mar b. Umm Ṭawīl al-Thumālī⁷⁴
- Jābir b. Yazīd al-Ju'fī⁷⁵
- Abū al-Khaṭṭāb Muḥammad b. Abī Zaynab⁷⁶
- Al-Mufaḍḍal b. 'Umar al-Ju'fī⁷⁷
- Muḥammad b. al-Mufaḍḍal⁷⁸
- 'Umar b. al-Furāt⁷⁹
- Muḥammad b. Nuṣayr⁸⁰
- Unnamed, in occultation.

70. al-Khaṣībī, *al-Abwāb*, 338-44.

71. *Ibid.*, 345-8.

72. He was tortured and executed by the Umayyad governor 'Ubayd Allāh b. Ziyād (or by his father Ziyād b. Abīhi). See al-Kashshī, *Rijāl*: 75-8. Also discussed in al-Khaṣībī, *al-Abwāb*, 349-52.

73. He used to be a follower of Muḥammad b. al-Hanafīyya but consequently switched allegiance to 'Alī b. al-Husayn. According to (ps.-) Nāshī' he introduced the idea that a child can be imam, in other words, that his knowledge is innate and not learned, citing the examples of Jesus and John the Baptist who were prophets even as children. (Nāshī', *Masā'il al-imāma*, 25.) He was persecuted by the Umayyad governor of Iraq al-Hajjāj (d.95/714) but managed to hide in a cave and escape with his life. See al-Khaṣībī, *al-Abwāb*, 353-5; L. Capezzone, L. "Abiura dalla Kaysāniyya e conversione all'Imāmiyya: il caso di Abū Khālīd al-Kābulī." *RSO* 66/1-2 (1992), 1-14; Maryam Sadeghi, "Abū Khālīd al-Kābulī," in *Encyclopedia Islamica*.

74. He was tortured and executed by al-Hajjāj. See al-Kashshī, *Rijāl*, 123-4; al-Khaṣībī, *al-Abwāb*, 356-63.

75. D. 128/746. He was once an associate of the *ghalī* al-Mughīra b. Sa'īd. He is accused of fabricating *ḥadīths* to support his exaggerated vision of the imam's power. See al-Kashshī, *Rijāl*, 191-8; al-Khaṣībī, *al-Abwāb*, 364-8; Halm, *al-Ghunūṣiyya fī-l-Islām*, 69-80; Hussein Modarressi, *Tradition and Survival: a Bibliographical Survey of Early Shī'ite Literature*, Oxford, 2003, I: 86-103.

76. See fn 54, 55, 57.

77. D. prior to 183/799. He is considered the leader of the Mufawīḍa. See al-Kashshī, *Rijāl*, 321-9 (particularly entry 587, in which he is cursed); al-Khaṣībī, *al-Abwāb*, 375-8; Heinz Halm, "Das 'Buch der Schatten'. Die Mufaḍḍal-Tradition der Gulāt und die Ursprünge des Nuṣayriertums," *Islam* 55 (1978), 225; id., *al-Ghunūṣiyya fī-l-Islām*, 149-50; Modarressi, *Tradition and Survival*, I: 333-7; Mushegh Asatryan, "Heresy and Rationalism in Early Islam: The Origins and Evolution of the Mufaḍḍal-Tradition" Yale University, 2012, 47-56; id. "Mofāzzal al-Jo'fī" in *Encyclopaedia Iranica*.

78. al-Khaṣībī, *al-Abwāb*, 379-80.

79. He was a disciple of al-Ridā from the well-known Shiite Banū al-Furāt financiering family. He was executed in Baghdad in 203/818-19 on the orders of Ibrāhīm al-Mahdī. See L. Massignon, «Les Origines shī'ites de la famille vizirale des Banu'l Furat,» in *Opera Minora* (1935); D. Sourdel, «Ibn al-Furāt,» in *EF*. He is cursed in al-Kashshī, *Rijāl*, 554. (but under the incorrect name Muḥammad b. al-Furāt) See also al-Khaṣībī, *al-Abwāb*, 381-3.

80. He is the eponym of the Nuṣayrī religion. We do not have a precise death date from him but as he claimed to be the *bāb* of the hidden twelfth Imam, we know that he had to be alive after the Occultation in 260/873. He is cursed in al-Kashshī, *Rijāl*, 520-1; al-Majlisī, *Bihār al-anwār*: XXV: 285, 318 and LI: 367. Heresiographical reports about him can be found in al-Nawbakhtī, *Firaq*

There is evidence that almost every man on this list proclaimed extravagant views about the Imams and was executed and/or cursed as a result.⁸¹ The *bābs* we hear most about are 1, 3, 5, 6, 7, 8, 10, and 11, but we can assume that the others somehow fit this schema as well.⁸² To explicate just a few, we can look at the example of Rushayd al-Hajarī, the great Shiite martyr who was gruesomely executed by the Umayyad governor ‘Ubayd Allāh b. Ziyād for refusing to renounce his loyalty to ‘Alī.⁸³ The Imāmī authors who sanctify him do not often remember that Rushayd was also a vociferous proponent of *ghulāt* beliefs. The heresiographer Pseudo-Nāshi’ describes him as a member of the Saba’iyya who publically denied ‘Alī’s death, insisting that he is the Mahdī who “will fill the earth with justice and equity.”⁸⁴ Yahyā b. Ma’mar b. Umm al-Ṭawīl al-Thumālī and ‘Umar b. al-Furāt were likewise executed for professing Shiite beliefs.⁸⁵ But al-Jillī, the disciple and successor of al-Khaṣībī, assures us that, like Abū al-Khaṭṭāb, these *bābs* were never really killed. He writes:⁸⁶

[...]The manifold executions of the *sīn*⁸⁷ among whom is Rushayd al-Hajarī, whom ‘Ubayd Allāh b. Ziyād killed [...] and among whom is also Yahyā b. Ma’mar, whom al-Hajjāj killed [...] and among whom is Abū al-Khaṭṭāb, whom ‘Īsa b. Mūsā killed [...] All this was an eclipse of the truth and a refutation in the exoteric. But according to the esoteric there is no truth in it, rather it is an illusion and a trick of the eyes.

As for those *bābs* who were not killed but were instead publically cursed by the Imams, including Jābir b. Yazīd al-Ju‘fī, al-Mufaḍḍal b. ‘Umar, and Muḥammad b. Nuṣayr, we are assured that their denunciations were merely

al-Shī’a, 78; al-Qummī, *K. al-Maqālāt*, 100-1. A Nuṣayrī account can be found in al-Khaṣībī, *al-Abwāb*: 384-91.

81. The obvious question here is why some of the extremely important Kufan *ghulāt* whose life stories conform exactly to this schema are excluded from the list of Nuṣayrī *bābs*. I refer specifically to al-Mukhtar al-Thaqafī, Bayān b. Sam‘ān, al-Mughīra b. Sa‘īd, and Abū Manṣūr al-‘Ijlī, each of whom preached *ghulāt* doctrines and was executed and/or cursed as a result. These men are extremely important in the Imāmī heresiographical tradition but hardly feature in Nuṣayrī thought. One answer might be that although their doctrines clearly informed Nuṣayrī theology, these men were not, strictly speaking, Imāmīs. Al-Mukhtar and Bayān were Kaysānī Shiites and advocated for Muḥammad b. al-Hanafīyya and his son Abū Hashim, respectively. Al-Mughīra and Abū Manṣūr both began as advocates of the fifth imam Muḥammad al-Bāqir, but then transferred their allegiance to the Ḥasanid Muḥammad b. ‘Abd Allāh *al-Nafs al-Zakiyya* (the Pure Soul). As strict Ḥuṣaynids, the Nuṣayrīs would not have celebrated these men, despite their debt to their teachings. (For the careers of these men see al-Kashshī, *Rijāl*, 520-1; al-Khaṣībī, *al-Abwāb*: 384-91).

82. al-Jillī, *K. bāṭin al-ṣalāt*, STA 2 (*Rasā’il al-hikma al-alawīyya*). Ed. Abū Mūsā and Shaykh Mūsā, Diyār ‘Aql: Lebanon, 2006, 232-3.

83. See fn 72 above.

84. Ps- Nāshi’, *Masā’il al-imāma*, 23.

85. See fn 74 and 79 above.

86. al-Jillī, *K. bāṭin al-ṣalāt*, 257.

87. The *sīn* is another way of saying the *bāb* who is the manifestation of Salmān (the *sīn*).

for show, done “to appease the exoteric people, the people of unbelief, obstinacy, limitation, and apostasy.”⁸⁸ But in reality all of these men were sent by their Imams to profess the truth.

This reality puts into perspective the astonishing Nuṣayrī *ḥadīth* according to which, when al-Mufaḍḍal b. 'Umar asked Muḥammad al-Bāqir, “from whom shall I take the particulars of my religion?” Al-Bāqir replied, “Look to the man whom the masses have charged with *zandaqa* (dualist heresy), and the *muqaṣṣira* (those who fall short) have dissociated from, and the *mufawwiḍa* (those who attribute supernatural powers to the Imams)⁸⁹ have accused of ignorance, and take your religion from him.”⁹⁰ Indeed, the charges of heresy, the dissociation, and the ridicule are the very markers of the *bāb*. Recognizing the truth of his mission despite these markers is the ultimate test of the true believer.

From these types of *ḥadīths*, and from the Nuṣayris' self-conscious celebration of the notoriety of the *bābs*, emerges an extremely surprising feature of Nuṣayrī identity. Although they clearly saw themselves as the true believers, Nuṣayrīs enthusiastically embraced their heretical reputation as a badge of honor. This is perhaps different from other sectarian groups who did not see themselves as heterodox, but were merely ascribed this derogatory description by their opponents.⁹¹ In the esoteric worldview of the Nuṣayrīs, in which normative values are inverted and apparent realities are deceptive, the charges of heresy leveled against them by the Sunni and Shiite theologians epitomized their alienation from a sinful and disbelieving society. These charges also reinforced the exclusivity of their doctrines, which, by being ridiculed and denounced, were protected from the unworthy like treasure wrapped in filthy rags.

88. Idem, *R. al-Andiya*, 331.

89. The Nuṣayrīs generally fall under the designation *mufawwiḍa*. In this instance it seems that the *mufawwiḍa* are perceived as a more moderate group that does not go far enough in their estimation of the Imams. This usage would support Modarressi's thesis that the *mufawwiḍa* are to be distinguished from the more extreme *ghulāt* (whom he calls *ṭayyāra*), who deified the Imams. See Modarressi, *Crisis and consolidation*: 20-1; Asatryan, “Heresy and Rationalism,” 19-20.

90. al-Ḥarrānī, *Ḥaqā'iq*: 164. A similar *ḥadīth* is recorded in al-Ṭabarānī's *K. al-Ma'ārif*. This time the discussion is between al-Ḥasan al-'Askarī and a certain *ghālī* named 'Alī b. al-Ḥasan who asks, “From whom should I learn the particulars of my religion, for there are many opinions?” Al-'Askarī answers: “From him whom the *nāsiba* (enemies of the Shiites) have accused of *rafḍ* (denying the legitimacy of the first three caliphs), and the *muqaṣṣira* (those who fall short) have accused of *ghuluww*; from him whom the *murtafi'a* (those who exceedingly exalt [the Imams] = the *mufawwiḍa*) envy, denouncing him as a heretic. Seek him and you shall find from him the particulars of your religion.” 'Alī b. al-Ḥasan replies that the only man he knows by this description is Muḥammad b. Nuṣayr, and so he follows him. This story is quoted in al-Khaṣībī, *al-Abwāb*, 384 fn 1; Bar-Asher and Kofsky, “Dogma and ritual,” 53.

91. Jacques Berlinerblau, “Toward a Sociology of Heresy, Orthodoxy, and Doxa,” *History of Religions* 40/4, 2001, 327-51.

The Problem of Ibn Saba's Exclusion from the Ranks of *Bāb*

Returning to Samī'a b. al-Jarrāḥ's story of Ibn Saba's resurrection, one can now understand why its *isnād* is populated by the *bābs* of the Nuṣayrī religion. Their stories conform to his. Just as he sacrificed his reputation and his life in order to proclaim the divinity of his Imam, so did they. Just as he was resurrected and his reputation restored, so were theirs. This is the role of the *bāb*: to participate in the great deception that hides the truth from unbelievers while affirming it for those who know. In the *Umm al-Kitāb* this pattern is called the *madhhab fidā'i* (doctrine of self-sacrifice), and it is Ibn Saba' who is its archetype.⁹² In the writings of the early Nuṣayrī theologians it is called *nidā'* (and sometimes *taṣrīḥ* or *i'lān*, all of which mean 'public declaration'), and it is also always introduced with reference to Ibn Saba'. The obvious question now is why Ibn Saba', the ultimate *bāb*, is not actually sanctified as one of the Nuṣayrī *bābs*. This could be because 'Abd Allāh b. Saba' never existed. As shown above, his story is a literary construct that developed over time in response to different heresiographical agendas. It is likely that by the 3rd/9th century, in which the execution/resurrection motif emerged, the list of men sanctified by the proto-Nuṣayrīs was already fixed. Not able to include him in this rank, later Nuṣayrīs portrayed him as the master *najīb*, two levels down in the spiritual hierarchy.⁹³

Another reason why Ibn Saba' could not be considered the *bāb* of 'Alī b. Abī Ṭālib is that this position was already occupied by Salmān al-Fārisī, the first Persian convert to Islam and staunch supporter of 'Alī's successorship.⁹⁴ The idea that Salmān was the *bāb* of 'Alī was too entrenched in Shiite thought to allow revision. From as early as the 2nd/8th century there were already groups, called the *sīniyya* by the heresiographers, who venerated Salmān together with Muḥammad and 'Alī.⁹⁵ Even among mainstream Sunnis and Shiites he was thought to hold a uniquely close position to the *ahl al-bayt* (with some canonical *ḥadīth* including him as an honorary member of this family).⁹⁶ But where is Salmān's *nidā'*? How does he fit into the schema of proclamation and docetic martyrdom? The answer is that he does not, so to fit him in, the doctrine of *siyāqat al-bāb* was developed.

92. "Ummu'l-Kitāb," 439-40.

93. al-Ḥarrānī, *Ḥaqā'iq*, 58; Samuel Lyde, "Extracts from the Manual for Sheikhs," in *The Asian Mystery Illustrated in the History, Religion, and Present State of the Ansairiyyeh or Nusairis of Syria*, London, 1860, 255; Bar-Asher and Kofsky, *Nuṣayrī-'Alawī Religion*, 189.

94. On Salmān in Sunni and Shiite thought see L. Massignon, "Salmān Pāk et les prémices spirituelles de l'Islam iranien," in *Opera Minora*, Beirut, 1963, 443-83.

95. *ibid.*, 464-79.

96. *Salmān minnā ahl al-bayt* (Salmān is one of us, of the family of the House [of the Prophet]), see Ibn Hishām, ed. Suhaili, II: 191, and al-Kashshī, *Rijāl*: 12.

The Doctrine of *Siyāqat al-Bāb*

The principal *nidā'* of Salmān's lifetime was that done by Muḥammad at Ghadīr Khumm. According to this story, when Muḥammad was returning from his final pilgrimage to Mecca he stopped at the pool of Khumm and announced to the Muslims assembled there, "whoever had me as his *mawlā*, 'Alī is his *mawlā*" (*man kuntu mawlāhu fa-'Alī mawlāhu*). Although both Sunnis and Shiites accept this story, they argue over its implications. Sunnis understand the term *mawlā* as 'friend' and therefore take Muḥammad's statement as an exhortation to treat 'Alī with friendliness and respect, but no more. Shiites understand the word *mawlā* as master, and understand Muḥammad's declaration as an announcement of 'Alī's political successorship.⁹⁷ The Nuṣayrīs take the events of Ghadīr Khumm a step further. By changing the final word of the declaration from *mawlā* to *ma'nā* (so that it reads *man kuntu mawlāhu fa-'Alī ma'nāhu*), they understand Muḥammad's declaration to be a pronouncement of 'Alī's divinity.⁹⁸

However, according to the schema described above Muḥammad is the *ism*/*hijāb*, the concealing aspect of the godhead, so what is he doing making the most public proclamation of 'Alī's divinity at Ghadīr Khumm? Al-Khaṣībī explains that Muḥammad made this declaration *through* Salmān, so that it was the *ism* speaking through the *bāb* who proclaimed the divinity of 'Alī.⁹⁹ To maintain this pattern subsequent proclamations are described in this same way: when Abū al-Khaṭṭāb or Muḥammad b. Nuṣayr made their public declarations it was really the *ism* speaking through them.¹⁰⁰ This idea is explained as *siyāqat al-bāb*, the alternation of the *bāb*, according to which the *ism*

97. On the Sunni-Shiite debate over the events of Ghadīr Khumm see Wilferd Madelung, *The Succession to Muḥammad: A Study of the Early Caliphate*, Cambridge, 1997, 253; L. Veccia Vaglieri, "Ghadīr Khumm," in *EF*.

98. This is explicitly stated by al-Ṭabarānī in the section of his *Majmū' al-a'yād* dedicated to the 'īd *yawm al-ghadīr*. See Strothmann, "Festkalender der Nusairer," 55. For an analysis of al-Ṭabarānī's writings on the *yawm al-ghadīr* see Bar-Asher and Kofsky, *Nuṣayrī-'Alawī Religion*, 120-28. See also Abū Ṣāliḥ al-Daylamī, *Hidayat al-mustarshid wa-sirāj al-muwahḥid*, ed. Abū Mūsā and Shaykh Mūsā, STA 8 (Majmū'at al-Aḥādīth al-'Alawīyya), Diyār 'Aql: Lebanon, 2008, 191-92. The Nuṣayrīs also have a tradition of Muḥammad announcing 'Alī's divinity prior to Ghadīr Khumm on the *Yawm al-Dār* (the day of the home). According to the Nuṣayrī version of this event the announcement was made in the home of Umm Salama before a more private audience of forty choice followers. They call this the *bay'at al-dār*. See *ibid.*, 196-201.

99. al-Khaṣībī, *R. al-Rāstbāshiyya*, 55. Also explained in al-Jillī, *K. bāṭin al-ṣalāt*: 232-3. This schema is not always borne out. There are many instances when it is simply the *ism* announcing the *ma'nā* and not the *ism* through the *bāb*. I believe that these are relics of a pre-*bāb* system, where there was only thought to be a *ma'nā* and *ism*. This idea is addressed briefly at the conclusion of this article but it is not yet fully understood and deserves to be studied in much greater depth.

100. *Idem*, *R. al-Andīya*, 330.

appears in the lower form of the deity in order to proclaim the truth. Perhaps this dual function is what is alluded to in the name of the *ism/hijab*: he is both the concealer of the *ma'nā* and the one who gives Him a name.

***Nidā'* and the *Khuṭba* Literature**

As mentioned above, the entire process we have described is given a technical designation in Nuṣayrī literature: It is called *nidā'*, meaning public declaration. Despite the accounts of Abū al-Khaṭṭāb's *adhān* described above, *nidā'* was thought to have a very specific content. Al-Jillī (d.~399/1008), the student and successor of al-Khaṣībī in Syria who dedicated an epistle to this subject entitled *R. al-Andiya*, explained that when a *bāb* professed *nidā'* he would quote one of several theosophic *khuṭbas* (sermons) of 'Alī b. Abī Ṭālib.¹⁰¹ These *khuṭbas* were distinct from those found in the *Nahj al-Balāgha* (Peak of Eloquence), and were taken from a secret pool known to the *bābs*.

Both Sunnis and Shiites considered 'Alī to have been a master orator. From a very early period they collected sermons attributed to him for emulation.¹⁰² As can be expected the *ghulāt* attributed to 'Alī their own versions of such sermons to support their unique vision of his identity. In this way an entire body of 'non-canonical' *khuṭba* literature emerged in which 'Alī announces his own divinity. Amir-Moezzi has studied the survival and proliferation of these sermons in Imāmī circles,¹⁰³ but they have survived among the Nuṣayrīs as well.¹⁰⁴ Their titles and some of their content can be culled from the available Nuṣayrī sources. These include the *khuṭbat al-aqālīm* (the provinces), *khuṭbat al-bayān* (the declaration), *khuṭbat al-iftikhār* (the glory) *khuṭbat al-ṭatanjiyya* (the gulf), also called the *khuṭbat al-kāshifa* (the uncovering), *khuṭbat al-durra* (the pearl), and *khuṭbat al-fāḥiṣa* (the examination).¹⁰⁵ In all of these *khuṭbas* 'Alī identifies himself with the Quranic names and attributes of God such as, "I am the first, I am the last, I am the exoteric, I am the esoteric, I am omniscient, I am a mace of iron, I bring forth and return, I am the destroyer of 'Ād and Thamūd."¹⁰⁶ By reciting these sermons to the

101. *ibid.*, 321-33.

102. Many of these were anthologized in the *Nahj al-Balāgha* of Ibn Abī al-Ḥadīd, a collection of 'Alī's sermons and sayings, still considered a masterpiece of Arabic prose. See Djebli Moktar, "Nahdj al-Balāgha," in *EF*.

103. M. A. Amir-Moezzi, "Some Remarks on the Divinity of the Imam," in *The Spirituality of Shi'i Islam*, London, 2011, 103-31. See also See L. Massignon, "L'homme Parfait en Islam et son orif ginalité eschatologique" in *Opera Minora*, 1948, 122-5.

104. Friedman, *Nuṣayrī-ʿAlawīs*, 126-30.

105. al-Jillī, *R. al-Andiya*, 331; Abū Sa'īd Maymūn al-Ṭabarānī, *R. al-Zuhūr wa-l-buṭūn*, ed. Abū Mūsā and Shaykh Mūsā, STA 3 (*Rasā'il al-Ḥikma al-'Alawiyya*), Diyār 'Aql, Lebanon, 2006, 17; al-Daylamī, *Hidayat al-Mustarshid*, 191.

106. al-Jillī, *R. al-Andiya*, 331.

masses the *bābs* were thought to renew Alī's original declaration. But this job could not be undertaken by just anyone. As the above stories were so invested in showing, *nidā'* was reserved for the *bābs*, who only undertook this mission under explicit instruction from their imams.

The Deification of the Bāb and the Abolition of *Nidā'*

Friedman has pointed out that the *bāb* had not always been considered part of the godhead.¹⁰⁷ Proto-Nuṣayrī works only mention the *ma'nā* and his *ism/hijāb*.¹⁰⁸ *Bāb* was the title used to describe the most intimate disciples of the Imams who, like Abū al-Khaṭṭāb and al-Mufaḍḍal b. 'Umar, had charismatic followings in their own right.¹⁰⁹ However, with the occultation of the Twelfth Imam the institution of the *saḥīr* (representative) usurped that of the *bāb*.¹¹⁰ The four *sufarā'* who claimed to speak for the hidden Imam endorsed a more moderate, rational strand of Imāmī thought. As Twelver Shiism took shape under their leadership, the mystical, esoteric, and *ghulāt* tendencies epitomized by the *bābs* were deemed heretical and weeded out. Ibn Nuṣayr, the last man to declare himself a *bāb*, was excommunicated, as were his disciples, who eventually became the Nuṣayriyya.

It is in this context that the sectarian history of *ghuluww* truly begins. Prior to the Occultation *ghuluww* (or *tafwīd*) represented by the *bābs* existed at the very core of Imāmī Shiism. It was only in the late 3rd/9th century that a concerted effort was made to define Twelver Shiism as something other than it. Friedman argues that as the *bāb* lost his place in mainstream Shiism, he was elevated to the rank of a deity in Nuṣayrī thought. This assessment is likely correct and would explain many of the uncomfortable features of Nuṣayrī theology, which likely resulted from the effort to reconcile a dual and a trinitarian godhead.¹¹¹

107. See Friedman, *Nuṣayrī-'Alawīs*, 73-7.

108. This dual conception is familiar from Ismā'īlī (*ghulāt*) literature where it is the *ṣāmit* and *nātiq*, silent and speaking prophets, who form the inverted hierarchy of the godhead.

109. See Tamima Bayhom-Daou, "Bāb (in Shi'ism)," in *EP*. Al-Khaṣībī dedicated a large section of his *Hidāya al-Kubrā* to the Imāmī institution of the *bāb* (it is not published in all versions of the *Hidāya*). See al-Khaṣībī, *al-Abwāb*, 338-91. This Silsalat al-Turāth al-'Alawī edition also includes long excerpts from al-Ṭabarānī's *K. al-ma'ārif* which is studied in Bar-Asher and Kofsky, "Dogma and ritual," 43-65; and which is critically edited in Idem, *Kitāb al-Ma'ārif* by Abū Sa'īd Maḥmūd b. Qāsim al-Ṭabarānī. Leuven, 2012.

110. On the *sufarā'* see V. Klemm, "The four *sufarā'* of the Twelfth Imām: On the formative period of the Twelver Shi'a," in *Shi'ism*, ed. Etan Kohlberg, Burlington, 2003, 135-52. Al-Khaṣībī writes an interesting polemic against the *sufarā'* intended for an Imāmī (Twelver) audience in which he has the Imam explain that while the *saḥīr* may be in charge of his finances, the *bāb*, namely Ibn Nuṣayr, is in charge of disseminating his esoteric wisdom. See al-Khaṣībī, *al-Abwāb*: 392-96.

111. There are many instances in which this discomfort becomes apparent, particularly in the context of the doctrines of *siyāqat al-ma'nā wa-l-ism* and *siyāqat al-bāb*.

Friedman also suggests that the move from a dualistic to a trinitarian schema may reflect the sect's move from a Zoroastrian to a Christian milieu. This is unlikely to be accurate. The dualism found in Iran and Iraq is that of two coeternal opposing forces: good and evil, light and dark, Ahura Mazda and Ahriman. The dualism represented by the *ma'nā* and the *ism* is neither coeternal nor oppositional. The *ism* is an emanation from the *ma'nā* and is made of the same essential substance.¹¹²

However, the migration to Syria may have played a role in this shift in another respect. As has been shown in this study, the founders of the Nuṣayrī religion associated the act of *nidā'* with the institution of the *bāb*. In fact, when al-Khaṣībī began his career in Baghdad by announcing the divinity of the Imam, he was likely representing himself as the *bāb* of the hidden Muḥammad al-Mahdī. But something happened to him in prison because when he escaped and fled to Syria, he limited his preaching to covert cells of believers and began promoting secrecy above all else. He must have realized that the time for *nidā'* had ended, and that the only way for the truth to survive was to take it underground.

As Friedman has demonstrated, al-Khaṣībī created a cover in order to allow him to continue his *ghulāt* activities unmolested.¹¹³ He actively pursued a respectable Imāmī reputation, participating fully in Imāmī scholarly circles. At least one of his books, the *Hidāya al-Kubrā*, was written for and read by Twelver Shiites,¹¹⁴ and several of his traditions were recorded in the canonical *Biḥār al-Anwār* of Muḥammad Bāqir al-Majlisī,¹¹⁵

Thus al-Khaṣībī began his career with a *nidā'* but ended it as a quietist and master dissimulator, paying lip service to Imāmī doctrine while at the same time organizing a secret community of believers. He authored the *Hidāya al-Kubrā* and the *R. al-Rāstbāshiyya*, disavowing the belief in 'Alī's divinity in the former while endorsing it in no uncertain terms in the latter. How was he able to do this? By elevating the *bāb* to an aspect of the godhead. This shift effectively ended the days of open declaration by portraying *nidā'* as something that only a god would do. In order to prevent the appearance of future pretenders to the role of *bāb*, al-Khaṣībī explained in several instances that when the final Imam went into occultation until the end of days so did the final *bāb*.¹¹⁶ Thus there could no longer be *nidā'*, the time of *taqiyya* had begun.

112. I'd like to credit Patricia Crone for pointing this out to me.

113. Yaron Friedman, "al-Husayn ibn Hamdān al-Khaṣībī: A Historical Biography of the Founder of the Nusayrī-'Alawite Sect," *Studia Islamica* 93 (2001), 102-3.

114. al-Husayn b. Hamdān al-Khaṣībī, *K. al-Hidāya al-kubrā*, Beirut, 1986.

115. al-Majlisī, *Biḥār al-anwār*: L:335; LXXVIII:395-7.

116. al-Khaṣībī, *R. al-Rāstbāshiyya*: 55; Idem, *Fiqh al-Risāla*: 101, 10-11; Idem, *al-Abwāb*: 385.

This innovation is effectively what allowed for the formation and survival of the sect in Syria. Rather than *nidā'* and martyrdom, al-Khaṣībī taught his students to blend into their surroundings and hide the truth. Knowledge of the Imams' divinity became a hidden commodity and ritual and sectarian lines formed around it to protect it. In this sense one can say that the sectarian history of the Nuṣayrīs began with the abolition of *nidā'*. From this point on revelation could only be done privately through individual initiation. Significantly, in the literature on initiation that developed in the generations after al-Khaṣībī the initiating shaykh is explicitly likened to the *bāb*.¹¹⁷ But even in those ceremonies, the tension of concealment and revelation persist. This is one way in which we can understand the multi-staged processes, the strange rituals, and obscure prayers of Nuṣayrī initiation. Like the masses hearing *nidā'*, revelation of the secret is a test for the novice. If he is worthy he will accept and all will eventually be explained. But if he proves unworthy the initiation process can be aborted without too much damage to the secret.¹¹⁸

Excursus: Identifying a Source for al-Khaṣībī's Ibn Saba' Narrative

Al-Khaṣībī sets his Ibn Saba' narrative in the context of the miracles [*mu'jizāt* or *āyāt arḍiyya*, earthly signs] of 'Alī b. Abī Ṭālib. This reveals his reliance on an earlier tradition that circulated among the Imāmīs of Kufa and which then developed into parallel Twelver and Nuṣayrī accounts. A typical Twelver version can be found in the *Fadā'il* of Shādhān b. Jibra'īl (d. ~ 659/1261) in which the story of Ibn Saba's execution is connected to 'Alī's revival of the decayed skull of the Sasanian King Kisrā Anūshīrwān.¹¹⁹ As mentioned above, this is also how al-Khaṣībī began his Ibn Saba' account, but without the narrative details. Shādhān b. Jibra'īl's story, appropriately set in al-Madā'in, the ancient Ctesiphon, which had been the capital of the Sassanid Empire and in early Islamic times became a veritable hotbed of *ghulāt* activity, is attributed to the 2nd/8th century 'Ammār al-Ṣabāṭī (of Ṣabāṭ al-Madā'in), whose identity will be discussed below.¹²⁰ In this account, the revived skull of Kisrā provides supernatural affirmation of 'Alī's status by identifying him "in clear Arabic" [*bi-lisān faṣīḥ*] as "the commander of the faithful, the master of the legatees, and the leader of the pious."¹²¹

117. al-Khaṣībī, *al-Risāla al-Rāstbāshiyya*: 55; Idem, *Al-Hidaya al-Kubrā: al-Abwāb*: 385.

118. On Nuṣayrī initiation See Bella Tendler, "Concealment and Revelation: A Study of Secrecy and Initiation among the Nuṣayrī-'Alawīs of Syria," Princeton University Dissertation, 2012.

119. Shādhān b. Jibra'īl al-Qummī, *al-Fadā'il*, ed. Muḥammad al-Mūsawī and 'Abd Allāh al-Ṣāliḥī, Qom, 2001, 180-82; al-Majlisī, *Biḥār al-anwār*: XLI: 213-6.

120. On the *ghulāt* presence in al-Madā'in see Massignon, "Salmān Pāk", 457-58; Halm, "Buch der Schatten," 25.

121. This is a Shiite version of the more popular Muslim tale of Jesus' revival of a decayed skull. See Evelyn Padwick, "The Nebi 'Isa and the Skull," *Muslim World* 20 (1930), 56-62; Roberto

In understanding this miracle the people of Madā'in took three positions: The best of them (i.e. the proto-Imāmīs) accepted the skull's assessment that 'Alī was merely a devout servant of God and legatee of the prophet Muḥammad. Others thought that his ability to revive the dead meant that he was a prophet. A third category, identified in the tradition as Ibn Saba' and his followers, understood 'Alī's miracle to be evidence of his divinity.¹²² When 'Alī heard about this he tried to dissuade them of their error. Those who did not repent, he executed by fire. A final notice in the story adds that a group of men emerged in the city who claimed, "If he had not had divinity within himself, he would not have burned us by fire," which is a reference to the *ḥadīth*, "no one punishes by fire except the Lord of fire," described above.

'Ammār al-Sābā'ī, the narrator of this *ḥadīth*, is a curious figure in early Imāmī history. He is known to have been a disciple of the Imams Ja'far al-Šādiq and Mūsā al-Kāẓim and his traditions can be found in many canonical Shiite *ḥadīth* collections.¹²³ However, he is also identified by the 4th/10th century heresiographer Abū Tammām as a member of the Mufaḍḍaliyya, the followers of the famous *ghālī* al-Mufaḍḍal b. 'Umar al-Ju'fī, revered by the Nuṣayrīs as the eighth *bāb*.¹²⁴ It seems that, like al-Mufaḍḍal and later al-Khaṣībī, 'Ammār

Tottoli, "The Story of Jesus and the Skull in Arabic Literature: The Emergence and Growth of a Religious Tradition," *JSAT* 28 (2003), 225-59. As Anthony points out, the transfer of the motif to 'Alī is an example of how Shiites sought to liken 'Alī to the prophet 'Isā. See Anthony, *The Caliph and the Heretic*: 182-4.

122. In some versions of the story, the men who believe in 'Alī's divinity are not Ibn Saba' and his followers, but merely others who believed as he did and were therefore granted the same punishment that he suffered. They are described as *mithl 'Abd Allāh b. Saba'*. See al-Qummī, *al-Faḍā'il*: 182. This seems needlessly convoluted and may simply be an attempt to reconcile the fact that this story is set in al-Madā'in while most of the others are set in Kufa. Note that al-Khaṣībī claims that the identical event took place in both cities and in several others as well, as Ibn Saba' was executed and resurrected several times.

123. His full name was Abū 'l-Faḍl 'Ammār b. Mūsā al-Sābā'ī. For information about him see al-Kashshī, *Rijāl*, 253-4; Abū al-'Abbās Aḥmad b. 'Alī al-Najāshī, *Rijāl al-Najāshī*, ed. Muḥammad Jawād al-Nā'inī, Beirut, 1988, II: 137-8; Tūsī *K. al-Istibṣār*, I: 372. There is also an entry in Modarressi, *Tradition and Survival*: 199-200.

124. See Wilferd Madelung and Paul E. Walker, *An Ismaili Heresiography: the "Bāb al-shayṭān" from Abū Tammām's Kitāb al-shajara*, Leiden, 1998, 113; al-Shahrastānī, *al-Milal*, in Gimaret, Jolivet, and Monnot, *Livre des religions et des sectes*, 2 vols. (Paris: Peeters – Unesco, 1986), 493; al-Nawbakhtī, *Firaq al-Shī'a*, 100; Abū l-Ḥasan 'Alī ibn Ismā'īl al-Ash'arī, *Maqālāt*, 28. Abū Tammām is the only heresiographer to explicitly list him as a member of the Mufaḍḍaliyya. However, his name does appear in other heresiographies. From these it seems that his primary offence was being a Fathīte, someone who affirms the Imāmate of 'Abd Allāh al-Aftaḥ. There is some indication in the Imāmī sources that he engaged in *ghulāt* speculations. A story is recorded in al-Kashshī in which 'Ammār al-Sābā'ī asks Ja'far al-Šādiq to reveal God's greatest name. When Ja'far finally agrees he puts his hand on the ground and the house begins to spin around them to the point that 'Ammār fears that he will die (al-Kashshī, *Rijāl*: 253-54. I would like to thank Mushegh Asatryan for bringing this story to my attention.) We know from the reports about Bayān b. Sam'ān and al-Mughīra b. Sā'id that speculation about God's greatest name was

al-Sābāfī managed to walk the tightrope between acceptable Imāmī and more speculative *ghulāt* circles.¹²⁵ In the above tradition he seems to disagree with the Saba'iyya's interpretation of 'Alī's miracle and to endorse their execution. However, there is an earlier version of this story that was recorded in the, now lost, *K. al-Anwār* of the Imāmī scholar Abū 'Alī Muḥammad b. Humām al-Iskāfī (d. 336/948) in which 'Ammār al-Ṣābāfī portrays the Saba'iyya in a more favorable light.¹²⁶ According to this version of the story, which is actually contemporaneous to that of al-Khaṣībī, three days after 'Alī burned the Saba'iyya and scattered their ashes to the wind, the people of al-Madā'in came to him exclaiming:

'By God, by God, in the Religion of Muḥammad! [*wallāh wallāh fī dīn Muḥammad*] Those men that you burned in the fire have returned to their homes in a better condition than they were previously!' He said, 'Did I not burn them in the fire, turn them to ash, and scatter them in the wind?' They said, 'yes.' He said, 'I burned them and God brought them back to life.'

This post-script undermines the Imāmī moral of the execution narrative and reveals 'Ammār's sympathy for their cause. It shows that although 'Alī washed his hands of the Saba'iyya and fulfilled his duty to execute them, God brought them back to life, as if in affirmation of their claims.

It is important to recognize that 'Ammār's account preserved by al-Iskāfī is a positive historical statement of what happened to Ibn Saba' and his followers after the execution. In that sense it is very different from al-Maqdisī's report of the resurrection, which is presented as an errant *ghulāt* contention.

regular fare for the early Shiite *ghulāt*. 'Ammār's interest in it might be an indication of his *ghulāt* leanings. He is also the principal narrator of another tradition recorded in Kulaynī in which 'Alī turns back the sun (al-Kulaynī, *al-Kāfī*, I: 319.) This same story is told by al-Khaṣībī as proof of 'Alī's divinity, and is further evidence that 'Ammār was involved in proto-Nuṣayrī circles. (See al-Khaṣībī, *R. al-Rāstbāshīyya*: 31.) It is also known that 'Ammār's son Ishāq transmitted *ḥadīth* from the *ghālī* Abū al-Khaṭṭāb. While Najāshī considers 'Ammār to be a trustworthy transmitter (al-Najāshī, *Rijāl*: II:138.), Tūsī writes in his *K. al-Istibṣār* I: 372 that he is a "weak transmitter, of corrupt doctrine," which is basically code for his having held *ghulāt* leanings.

125. For an analysis of a-Mufaḍḍal's double-life see Halm, "Buch der Schatten." For al-Khaṣībī's see Yaron Friedman, "al-Khaṣībī: A Historical Biography," summarized in Idem, *The Nuṣayrī-ʿAlawīs*: 17-34.

126. Although I have not been able to locate this work, the *ḥadīth* and its origin can be found in Ḥusayn b. 'Abd al-Wahhāb, 'Uyūn al-mu'jizāt, ed. Muḥammad Kāzīm al-Shaykh Ṣādiq al-Kutubī, Najaf, 1950, 10-12; al-Majlisī, *Biḥār al-anwār*: XLI: 216; Ḥāshim ibn Sulaymān al-Bahrānī, *Madīnat al-ma'jiz* (Mu'assasat Dār al-Hujjah lil-Thaqāfah, 2005), I: 90-92. Al-Iskāfī may very well be the link between the Nuṣayrī and Imāmī versions of this story. Kashshī writes that he transmitted *ḥadīth* from Ishāq al-Aḥmar, the contemporary and rival of Ibn Nuṣayr. See Kashshī, *Rijāl*, 258; Hassan Ansari, "Ibn Himmām Iskāfī" in *Dā'irat-ol-Ma'āref-e Bozorg-e Eslāmi*, (Arabic) 4:247.

In this version, ‘Ammār falls short of openly endorsing Ibn Saba’s claim (and even calls those who profess ‘Alī’s divinity “confused” [*mutaḥayyirūn*]), but he never doubts that these men were resurrected.

In terms of dating this tradition, it is unlikely that the story of Ibn Saba’s resurrection would have been so fully developed by ‘Ammār’s time. The execution motif probably did not emerge before the 3rd/9th century and it would require some time for the story to gain enough currency to require a counter-polemic. It is possible that a later narrator attributed this story to ‘Ammār because of his known association with the Mufaḍḍaliyya and with the town of Ṣābāṭ al-Madā’in in which the story is set. Nevertheless, its existence suggests that this particular version of the story circulated among the proto-Nuṣayrī Imāmīs, which is likely how both al-Khaṣībī and al-Iskāfī learned the tale in the early 4th/10th century.

WHAT MAKES A RELIGION PERFECT: AL-ṢADŪQ'S (D. 381/991) *KAMĀL AL-DĪN* REVISITED*

Roy VILOZNY

*The Polonsky Academy for Advanced Study
The Van Leer Jerusalem Institute*

Preliminary Remarks

The Occultation (*ghayba*) of the Twelfth Imam and the expectation for his return (*rajʿa*) as the rightly guided savior (*mahdī*) at the end of time are undoubtedly among the most prominent characteristics of the Twelvers' faith. It is generally agreed that of the rich variety of writings devoted to this fundamental aspect of the doctrine, Ibn Bābawayh al-Shaykh al-Ṣadūq's (d. 381/991) *Kamāl al-dīn wa-tamām al-niʿma* ("the perfection of religion and completion of divine favor", henceforth *Kamāl*)² stands out as *the* authoritative work that led to its adoption as an integral part of the belief.³ Contradictory as this may seem, al-Ṣadūq's main thesis in *Kamāl* – as one can infer from his choice of title – is that the perfection of religion is contingent on the Imam's absence. Presenting a lack as conditional for completion is the ambitious task al-Ṣadūq undertook in this monumental work and, as testified by history, he did it with considerable success.

-
- *. I am grateful to Etan Kohlberg for his attentive reading of this article and for his valuable comments that helped to bring it to fruition.
2. Abū Jaʿfar Muḥammad b. ʿAlī b. al-Ḥusayn Ibn Bābawayh al-Qummī, known as al-Shaykh al-Ṣadūq, *Kamāl al-dīn wa-tamām al-niʿma*, ed. Ḥusayn al-Aʿlamī, Beirut, 2004 (two volumes bound as one, continuous pagination); about Ibn Bābawayh, see the entries by A. A. A. Fyzee in *EI2* and M. McDermott in *EIR*.
 3. See for example M. A. Amir-Moezzi, "A Contribution on the Typology of Encounters with the Hidden Imam" in his *The Spirituality of Shiʿi Islam*, London, 2011, p. 445, who writes that in view of this work, al-Ṣadūq may be regarded as "the main architect of the rendering canonical of material pertaining to the hidden Imam, his Occultation and eschatological return".

Adherence to a religion entails the adoption of various proclaimed truths that present the basis for further doctrinal, theological and legal developments. To the Muslim, the belief that the Quran is a genuine account of God's revelation to the Prophet Muḥammad is an example of an undisputable truth whose adoption is an unconditional basis for any people considering themselves believers. Disagreements between different schools of thought regarding the Quran's nature, its various readings and interpretations or possible falsifications are secondary to the basic Islamic notion that it contains the word of God as revealed to Muḥammad during his two-decade mission. As such, the Quran is an inexhaustible source for truths of a divine nature referring to an extremely rich variety of phenomena.

The title of al-Ṣadūq's work, a paraphrase on a part of the Quranic verse [5: 3]: "today have I perfected (*akmalu*) for you your religion and completed (*atmamtu*) My favor upon you",⁴ could be seen as establishing the ground for the entire theological treatise that follows. Since God clearly states in this verse that He has perfected the religion and completed the bestowal of His favor, the Imam's actual absence in al-Ṣadūq's time – the title alludes – could not be regarded by him or any other believer as something else than an integral part of a complete divine plan.⁵ This, however, does not facilitate the task of accommodating the two truths – God's Quranic statement and the Imam's absence – in a coherent doctrine and theology whose main axis prior to the Occultation was an accessible living spiritual guide.

To complete the third side of the ideological triangle in which al-Ṣadūq operates one may add another, third element. For the Shī'ī believer, the sayings of the Prophet and the Imams (*ḥadīth*) form an additional source of divinely inspired truths. Referring to his own methodology and personal view, al-Ṣadūq declares in *Kamāl* that his conviction with regard to the Twelfth Imam's Occultation was derived from exactly the same sources that formed the foundations of Islam, its laws and jurisdiction: the true sayings

4. Some editions of *Kamāl* are titled *Ikmal al-dīn wa-itmām al-ni'ma*, thus, using the verbal nouns from which the verbs in the verse derive and making the allusion to Q 5: 3 more obvious; see M. A. Amir-Moezzi, *The Divine Guide in Early Shī'ism: The Sources of Esotericism in Islam* (trans. D. Streight), Albany, 1994, p. 154, note 100; The immediate Quranic context of the verse refers to illicit sorts of meat whose consumption is forbidden but may be forgiven in times of famine. However, the Shī'ī interpretation of this part of the verse sees it as a direct reference to the line of Imams following the Prophet's death and the relationship with them (*walāya*). See *Kamāl*, p. 262-264; see also M. M. Bar-Asher, *Scripture and Exegesis in Early Imāmī Shiism*, Leiden, 1999, p. 196-197. With some exceptions, the English versions of Quranic verses in this article are based on M. A. S. Abdel Haleem's translation, *The Qur'an*, New York (Oxford University Press), 2004.

5. See *Kamāl*, p. 612-613, where the eighth Imam is said to have declared that anyone who rejects the notion that God has perfected His religion prior to the Prophet's death is an infidel. A fundamental aspect of this perfection, says the Imam, was the institution of the Imamate and the divine designation of 'Alī as the first Imam.

that were transmitted from the Prophet and the Imams.⁶ The Imams, al-Ṣadūq argues, had informed the Shī'a regarding the occurrence of the Occultation already two hundred years prior to its onset. This information, he elaborates, was recorded by the Imams' disciples and companions in a variety of writings that ultimately made their way into the *Uṣūl* that were compiled prior to the Occultation.⁷ Al-Ṣadūq explains that he based his *Kamāl* on the information found in these works, which he considered a genuine reflection of the Imams' teachings regarding the Occultation. He trusts the authenticity of these materials after logically excluding the possibility that their authors had knowledge of the unknown or, alternatively, that they were lying and their lies accidentally came true through the Twelfth Imam's occultation.⁸ Of this richness of divinely inspired truths, "The earth will not be left without a proof [of God] (*ḥujja*, i.e. Imam) until the Day of Resurrection" is perhaps the most famous. The straightforward message is that as long as the earth exists, there must be an Imam upon it. Al-Ṣadūq understands this tradition as referring both to the time of the historical Imams and to the period of the Twelfth Imam's absence.⁹

While the centrality of al-Ṣadūq's text for the development of the Imāmī doctrine of Occultation is undisputed, as is made evident in the large number of references to the text both in later Shī'ī literature and in scholarly studies on the subject, it is rarely associated with the esoteric dimension of the faith. The present return to al-Ṣadūq's text sets out to show that the author's motivation in compiling it (section a. below) and his perception of the concept of *ghayba* (section c. below) both bear clear esoteric characteristics. In fact, al-Ṣadūq's *Kamāl* – like his writings in general – is regarded as a major contribution to the post-Occultation systematic endeavor to rid the Imāmī corpus of its previous

6. See *Kamāl*, p. 579. Al-Ṣadūq's statement appears in an apologetic context, where he explains why, in addition to prophetic and Imamite sayings, his work includes stories about Buddha and about figures whose life span was extremely long (*mu'ammārūn*; see the relevant chapter in *Kamāl*, *Bāb mā jā'a fī al-ta'mīn*, p. 473-475). For himself, he argues, such stories are not necessary, but he believes they may not harm those who believe in the *ghayba* and urge those who doubt it to rethink their position. For the Buddhist stories in *Kamāl* see S. M. Stern and S. Walzer, *Three unknown Buddhist stories in an Arabic version*, Oxford, 1971.

7. See E. Kohlberg, "Al-uṣūl al-arba'ūmi'a", *JSAI*, 10, 1987, p. 128-166, repr. in his *Belief and Law in Imāmī Shī'ism*, Aldershot 1991, art. VII.

8. See *Kamāl*, p. 31.

9. *Ibid.*, p. 596, where in response to people who argue that, like prophethood between two prophets, the imamate could equally enter an interval of pause (*fatra*), al-Ṣadūq says that this contradicts the truth as expressed in numerous Shī'ī sources from different eras that quote the tradition "*al-arḍu lā takhlū min ḥujjatin ilā yawmi-l-qi'yāmati*". On the centrality of this notion see Muḥammad b. Ya'qūb al-Kulaynī, *Uṣūl al-kāfi*, ed. 'Alī Akbar al-Ghaffārī, Tehran, 1984, vol. 1, *bāb anna al-arḍu lā takhlū min ḥujjatin*, p. 178-179.

exaggerative elements and characteristics (*ghuluww*).¹⁰ Nevertheless, this endeavor often involved introducing esoteric and mythic elements, which in turn were characteristics of *ghuluww*. In addressing the esoteric dimension of the text, it would thus be useful to draw attention to the fact that al-Šadūq's theory of Occultation, like those of various exaggerative sects, was based on pre-Islamic mythic foundations. Al-Šadūq's attempt to incorporate the three truths – the perfection of religion, the earth's unequivocal dependence on the Imam and the absence of the Twelfth Imam – was an important factor in the absorption of these mythic ideas in the Twelvers' creed (section b. below).

a. Al-Šadūq's motivation

Al-Šadūq's introduction to his *Kamāl* gives the impression that the confusion and perplexity (*ḥayra*) often associated with the Shī'ī community following the onset of the greater Occultation (*ghayba*) of the Twelfth Imam in 328/940,¹¹ were typical mainly of the eastern peripheral provinces. As the author describes it, his motivation to devote an entire book to the Occultation derived from his encounters with numerous perplexed Shī'īs during his journey eastwards, to Imam al-Riḍā's shrine in Mashhad, and his sojourn that followed it in Nishapur.¹² Apparently, prior to this journey, while dwelling in Shī'ī centers such as his last city of residence, Rayy, or in Baghdad, where he spent considerable periods of his life teaching, al-Šadūq's urge to address the problem had been less significant. According to him, in Nishapur he discovered that the majority of believers who frequented him were baffled by the Occultation and started to have doubts regarding al-Qā'im.¹³ To direct them back to the truth and prevent them from going astray by resorting to analogies

10. See A. A. Amir-Moezzi, *The Divine Guide*, p. 20-21, where the author points out that, compared to his predecessors, al-Šadūq presents Imamological themes in a more moderate manner; see also M. McDermott, "Ebn Bābawayh", *EIR*.

11. *Kamāl* is also known by the longer title *Kamāl al-dīn wa-tamām al-ni'ma fī ithbāt al-ghayba wa-kashf al-ḥayra*, adding to the shorter version "The perfection of religion and completion of divine favor" the words "by confirming the Occultation and eliminating the confusion"; see the last paragraph of *Kamāl*, p. 612; See H. Modarressi, *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shī'ite Islam: Abū Ja'far ibn Qibā al-Rāzī and His Contribution to Imāmite Shī'ite Thought*, Princeton, 1993, chapter III, especially p. 97-98 that describe the uncertainty and doubt among the Shī'a at the time of *Kamāl*'s writing and contain a reference to the situation in Khurāsān which al-Šadūq describes in his introduction; see also, S. A. Arjomand, "The Crisis of the Imamate and the Institution of Occultation in Twelver Shī'ism: a Sociohistorical Perspective" in *IJMES*, 28, 1996, p. 491-515.

12. See *Kamāl*, p. 14.

13. *Ibid*; to exclude the peripheral aspect, similar statements are found in the introductions of Muḥammad b. Ibrāhīm b. Ja'far al-Nu'mānī's (d. ca. 360/971) *Kitāb al-ghayba*, ed. Ḥusayn al-A'lamī, Beirut, 1983, p. 11 and of Abū Ja'far al-Ṭūsī's (d. 460/1067) *Kitāb al-ghayba*, ed. 'Alī Akbar al-Ghaffārī, Beirut, 2002, p. 11. Al-Ṭūsī's description of the situation created by the Imam's Occultation as chaotic and confusing (*wuqū' al-harj wa-l-marj*) is noteworthy.

(*maqāyīs*) and adopting subjective opinions (*ārāʾ*), al-Ṣadūq cites traditions by the Prophet and the Imams that bolster the notion of Occultation.¹⁴ Alongside this general climate that al-Ṣadūq experienced in Nishapur, two concrete events that took place during his stay there were to become the determining catalyst in his decision to compile a book on the subject.

The first was his long awaited meeting with Najm al-Dīn Abū Saʿīd b. Muḥammad b. Aḥmad b. al-Ṣalt al-Qummī, one of the prominent scholars of Qum, who was on his way back from Bukhārā.¹⁵ In one of their discussions, Najm al-Dīn remarked that a great philosopher and logician from Bukhārā had made him doubt and feel confused regarding al-Qāʾim. Here again, we have an instance of a renowned scholar from Qum, the important center of Shīʿī learning, experiencing a state of perplexity vis-à-vis the Imam's Occultation following a journey to a remote province, in his case, Bukhārā. From the brief description of the Bukhārā debate one can gather that the anonymous philosopher's arguments revolved around two main difficulties: the long duration of the Imam's Occultation and the lack of any sort of news from him. Indeed, attempts to address these two difficulties constitute an important part of al-Ṣadūq's *Kamāl*. On this occasion, in addition to the methods he employed in earlier cases of perplexity by citing traditions of the Prophet and the Imams, he also conveyed to Najm al-Dīn accounts proving the Imam's existence.¹⁶ Not only did this method achieve the desired effect and Najm al-Dīn's doubts were laid to rest, but he also urged al-Ṣadūq to compile a book in the spirit of their discussion – a request that the latter promised to fulfill as soon as he returned to his home in Rayy.¹⁷

The second event represents an interesting shift from what we have seen so far, namely, meeting doubtful or confused Shīʿīs and leading them back to the right path by citing prophetic and Imamite traditions and providing proofs for the Imam's existence. Here, recounting a dream he had during his journey, al-Ṣadūq allows us a glimpse into his inner world.

14. See *Kamāl*, p. 14; on al-Ṣadūq's general objection to reasoning, see W. Madelung, "Imamism and Mu'tazilite Theology" in T. Fahd (ed.), *Le Shī'ism Imāmīte: actes du Colloque de Strasbourg (6-9 mai 1968)*, Paris, 1970, p. 17-23.

15. Biographical sources, e.g. al-Sayyid al-Khūʿī's *Muʿjam rijāl al-ḥadīth*, Najaf, 1992, vol. 16, p. 245-246, no. 10522 and al-Shaykh ʿAlī al-Namāzī al-Shāhrūdī's *Mustadrakāt ʿilm rijāl al-ḥadīth*, Tehran, 1994, vol. 6, p. 430-431, no. 12541, count Najm al-Dīn among al-Ṣadūq's teachers. Apart from a few additional references to sources that cite him, they base themselves on the information provided by al-Ṣadūq in the introduction to *Kamāl*.

16. *Kamāl* contains various parts that may fit al-Ṣadūq's category of "accounts that prove the Imam's existence" (*fuṣūl fī ithbāt kawnihi*) that is, that are not prophetic or Imamite traditions: Quranic verses and their interpretation, logical arguments, Biblical stories about previous occultations and figures who had an exceptionally long life span (*muʿammarūn*), reports about encounters with the Imam and more. Some of these aspects are discussed below.

17. See *Kamāl*, p. 14-15.

One night, while I was thinking about the family, children, brothers and grace that I had left behind [in Rayy], I fell asleep and dreamed that I was in Mecca, circumambulating God's sacred house. When I was in the seventh round, touching and kissing the black stone while reciting "I have given my loyalty and renewed my covenant, may You bear witness that I have fulfilled your will (or: my duties)", I suddenly saw our Mawlā, al-Qā'im, Šāhib al-zamān [titles of the hidden Imam] – God's prayers upon him – standing at the gate of the Ka'ba.¹⁸ I came closer to him with my heart beating and my thoughts dispersed. By scrutinizing my face (*bitafarrusihi fī wajhi*), he knew what was within me. I greeted him and he returned my greeting and said, "Why won't you compile a book about the *ghayba* to calm the thing that worries you?" I told him "Oh, son of God's Apostle, I have compiled various things about the *ghayba*". He said, "Not in this manner, I am ordering you to compile a book now about the *ghayba* and to mention in it the *ghaybas* of the prophets". Then he left and I woke up in fear and began praying, crying and grieving until dawn and when I got up, I started to write this book.¹⁹

It is commonly agreed that dreams in medieval Islam were seen as representing a means by which the divine communicated with mankind, and hence were usually interpreted as bearing an objective, external message rather than a psychological one.²⁰ If we are to apply Amir-Moezzi's attempt at a typology of encounters with the hidden Imam to al-Šadūq's account, it would probably best fit "the initiatory dimension". As Amir-Moezzi puts it, in encounters that fall under this category, the Imam may teach the believer a prayer or offer him a solution to a theological, legal or spiritual problem.²¹ In the present account the Imam solves the theological difficulty presented by the prolonged Occultation on two different levels: first, by appearing to al-Šadūq he resolves the ontological question, since the dreamer evidently interprets this experience as a proof of the Imam's existence. Second, by commanding al-Šadūq to write a book that will differ from his previous contributions to the subject by the inclusion of references to Occultations of the prophets, he resolves the epistemological difficulty, namely, that one should grasp the twelfth Imam's Occultation as another manifestation of a recurring divine practice whose essence might be better understood through the examination of prophets'

18. See H. Corbin, "The Visionary Dream in Islamic Spirituality" in G. E. Von Grunebaum and R. Caillois (ed.), *The Dream and Human Societies*, Berkeley, 1966, p. 385-387, where Corbin alludes to the resemblance between the centrality of the Prophet in believers' visionary dreams and that of the hidden Imam – the former representing the seal of the prophets and the latter the last Imam.

19. See *Kamāl*, p. 15-16.

20. See G. E. Von Grunebaum, "Dream in Classical Islam" in G. E. Von Grunebaum and R. Caillois (ed.), *The Dream and Human Societies*, Berkeley, 1966, p. 6.

21. See M. A. Amir-Moezzi, "A Contribution on the Typology", p. 453-456. Although M. A. Amir-Moezzi refers extensively to *Kamāl* in this article, he does not include the dream recounted by al-Šadūq among the prominent examples of initiatory episodes.

biographies. Perceived as containing objective truths, following their interpretation, dreams were often translated into a variety of religious realizations or acts by the dreamers. In al-Ṣadūq's case, his dream led both to a deep cognitive comprehension with regard to the Occultation and to an action – he immediately began working on *Kamāl*. This analysis neither denies nor goes beyond the medieval religious point of view that sees dreams as a platform for communicating to the dreamer external messages, in the present case from a spiritual initiator.

To us, reading the dream accounts of medieval Muslims, these testimonies are a valuable source for the inner, subjective state of the dreamers. There is no reason to think that al-Ṣadūq tells the story only to endow his work with greater credibility,²² but even in that case, his dream account would be indicative of his personal stand with regard to the question of Occultation in general and his *Kamāl* in particular. Shī'ī literature, from shortly after the lesser Occultation (260/874) until recent times, is replete with accounts of encounters between believers and the hidden Imam.²³ In this sense, al-Ṣadūq's visionary experience could be regarded as a private case of a widespread phenomenon among Shī'ī devotees. The peculiarity of al-Ṣadūq's story is that it resulted in the production of a work that paved the way for the final adoption of one of the most important articles of faith, which until the writing of *Kamāl* had been widely disputed. Al-Ṣadūq's dream is thus significant for our understanding of the author's personal and contemporary motivation to compile *Kamāl*. This understanding would shed further light on the Shī'ī zeitgeist during the second half of the fourth/tenth century and affect the way we read the text.

The resemblance of al-Ṣadūq's experience to the common prototype of a divine revelation, for example Gabriel's first appearance to Muḥammad on mount Ḥirā', is remarkable. If we follow this analogy, the dream must have been a liminal experience for al-Ṣadūq, transporting him from one state of consciousness to another. The ontological and epistemological dimensions of the Imam's dream message represent, it seems to me, the transformation undergone by al-Ṣadūq – from a state of inquiring and quest on both levels to certitude and resolution.

The dream account contains several indications as to the inner state of al-Ṣadūq at the time of its occurrence, or at least to the way he remembered this state when he was setting it down in writing. The first, obvious, observation is that al-Ṣadūq remembers himself as being deeply disturbed when the meeting with the Imam took place. This unease, as al-Ṣadūq describes it,

22. See N. Greene, "The Religious and Cultural Roles of Dreams and Visions in Islam", *JRAS*, 3, 13, 3, 2003, p. 291 where among the various purposes of prophetic dreams, Greene includes the Prophet's expression of approval of a writer's work.

23. See M. A. Amir-Moezzi, "A Contribution on the Typology", p. 434.

was interpreted by the Imam, thanks to his physiognomic talents (*tafarrus*), as related to a deep anxiety that could only be resolved by compiling a book on the Occultation.²⁴ The fact that prior to this dream al-Šadūq had already written various things on the subject was insufficient to calm him.

Al-Šadūq's extremely emotional reaction on waking up was clearly stimulated by the encounter itself rather than its content. This reaction may be seen as an indication of the extent to which al-Šadūq desired an ontological elucidation of the problem of Occultation. In this context, it is useful to refer to the inversion that has occurred in the perception of dreams in modern times: what for al-Šadūq constitutes an ontological proof for the existence of the Twelfth Imam is for a modern reader an evident expression of a subjective, unrecognized or inarticulated desire. The Imam's specification that what was missing in his previous contributions to the topic were references to antecedent prophetic Occultations²⁵ may also be seen as reflecting al-Šadūq's ambition to go beyond these contributions, which he himself considered insufficient. This, at any rate, forms only the secondary dimension of this dramatic account.

It is very likely that al-Šadūq's motivation to compile the book derived not only from contact with the considerable degree of confusion vis-à-vis the Imam's Occultation manifested in the Shī'ī community, often fed by intellectual debates with rival sects, but also from a deep personal urge to clarify his own position on the subject. The initiation by the hidden Imam in al-Šadūq's visionary experience was a crucial step in this direction. *Kamāl*, I would argue, should be read not only as a guide composed by the self-confident scholar for the perplexed layman or confused fellow scholar, but also as a first-hand testimony of this learned man's inner struggle with the profound challenge posed by the Imam's disappearance. The analysis of al-Šadūq's dream account suggests that the impact of this challenge was so great that it bewildered even a trained and erudite individual like himself.

b. The exaggerative mythic background

Making use of existing patterns of thought and adapting them, when thought necessary, to support creedal or doctrinal concepts is a well-known procedure among religious reformers. The notion that the leader of a religious community may disappear at times of danger or persecution to return as a savior at some future point is not an Islamic innovation. Several scholars have referred to the remarkable resemblance between the Shī'ī theory of Occultation and apocalyptic return and messianic myths of Jewish and

24. See *Kamāl*, p. 15.

25. *Ibid.*

Zoroastrian origins.²⁶ These ideas were part of the religious and intellectual climate in which al-Ṣadūq lived and worked and his acquaintance with the views held by contemporary sects who adhered to similar notions inevitably shaped his own perception of the Occultation.

Oracles predicting the return of the savior-king Vahram from the East and of the mythic hero Peshyotan from his place of hiding in the legendary Kangdiz fortress were widespread following the Muslim conquest of Iran.²⁷ Of the various groups of Islamic converts of Persian background, the Kaysāniyya is credited with the introduction into Islamic thought of the concepts of Occultation (*ghayba*) and apocalyptic return (*raj'a*). This group, which arose following al-Mukhtār's rebellion against the Umayyads (66-67/685-687), revered 'Alī's third son, Muḥammad b. al-Ḥanafīyya (d. 81/700), as their Imam and awaited *mahdī*.²⁸ Following the Kaysāniyya, various religious groups adopted these concepts with reference to different leaders. These groups are known by the generic adjective *wāqifa*,²⁹ that is, those who arrested the lineage of leadership (normally the Imamate) at a certain person whose death they denied and whom they considered as the last, hidden Imam and awaited *mahdī*.

Al-Ṣadūq was aware of the existence of these groups that ascribed the concepts of *ghayba* and *raj'a* to various historical figures. He held that, relying on authenticated teachings of the Prophet, people correctly understood that at some point the proof of God would enter a state of Occultation, but "many of

-
26. See H. G. Kippenberg, "Die Geschichte der mittelpersischen apokalyptischen Traditionen", *Studia Iranica*, 7, 1978, p. 49-80; S. A. Arjomand, "The Crisis of the Imamate", p. 491-515; M. A. Amir-Moezzi, "Raj'a", *EIR*; S. W. Anthony "Kaysāniyya", *EIR* and idem, "Who Was the Shepherd of Damascus? The Enigma of Jewish and Messianist Responses to the Islamic Conquests in Marwānid Syria and Mesopotamia", in P. M. Cobb, (ed.), *The Lineaments of Islam: Studies in Honor of Fred McGraw Donner*, Leiden, 2012, p. 21-59; J. C. Reeves, *Trajectories in Near Eastern Apocalyptic: A Postrabbinic Jewish Apocalypse Reader*, Atlanta, 2005, p. 5; A. Berger, "Captive at the Gate of Rome: The Story of a Messianic Motif, *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 44, 1997, p. 1-17; see also E. Krinis, "Galut and Ghayba: the exile of Israel and the occultation of the Shī'ī Imam-Messiah. A comparative study of Judah Halevi and early Imāmī-Shī'ī writers", *JSAL*, 40, 2013, p. 245-299. *Kamāl* is one of the two main Imāmī-Shī'ī sources examined by Krinis.
27. See H. G. Kippenberg, "Die Geschichte", p. 76-79; S. A. Arjomand, "The Crisis of the Imamate", p. 499-500. Also mentioned in P. Crone, *The Nativist Prophets of Early Islamic Iran: Rural Revolt and Local Zoroastrianism*, New York, 2012, p. 37-40 and see the relevant references in footnote 58. D. Agostini and S. Stark have recently shown that Vahram in Pahlavi sources may refer not only to a mythic savior, but also to a concrete historical figure, namely the son of Yazdegard III who fled Iran following the Arab conquest, or, alternatively, to a person of his offspring, see their joint article "Zāwulistān, Kāwulistān and the Country Bosī – On the Question of a Sasanian Court-in-Exile in the Southern Hindukush", *Studia Iranica* 45 (2016, forthcoming).
28. See S. W. Anthony, "Kaysāniyya", *EIR*; S. A. Arjomand, "The Crisis of the Imamate", p. 492-493.
29. The name *wāqifa* may also refer in heresiographies to those who applied these concepts to the seventh Imam, Mūsā al-Kāzīm, exclusively, see H. Halm, "Wākifa", *EI2*.

them misplaced it [on the wrong person]” (*waḍa‘a kathīrun minhum al-ghaybata ghayra mawḍi‘ihā*).³⁰ Al-Ṣadūq observes that the first to ascribe the Occultation and return to the wrong person was ‘Umar b. al-Khaṭṭāb, who did this with reference to the Prophet. As basis for this observation, al-Ṣadūq cites a tradition by various “elders of Medina”, according to which Abū Bakr –the usurper in Shī‘ī eyes – proved ‘Umar wrong by citing a Quranic verse [39: 30] of which the latter was unaware: “You [Prophet] will certainly die and so will they”.³¹ Furthermore, ‘Umar is said to have declared, “Muḥammad did not die, he disappeared as Moses did from his people and will reappear following his disappearance”, which is notably one of al-Ṣadūq’s fundamental arguments in *Kamāl*.³² The people’s reaction to ‘Umar’s declaration was that he had lost his mind. It would seem that this reaction was not due to his fantastic ideas of disappearance and return, but rather to his attributing these ideas to the Prophet while ignoring the explicit Quranic affirmation of Muḥammad’s death. The representation of ‘Umar as the first to adhere openly to the concepts that for al-Ṣadūq make a religion perfect, that is Occultation and return, should not, however, be understood as a compliment to ‘Umar. The discussion should rather be seen as reflecting al-Ṣadūq’s strong conviction that these concepts were attested by the Prophet’s pronouncements, which the misguided ‘Umar completely misinterpreted.

Al-Ṣadūq’s awareness of “false” adherents of the Occultation is further displayed in a part of *Kamāl* devoted to the refutation of a variety of groups adhering to the concepts of *ghayba* and *raj‘a*. Among these sects one finds the Kaysāniyya, as well as the Nāwūsiyya, who applied these concepts to the sixth Imam, Ja‘far al-Ṣādiq, and other *wāqifi* groups who ascribed them to the seventh Imam, Mūsā al-Kāzim (d. 183/799) and the eleventh Imam, al-Ḥasan al-‘Askarī (d. 260/873/4).³³ Al-Ṣadūq’s pattern in this part of the work follows the model set by Abū Bakr in rejecting ‘Umar’s proposal. Following his presentation of each group’s erroneous attribution of the Occultation to a

30. See *Kamāl*, p. 41.

31. *Ibid.*, p. 41-42.

32. *Ibid.*; Moses’ disappearance (*ghayba*), which is for al-Ṣadūq one of the prominent precedents that prove the veracity of the Twelfth Imam Occultation, is given two interpretations in *Kamāl*. The first, p. 146-153, refers to his birth and the years he spent unknown in the house of Pharaoh prior to his mission. The second, p. 28-29, which is more likely the one that ‘Umar is supposed to have intended, occurred on Mount Sinai, when God prolonged Moses’s sojourn on the mountain by ten additional days (see Q 7: 142).

33. See *Kamāl*, p. 42-53; cf. Abū Ja‘far al-Ṭūsī’s *Kitāb al-ghayba*, p. 13-14, p. 23-24, p. 26 as well as the parallel chapter *bāb al-kalām fī l-wāqifa*, p. 27-142, and note the lack of a similar chapter in al-Nu‘mānī’s work. The Mu‘tazila and the Zaydiyya posed considerable theological challenges to the Twelvers related to the Occultation. However, since these sects rejected the idea as a whole, they are of less relevance to the present discussion. See *Kamāl*, p. 59-70 and H. Modarressi, *Crisis and Consolidation*, chapters V, “A Debate with the Mu‘tazilites” and VII, “A Debate with the Zaydites”.

certain person, al-Ṣadūq offers unequivocal proofs for the death of the alleged hidden leader. Again, al-Ṣadūq does not reject the two tenets of Occultation and return advocated by these groups as a whole, but only their attribution to this or that person. An implicit explanation for al-Ṣadūq's attitude is offered by Wadad Qadi in her article on the development of the term *ghulāt* in Muslim literature.³⁴ Qadi writes that by the second century of Islam the belief in *ghayba* and *raǧ'a* was no longer regarded by Shī'ī heresiographers as sufficient for inclusion under the category of exaggeration (*ghuluww*). There were two main reasons for this: the increase of Shī'ī sects that endorsed this belief and the emergence of much more exaggerated beliefs in the imams.³⁵

Let us look more closely at al-Ṣadūq's treatment of al-Kaysāniyya. The section begins with the statement that followers of this sect were mistaken when they applied the Occultation to Muḥammad b. al-Ḥanafiyya.³⁶ To support this argument, al-Ṣadūq tells the story of the erstwhile Kaysānī poet, al-Sayyid b. Muḥammad al-Ḥimyarī (d. between 173/789 and 179/795),³⁷ who converted to proto-Twelve Shī'ism following a meeting with the sixth Imam, Ja'far al-Ṣādiq. At this meeting, the Imam told him clearly that the person going into Occultation would be "the sixth of his descendants and the Twelfth Imam".³⁸ Following the Imam's teaching al-Sayyid al-Ḥimyarī became an important advocate of proto-Twelve Shī'ism. The transformation which he underwent is beautifully reflected in the poetry of al-Ḥimyarī's pre- and post- conversion phases, which al-Ṣadūq cites to further strengthen his cause. These citations move from verses declaring that 'Alī's third son and the fourth Imam "will not taste death until he leads the army with a banner before it", to others that describe the poet's conversion: "When I saw that people went astray in religion, I Ja'farised [*taja'fartu* i.e. accepted the Imamate of Ja'far al-Ṣādiq] in God's name among those who Ja'farised". They culminate in verses refuting the poet's previous belief that Ibn al-Ḥanafiyya was

34. W. al-Qāḍī, "The development of the Term *Ghulāt* in Muslim Literature with Special Reference to the Kaysāniyya" in E. Kohlberg (ed.) *Shī'ism*, Aldershot, 2003, p. 169-193.

35. *Ibid.*, p. 179-180.

36. See *Kamāl*, p. 42.

37. See W. al-Qāḍī, "al-Sayyid al-Ḥimyarī", *EI2*.

38. *Ibid.*, p. 42-45. Al-Ṣadūq bases this story on a tradition by Ḥayyān al-Sarrāj (himself a Kaysānī, see al-Ṣadūq's biographical remark on p. 45); al-Sarrāj is said to have heard it from al-Sayyid al-Ḥimyarī himself, who opens with the confession: "I used to adhere to the exaggerated belief that attributed the *ghayba* to Muḥammad b. 'Alī b. al-Ḥanafiyya, I went astray for a long time, until God was gracious with me, saved me from hell and directed me to the right path through al-Ṣādiq Ja'far b. Muḥammad".

alive at the crags of Raḍwā Mountain west of Medina. Following the story of al-Sayyid al-Ḥimyarī, al-Ṣadūq offers evidence for the death of Muḥammad b. al-Ḥanafīyya.³⁹

Al-Ṣadūq's rejection of only one aspect of the concepts of Occultation and return, that is, the identity of the person on whom they are projected, while adopting their essence, should not be seen as narrowing the scope of his achievement. This partial rejection corresponds to and supports his endeavor throughout *Kamāl* to portray the two concepts as rooted in human consciousness and history since the creation of the first man. Seen in this light, their adoption by earlier sects that falsely ascribed them to the wrong person strengthens al-Ṣadūq's argument regarding the Occultation of the Twelfth Imam. In other words, even rival sects admit that Occultation and return are plausible notions.

To situate the concept of Occultation at the dawn of history al-Ṣadūq turns to the Quranic verse in which God informs the angels about His intention to create man [2: 30] "When your Lord told the angels 'I am putting a successor on earth'".⁴⁰ Al-Ṣadūq's argument is that God put a successor (*khalīfa*) on earth prior to the creation of mankind (*khalīqa*) to prevent it from perishing owing to a lack of guidance. This pre-existential chronological order shaped the consciousness of mankind deterministically: it will forever require a representative of the divine on earth. Al-Ṣadūq argues that according to this logic, had the Quran not stipulated that Muḥammad was the seal of the prophets, there would have had to be an apostle or a prophet at any given moment. That Muḥammad was the last one, however, did not affect the human cognitive and actual dependence on a *khalīfa*, which here refers to apostles, prophets or Imams.⁴¹

The verse that follows and describes the angels' prostration before Adam and Iblīs' refusal to do so [Q 2: 34] is interpreted by al-Ṣadūq as representing the prototype of obedience and disobedience to a hidden Imam. The gap of seven hundred years between God's dialogue with the angels and Adam's physical creation indicates to al-Ṣadūq that Adam was in Occultation: after all, it was during those years that the angels – to the exclusion of Iblīs – obeyed him.⁴² Al-Ṣadūq argues that this sort of Occultation, that precedes the existence, is the highest form of Occultation since it demands from believers – that is, the angels who had never seen a *khalīfa* before – adherence to a completely

39. *Ibid*, p. 45-46. The verses cited by al-Ṣadūq are found in a number of variations in *Dīwān al-Sayyid al-Ḥimyarī*, edited by Diyā' Husayn al-A'lamī, Beirut, 1999, p. 20-21, 31, 48-49, 95-96, 177-178.

40. See *Kamāl*, p. 23, where al-Ṣadūq declares that for a variety of reasons this verse is a pivotal proof of the Imam's Occultation. Of this variety, I refer (here and further below in section c.) only to aspects relevant to the present article.

41. *Ibid*, p. 16-17.

42. *Ibid*, p. 23.

new concept. Compared to this, belief in the Twelfth Imam's Occultation that occurred after a long sequence of apostles, prophets and Imams is significantly easier to adopt. Acquaintance with the history of human interaction with these figures, to whom both the Quran and numerous traditions refer explicitly, makes the belief in the hidden Twelfth Imam in al-Ṣadūq's time way more feasible.⁴³ The fact that the Imam is physically absent should not hinder in al-Ṣadūq's view this pattern of relationship that was shaped throughout history. That the circumstances of persecution, which had forced the Twelfth Imam into Occultation, are obvious and undeniable is another factor in this equation.⁴⁴ By anchoring the concept of Occultation in the pre-existential era and associating it with the first man, al-Ṣadūq prepared the ground for its projection on a series of historical or pseudo-historical figures that stretch from Adam until the Twelfth Imam.⁴⁵ The Occultation accounts of these figures in *Kamāl* follow the models of obedience and disobedience set by the angels and Iblīs in the primordial past. As demonstrated by al-Ṣadūq's refutation of various groups that believed in Occultation and return, disobedience occasionally entailed obedience to the wrong person.

c. Esotericism

Adherents of monotheistic religions, including Islam, consider the transition from idolatry to the belief in an unseen transcendental deity a transformational achievement. Once adopted, the notion prepares the way for the adoption of a series of secondary though obligatory truths, such as the existence of angels and demons, afterlife, judgement, resurrection and so on. The most typical Quranic term to express the realm of the unseen in its multiple representations is *ghayb*, which appears forty-nine times (and four additional times in the plural form *ghuyūb*). For al-Ṣadūq, in this respect as in others following the teachings of the Imams, the Occultation, the *ghayba*, is most naturally associated with this concept. According to his interpretation of one of these occurrences [Q 2: 3] "guidance for those who are mindful of God who believe in the unseen", belief in the unseen is the first thing for which God praised believers. In importance, it precedes the performance of prayer, the giving of alms and belief in the other things revealed by God to the

43. *Ibid*, p. 23-24; this argument adds another, empirical layer to al-Ṣadūq's thesis according to which the need for an Imam has been rooted in the human psyche since the creation of mankind.

44. *Ibid*; on the complexity of this circumstantial argument, see below under section c.

45. See the chapters in *Kamāl* about the Occultations of Idrīs, Nūh, Ṣāliḥ, Ibrāhīm, Yūsuf and of a series of figures from Mūsā until 'Isā, p. 129-161.

Prophet Muḥammad and previous prophets, as well as belief in the hereafter. Al-Šadūq's interpretation is clearly based on the order in which these religious tenets and duties appear in verses 2-4 of the second chapter of the Quran.⁴⁶

On the basis of a tradition attributed to Ja'far al-Šādiq, al-Šadūq argues that belief in the unseen is not restricted to mankind. It is also a characteristic of the angels prior to the creation of man. This, he says, is evident in the same Quranic verse [2: 30] which he used to anchor the idea of *ghayba* at the dawn of human history. Here, his interpretation of the verse and the verses that follow is quite different. The unseen (*ghayb*) in which the angels believed was not Adam himself, but rather the souls of the proofs of God (apostles, prophets and Imams) that God had placed in Adam's loins. The angels' prostration before Adam was thus an act of worship towards God, obedience to Adam and veneration of the souls in Adam's loins.⁴⁷ According to this interpretation, Iblīs refused to prostrate himself before Adam since he envied his status as ancestor of the future divine proofs.⁴⁸ Iblīs' argument that he was better than Adam since he was created from fire whereas Adam from mud [Q 7: 12] is for al-Šadūq a denial of the unseen (*mā ghuyyiba 'an bašarihi*), that is, the souls in Adam's loins, and adherence to the exoteric side represented by Adam's body.⁴⁹ Since according to this interpretation Adam is clearly present and visible, he cannot be the object of the belief in the unseen or its rejection. To understand what this object is, it is necessary to draw attention to al-Šadūq's view that Iblīs had knowledge of the fact that God had placed the souls of His future proofs in Adam's loins.⁵⁰ His refusal to prostrate himself before Adam, then, was a deliberate, conscious rejection of the esoteric knowledge to which he was privy. Al-Šadūq concludes his argument by comparing those who believe in the Twelfth Imam's Occultation to the angels who obeyed God and those who deny it to Iblīs. This comparison may be seen in the same light, as differentiating those who believe in the esoteric aspects of faith from those who, despite their awareness of the existence of esoteric truths, do not transcend the exoteric level.⁵¹

To al-Šadūq, then, the belief in the unseen constitutes the foundation of most Islamic principles and laws and hence the belief in an unseen Imam is by no means a deviation from this pattern.⁵² In a discussion between al-Šadūq and a heretic (*mulḥid*) that took place at the Buwayhid court in Ray at the

46. See *Kamāl*, p. 90-91.

47. *Ibid.*, p. 25.

48. *Ibid.*

49. *Ibid.*

50. *Ibid.*

51. The gnostic perpetual quest for the esoteric knowledge held by a spiritual elite is an element that characterized exaggerative sects, gradually making its way into Twelver thought, see P. Crone, *The Nativist Prophets*, p. 218-219.

52. See *Kamāl* p. 90.

time of Rukn al-Dawla (d. 366/976), al-Ṣadūq explicitly expressed this view.⁵³ The heretic argued that he did not believe in an Imam whom he could not see and that, for him, the proof of such an Imam could not be regarded as a valid one. Al-Ṣadūq answered, not without a touch of irony, that this heretic must then be consistent and reject the proofs of God and the Apostle of God since both are equally unseen.⁵⁴

Belief in the unseen, however, is not peculiar to Shī'ism. The possible claim, for example, that the term *ghayb* in Quran 2: 3 refers to events taking place on the Day of Resurrection, is rejected by al-Ṣadūq as a false interpretation. He thinks it unlikely that God would praise the believers for their adherence to a belief common to Jews, Christians and other heretic religious communities. If God praises believers, it must be for something unique that is not shared by any other religious group, that is, the hidden Imam.⁵⁵ Al-Ṣadūq's logical argument is backed by numerous Imamite traditions that interpret the term *ghayb* in the verse as referring to the *ghayba* of the Imam.⁵⁶ Al-Ṣadūq also specifies why the reward for believing in the unseen – especially in an unseen leader – is the greatest of all. In his view, such a belief is free from any possible wrong interests and doubts. When someone swears allegiance to a present caliph, this is often due to economic interests and the prospect of personal profit, or alternately, fear of death or the like. Belief in the unseen is devoid of any similar negative motivations.⁵⁷

Of the extremely diverse range of questions regarding the Occultation that al-Ṣadūq addresses in *Kamāl*, I would like to focus on one that sheds additional light on the esoteric aspect of the work: what is the reason ('*illa*) of the Occultation? To this question al-Ṣadūq devotes an entire chapter containing eleven Imamite traditions of which only the last is a key to a better understanding of the esoteric dimension in the text.⁵⁸ Nine of these traditions are attributed to the sixth Imam, Ja'far al-Ṣādiq (d. 148/765), one to his father, Muḥammad al-Bāqir (d. 115/733) and one to the eighth Imam, 'Alī al-Riḍā (d. 203/818). Ten traditions in this chapter represent two of the common

53. See H. Bowen and C. E. Bosworth, "Rukn al-Dawla", *EI2*.

54. See *Kamāl*, p. 93.

55. *Ibid.*, p. 30. See also E. Kohlberg and M. A. Amir-Moezzi, *Revelation and Falsification: The Kitāb al-qirā'āt of Aḥmad b. Muḥammad al-Sayyārī*, Leiden and Boston, 2009, p. 73, no. 44 (English section).

56. See *Kamāl*, p. 29.

57. *Ibid.*, p. 23.

58. *Ibid.*, *bāb 'illati-l-ghaybati*, p. 435-438; see also M. A. Amir-Moezzi, *The Divine Guide*, p. 114-115, where four of the main reasons for the Occultation according to information in the works of several early Imamite scholars, including *Kamāl*, are listed, covering a period of over one hundred years from al-Kulaynī (d. 329/941) to al-Ṭūsī (d. 460/1067).

attitudes in *Kamāl* to the phenomenon of Occultation: the practical and the theological. These two approaches are dominant in the text and go in concert with the perception of al-Ṣadūq's work as devoid of significant esoteric content.

The two practical reasons for the Occultation offered in this chapter are:

1– The Imam is in Occultation to avoid a situation in which he would be committed to someone through an oath of allegiance (*bay'a*) at the moment of his apocalyptic appearance. This is designed to allow him total freedom in his final war.⁵⁹

2– The Imam fears for his own life and therefore has no other option than Occultation.⁶⁰

The theological reason is that regarding the aspect of Occultation, God determined that the Twelfth Imam's case would be exactly like that of the prophets.⁶¹ This argument is noted above in the section on al-Ṣadūq's dream; indeed, the work is rich with examples for antecedent prophetic Occultations.⁶²

However, the proposals discussed so far do not refer to the profound reason for the Twelfth Imam's Occultation. Arguing that he had to be free of any religio-political commitment, that he had to conceal himself due to persecution, or follow in the footsteps of previous prophets, does not reveal the divine mystery which this phenomenon expresses. After all, why would an omnipotent God impose such circumstances on his terrestrial representative and his community? In the eleventh and last tradition of the chapter, a disciple of Ja'far al-Ṣādiq is said to have heard him declare "The owner of this thing (i.e. the Twelfth Imam) will have an inevitable Occultation during which all non-true believers will enter a state of doubt". When the disciple inquires why, the Imam answers, "It is due to a reason I cannot reveal to you". The disciple tries to rephrase his question and asks what the divine wisdom behind the Occultation is. In response, the Imam uses the circular argument that the wisdom is the same as the one behind previous Occultations of divine proofs (*hujaj Allāh*, i.e. prophets and Imams). The essence of this wisdom or the rationale behind it, Ja'far al-Ṣādiq elaborates, will be revealed only after the Twelfth Imam's appearance, that is, at the end of time. In this, says the Imam, the Occultation is similar to the three adventures that Moses experienced with al-Khaḍir: sinking the ship, killing the boy and building the fence

59. See *Kamāl*, p. 435-436, no. 1-5; see S. A. Arjomand, "The Crisis of the Imamate", p. 502-503, where Arjomand remarks that the last supposed decree by the hidden Imam (apparently issued by Muḥammad b. 'Uthmān Ibn al-'Amrī in 281/895) refers to the fact that, unlike the hidden Imam, previous Imams did not rise against the caliphs due to their oaths of allegiance.

60. See *Kamāl*, p. 437, no. 7-10.

61. *Ibid*, p. 436-437, no. 6.

62. See above, note 45.

[Q 18: 65-82].⁶³ The rationale of al-Khaḍir's behavior in these three cases was revealed to Moses only upon their separation. To conclude, Ja'far al-Ṣādiq says "this thing [the Occultation] is from God, it is a secret (*sirr*) of God and an unseen thing (*ghayb*) of God. If we know that God is wise, we believe that all His acts are wise, even if their rationale is unrevealed".⁶⁴

This tradition is extremely important for several reasons. First, it makes one wonder about the role of the bulk of *Kamāl* where the content is along the lines of the first ten practical and theological traditions presented in this chapter. The text offers numerous explanations for exoteric aspects of the Occultation, whereas the esoteric explanation – although known to the Imams – remains beyond the community's grasp. That this esoteric tradition should appear following a long list of exoteric traditions is remarkable and may be interpreted in more than one way. It is possible that al-Ṣadūq – unlike the author of the present lines – did not consider it as constituting an exception to the rule. For him it may have been another Imamite indication for the validity of the notion of Occultation that justifiably belonged in the chapter discussing its reason or reasons. Another possible explanation is that this is an example of the Shī'ī principle of the dispersion of knowledge, according to which esoteric materials are occasionally scattered in exoteric surroundings in order to render them less accessible to the untrained reader.⁶⁵

The latter explanation fits the Shī'ī perception of hierarchy of knowledge or varying degrees of initiation within the heterogeneous community of the faithful. This perception is clearly manifested in the tradition itself as it draws a clear line of separation between those who know what the divine rationale of the occultation is, that is the Imams, and those who do not know it, that is the community of believers. However, there is more to it. Drawing the line does not mean that the uninitiated should give up their attempts at understanding the divine acts and will. As we saw, the disciple does not settle for the Imam's answer "It is due to a reason I cannot reveal to you" and tries to approach the topic from a different angle.

63. Although Quran commentators were not unanimous regarding the identity of the two protagonists of this story, it is commonly agreed that they are the Prophet Moses and al-Khaḍir. The main difficulty in identifying Moses as the prophet derived from the later convention that prophets are the most knowledgeable. See G. S. Reynolds, *The Qur'ān and Its Biblical Subtext*, New York, 2010, p. 204-205, note 16, which provides a survey of the discussion among early exegetes regarding this question. See in addition A. J. Wensinck, „Al-Khaḍir“, *EI2* and R. Paret, *Der Koran: Kommentar und Konkordanz*, Stuttgart, 2005 (7th edition), p. 316-318.

64. See *Kamāl*, p. 437-438; See M. A. Amir-Moezzi, *The Divine Guide*, p. 114-115, where the author refers to this tradition in his categorization of the reasons for the Occultation provided by the Imamite tradition, classifying it under "a hidden reason" without further elaboration.

65. See M. A. Amir-Moezzi, *The Divine Guide*, p. 108 and p. 229, note 679.

This approach is further evident in the parallel Ja'far al-Šādiq draws between the Occultation and the story of Moses and al-Khaḍir in the Quran [18:65-82]. The encounter between the two begins with Moses' request to follow God's servant so that the latter may teach him of the knowledge that God had taught him [18:65]. Moses' request fits the desirable perception of esoteric knowledge – one should permanently seek for it. God's servant predicts that Moses will not be able to bear with him patiently and explains his prediction – which ultimately realizes itself – by the rhetorical question “How could you bear patiently in matters beyond your knowledge?” [18:68]. The comment “you will not bear patiently” is a leitmotif in the story, appearing no less than five times and clearly meant to highlight the tremendous challenge of bearing oneself patiently vis-à-vis unknown phenomena. By drawing the parallel, the Imam expresses empathy with the difficulty faced by the community in the era of the Occultation, and on the other hand he encourages them to follow the divinely inspired guide in searching for answers to the mysterious aspects of the Occultation. As al-Šadūq's *Kamāl* demonstrates, in the absence of an accessible spiritual guide believers ought to consult primarily the Quran and the Tradition.

Towards the end of the story, when Moses and God's servant are about to separate, the latter reveals to Moses the reasons for his three enigmatic acts. The word used in the Quran to describe this process is *ta'wīl* [18:78, 82], which in al-Šadūq's time was already being used in its esoteric sense, that is, exposing the hidden side (*bāṭin*) of the apparent (*ẓāhir*).⁶⁶ The timing of the unveiling of the hidden meaning in the Quranic story is another interesting aspect of the Imam's parallel. Despite the apparent inversion of the situation – separation in the Quran and reunion in the case of the Imam's advent – both represent the closure of a chapter. In the Quran, Moses' initiatory journey beside God's servant comes to an end, whereas in the Shī'ī narrative it is the community's separation from the Imam that is concluded. Both periods are characterized by the challenge posed by the contradictory necessity to accept patiently the limitation of human knowledge and simultaneously seek to increase it.⁶⁷ Being a fervent follower of Imamite traditions, al-Šadūq must have truly believed that the divine wisdom behind the Occultation will remain unknown until the hidden Imam's appearance. Nevertheless, his *Kamāl* clearly demonstrates that for him there was no contradiction between the incessant exploration of the Occultation and the expectation of the ultimate eschatological elucidation of its esoteric reasons at the end of time.

66. See I. Poonawala, “Tawīl”, *EI2*.

67. Note that this perception accords with the Shī'ī notion that postpones the esoteric interpretation (*tawīl*) of some Quranic verses to the time of the hidden Imam's return. See for example *Kamāl*, p. 607-608, no. 16, where Imam Ja'far al-Šādiq applies this notion to Quran 9: 33.

Conclusion

Of the multiple and diverse aspects of the Occultation that al-Ṣadūq discusses in *Kamāl*, this article attempted to elucidate the esoteric side of the work. Despite the extensive scholarly attention devoted to *Kamāl* as a prominent source for the exploration of the doctrinal and theological crystallization of the *ghayba* as a fundamental Twelver tenet, this aspect has not been adequately studied. As I suggested above, reluctance to address this dimension of the work may have resulted from the scholarly tendency to include al-Ṣadūq within the non-esoteric current of Imāmī intellectuals of the Buwayhid era.⁶⁸ In this context, it seemed to me relevant to observe that a considerable part of *Kamāl*, which is devoted to the refutation of other, false adherents of the Occultation, actually affirms the pre-Islamic mythic origins of the concepts of *ghayba* and *rajj'a* (section b). Al-Ṣadūq's prominence among the originators of the theory of Occultation also meant that the mythic ideas expressed in the tenets of various exaggerative sects could find their way into the later non-esoteric, moderate Twelver doctrine without obstacle.

As discussed in section c, the esoteric aspect is often obscured by more practical and theological considerations of the Occultation. These preoccupied the community and served as the main platform for doubts regarding the Occultation among the Twelvers as well as theologians of rival sects. Yet, from the outset, al-Ṣadūq makes it clear that the esoteric layer is indispensable for the understanding of both the ontological and epistemological dimensions of the Occultation (section a). However, for al-Ṣadūq the esoteric and the more practical aspects of the Occultation do not necessarily constitute two distinct categories but are rather strongly intertwined. This perception comes to the fore in section c, where al-Ṣadūq maneuvers elegantly between the physical absence of the Imam, expressed by the words *ghayb* and *ghayba*, and the variety of abstractions which the same words express. Perceived in this way, *Kamāl* offers significant material for investigating the esoteric aspects of al-Ṣadūq's theory of Occultation.

68. See above, note 10.

TO WHAT DEGREE WAS CLASSICAL ISMAILI ESOTERICISM BASED ON REASON AS OPPOSED TO AUTHORITY?

Paul E. WALKER
University of Chicago

The Ismailis have been known, from the beginning of their movement as a separate branch of the Shi'a, for advocacy of a form of esotericism, of stressing the critical importance of the inner non-apparent meaning for scripture and law, and of a carefully restricted access to interpretation of many, if not most, aspects of religion and faith. Emphasis on the *bāṭin* alongside the *ẓāhir* and of special types or methods of applying *ta'wīl* came to be hallmarks of Ismailism, most particularly in the view of their opponents who cared little for fine distinctions and tended to exaggerate what they knew of real doctrines in a direction that made them seem blatantly heretical. Gross distortions of what the Ismaili authorities actually taught provided ammunition for the unscrupulous but it proved so effective its negative effects lasted. The Ismaili response, in the works of writer after writer in the Fatimid period, attempted to deny outright that knowledge of the *bāṭin* nullified the vital role of actions or that, once privy to the inner meaning of it, the law itself was no longer essential and did not have to be observed. Evidence of antinomianism among Ismailis in its mainstream *da'wa* is rare and all but non-existent. Still their opponents had found an opening for their attacks, one they exploited to the full. For them the Ismailis were a prime example of the *bāṭinī* heresy, which, in the most egregious cases, could, the enemy claimed, lead to various forms of atheism.

One real weakness on the Ismaili side was its insistence on secrecy in regard to whole areas of its doctrinal program. Members of it swore never to reveal the interpretation (*ta'wīl*) they learned once initiated. It was hard to defend against the charges hurled at them by opponents when open discussion and complete answers were not allowed. The enemy thus almost automatically gained the upper hand and from an early period saw its false assertions concerning Ismaili doctrine prevail and become widely accepted. As a result, a genuine account of Ismaili thought was all but impossible in the pre-modern

era, and it is only now, when we are beginning to have full access to the works of the *dāʿīs* from the classical period, that we can analyze what was actually said by them.

However, even with a relative plethora of source materials, much remains unclear and less than certain. We know that the wild claims of anti-Ismaili authors are simply wrong and often scandalously off the mark, a deliberation falsification and misrepresentation for polemical aims. Still there are important questions that are not easy to answer. One major issue still in doubt is the subject of this paper: namely, to what degree was the esotericism of the Ismailis based on reason as opposed to authority. That they upheld the necessity of knowing the inner meaning, the *bāṭin*, is not in doubt. Certainly they did, but that alone leaves many matters unresolved. Is the inner meaning obtained by rational investigations, as might be employed in scientific inquiry? Or is it known solely to a person (or persons) possessing unique powers of understanding, as could be a condition of an elite ecclesiastical order or a single supreme individual blessed with divine support and access to ultimate truths? In the former case, knowledge of the esoteric aspects could be available to those with acute mental skill, that is, people able to reason theoretically who can accordingly uncover for themselves the inner significance of things. In such a situation, there is less need for authority, especially the personal authority of an intellectual elite, a priestly class, or an imam. In the latter case, some seemingly esoteric kinds of knowledge might still be known to such an elite but ultimate truths and the highest values would nevertheless depend on special access not determined by pure reason alone but a form of ordination and divine inspiration. Knowledge brought by a prophet is the most obvious example. The great thinkers of human history are not, by virtue of having powerful minds, able to discover this highest level of truth. It is accessible only to those selected by God for revelation. For the Shīʿa the imams of the line they accept inherit some portion of a power similar though not the same as that of the Prophet. They stand at the summit of human knowledge, having thus complete, infallible access to all that mankind can know both on the theoretical level and the practical. Their ruling on any matter is, as a result, definitive. Therefore, following from this premise, knowing the hidden meaning of things depends ultimately on authority and not on rational processes.

Nevertheless, it should be fairly clear that the issue is subject to a variety of interpretations and nuance, and various arguments might be suggested that tend to cloud over the distinctions just mentioned. One simple claim here would hold that the imam has his authority by virtue of his superior access to reason itself. He is thus the embodiment of universal reason and what he knows comes to him rationally. This kind of doctrine serves us as a warning that a fixed, clear and definitive answer to the question posed above may not be possible.

For the present, however, it will work best to approach this topic as if it contained two sides and that the doctrine can be neatly divided into opposing contentions: a) that esoteric knowledge, although often hidden and difficult to discern, is nevertheless available to a person who reasons skillfully and profoundly; or b) that access to such inner, non-apparent and concealed forms of knowledge requires the teaching of an authority able to sanction what is right and true and, without such authority, there is no certainty. In the latter situation, in the absence of such authority, inquiry yields mere opinion.

Whichever side we begin with, the essential Qur'anic proof text is III: 7, which reads:

He it is who revealed to you the book, of it parts are firmly fixed and they are the mother of the book, but others are ambiguous; those in whose hearts there is deviousness follow what is ambiguous hoping thereby to spread sedition and the desire for its interpretation, but no one knows its interpretation except God and those firmly grounded in knowledge who say, 'We believe in it, all is from our Lord,' yet none remember except those with minds [3: 7].

Needless to say the exact meaning, or even of the reading, of this passage differs considerably from school to school and sect to sect. The famous philosopher Ibn Rushd declared that, for ordinary Muslims, the key period must fall after the word "God" and therefore read "none knows its interpretation save only God." Therefore, in this view, "those firmly grounded in knowledge (*al-rāsikhūn fi'l-ilm*)" do not know the interpretation (*ta'wīl*) of these ambiguous parts. But he also further claimed that for a special elite composed of those who are able to employ theoretical reasoning correctly, there is a different reading. They are in fact "those firmly grounded in knowledge" and, for them, the key period comes after the word "knowledge." But because common Muslims are not to be told about this alternative, the knowledge in question becomes the possession of an elite and is thus hidden from the others. Surely here we have a form of esotericism.

Further investigation of Ibn Rushd's doctrine substantiates this point but it does not lead far on the issue of authority. For him all those capable of demonstrative thinking, i.e. the Philosophers, belong to the elite and they all have access to such knowledge. It is thus esoteric only in relation to those incapable of this kind of reasoning. In addition his understanding of interpretation (*ta'wīl*), as in the Qur'anic verse cited above, does not support or suggest further restrictions on access. He says:

The meaning of interpretation is extension of the significance of an expression from real to metaphorical significance, without forsaking therein the standard metaphorical practices of Arabic, such calling a thing by the name of

something resembling it or a cause or consequence or accompaniment of it, or other things such as are enumerated in the accounts of metaphorical speech.¹

We can extend his doctrine to a degree. He says,

In general, everything in these texts (i.e. religious texts) which admits of allegorical interpretation can only be understood by demonstration. The duty of the elite here is to apply such interpretation; while the duty of the masses is to take them in their apparent meaning in both respects, i.e. in concept and judgment, since their natural capacity does not allow more than that.²

Therefore, to the extent that he operates with a principle of esotericism, it is still fundamentally an exercise involving reason and reasoning. What might be considered hidden is in fact merely difficult. Because it cannot be easily explained and that trying to do so to persons unfit or incapable of grasping it is possibly hazardous, it needs to be kept hidden and restricted, or at least sheltered and protected.

In Ismaili Neoplatonism ultimate reality is based on and in the realm of intellect. There, all things are timeless and eternally unchanging. Once incorporated in physical forms, they shift into an imitation or a similitude that, by virtue of its corporate existence, may or may not indicate outwardly how exactly it relates to its theoretical and intellectual base mode. Thus, for Abū Ya'qūb al-Sijistānī, the leading voice of the Neoplatonic strain in Ismaili thought, the action of interpretation, of *ta'wīl*, involves tracing the significance of the physical manifestation back to its intellectual origin. For scripture and the law, which are both apparent in words and decrees, interpretation can perform an operation that uncovers the intelligible truth of which they are only physical reminders, symbols or markers that point to what is really real.

In an important chapter of his major work *al-Maqālīd* (The Keys),³ he discusses the difference between revelation (*tanzīl*) and interpretation (*ta'wīl*) and there makes a rather broad, somewhat puzzling, suggestion that the former is something having undeveloped organic form, such as, in his example, 'wood'. The latter operation (*ta'wīl*) is like the effort of a craftsman who turns raw wood into various objects such as arrows, a spear, a door, a pulpit.

1. Ibn Rushd, *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy: A trans. of Ibn Rushd's Kitāb faṣl al-maqāl*, trans. G. F. Hourani (London, 1976), p. 50.
2. *Faṣl al-maqāl*, trans. G. F. Hourani, p. 65.
3. For this work of al-Sijistānī, we now have an edition by I. Poonawala, *Kitāb al-Maqālīd al-malakūtiyya* (Tūnis: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2011). The key chapter for what follows is "al-Iqlīd al-thānī wa'l-khamsūn fi'l-farq bayn al-tanzīl wa'l-ta'wīl" (p. 236-44). The discussion here and quotations (some modified slightly) come from my earlier *Early Philosophical Shiism: The Ismaili Neoplatonism of Abū Ya'qūb al-Sijistānī* (Cambridge 1993) which contained a separate chapter on "Interpretation and Its Institution (p. 124-33) based largely on this material although the citations to it were to a manuscript source.

But he is clearer when he says that *tanzīl* creates a set of “subjective items or restricted phrases beneath which there are hidden meanings.” “*Ta’wīl* on the part of those who are masters of it puts all of these into a proper context and thus extracts from each what was intended by it.” How this action correlates with the art of the craftsman is still less than clear. Interpretation moves from the expression to its meaning and significance; but it also serves to explain and exploit what was merely seeded in scripture. The power of the one who performs the act of interpretation is the reverse of revelation, as it is implied by the Arabic term *tanzīl*, which means to ‘bring down’. That action involves the embodiment of what was originally intellect, that is, it is to make intellect incarnate. The Qur’an is in fact intellect incarnate. Reversing the process functions to determine what the similitude truly is, not here in the physical world, but its true reality in the eternal realm of intellect. Thus we find two concepts for *ta’wīl*. One simply traces a physical object, word, or phrase to its theoretical origin in the world of intellect. The other seeks to discover and exploit the many possible meanings or implications that were and are contained in the physical form. The latter process would appear to be far more creative than the former, and it seems rather open ended.

Nevertheless, while his explanations helps indicate the purpose (or possible purpose) of interpretation, it does not entirely solve the problem of how it is to be done and, most critically, by whom. Is the action of *ta’wīl* open to all who practice the art? His few examples may help. In the famous light verse of the Qur’an,⁴ he claims that ‘light’ (*nūr*) is not natural light but rather reason (*nūr ‘aqlī*) as it radiates from the Word (i.e. Intellect) and Universal Soul. The ‘lamp’ is,

The lamp of knowledge standing in the Speaker’s (i.e. the Lawgiver’s) place after he has departed in order to spread this knowledge among his community so that it is guided by the light of his knowledge to the way of God and will thus be freed from the darkness of doubt and dissention.

Such an interpretation seems hardly unreasonable or unexpected. But he then insists that the ‘glass’ (*zujaja*) refers to the first imam Ḥasan “whose hold on the imamate was weak and extremely fragile (like glass)” and that the ‘star’ (*kawkab*) is Ḥusayn, whose knowledge and prominence resembled a star.

It is evidence that al-Sijistānī’s *ta’wīl* in this case involves reason but also a predetermined agenda that arises out of his Shī‘ī predilections and this latter element surely depends on some form of authority. And he admits that it comes from “the progeny of the Prophet and the *waṣī* (his heir).” The

4. “God is the Light of the heavens and the earth; the parable of His Light is a niche wherein is a lamp—the lamp is in a glass, the glass as it were a glittering star—lit from a blessed olive tree, neither eastern nor western, whose oil almost lights up, though fire should not touch it. Light upon light. God guides to His Light whomever He wishes” (24:35).

ambiguous verses of the scripture, which according to him are known to be so when they contradict normal custom and habit, require a degree of certainty not obvious in them. His example here is the speech of the ants in the account of Sulaymān and the queen of Sheba. For verses of this type, we must turn to “those firmly grounded in knowledge,” which for the Shī‘a are the imams. They possess the authority to interpret the sacred text.

To further complicate the matter, he next raises the questions of whether other less obviously ambiguous verses are susceptible to interpretation and why Scripture contains double meanings in the first place. He then confesses that ambiguity is not the sole factor in the application of *ta’wīl*. The cause of natural compositions and of the Qur’an’s words derive both from a single intelligible source, the world of intellect. Since the composition of the natural world has within it forms that are both readily apparent and others that are concealed and hidden, the utility of which is not obvious, Scripture will be the same. Knowing the usefulness of natural objects often requires the expertise of scientists and other specialists; so too with the Qur’an. Even the unambiguous verses (the *muḥkamāt*) contain concealed knowledge (*‘ulūm khafiyya*).⁵

In addition al-Sijistānī himself brings up the issue of why not simply have the lawgiving prophet provide both the outward exoteric wording of the text and also its inner esoteric meanings, thus avoiding the necessity of interpretation. If both are known from the outset, there will be no need for *ta’wīl* and there would be, accordingly, no controversy about what it is and how it is obtained. His response is that, if the interpretation, the esoteric *ta’wīl*, had been openly proclaimed by the lawgiver, the prophet’s followers would have abandoned the revelation and the actions demanded by it. The deeds decreed in the law would be set aside in favor of the theoretical meanings behind it. They would cling to the *bāṭin* exclusively. His own example in this case concerns the meaning of ritual purification through ablution with water. It actually signifies purification by the believer of his heart with knowledge against doubt and misgiving. The lawgiver was deliberately silent about this *ta’wīl*, he insists, as a way of insuring that his people would truly and fully implement his law. They must observe the law. But, in creating ambiguities and double meanings, he made the ongoing search for knowledge and truth necessary; that search is a part of the law. The uncertainty in scripture in and of itself calls forth the quest. The greatest danger, in al-Sijistānī’s view, is not that the search for truth would ever replace or cancel the law but that those stuck solely and exclusively on the literal outward meaning will never attain even a small portion of its other esoteric dimension, which is for him equally essential. One without the other, the *ẓāhir* or the *bāṭin*, represents a failure so momentous as to result in perdition and damnation.

5. I. Poonawala (ed.), *Kitāb al-Maqālīd*, p. 243-44.

However, in the end, al-Sijistānī leaves us with the impression that he prefers both answers, that reason is ultimately the basis for interpretation and the standard by which it is judged, yet he also insists on the vital role of an authority. The true interpretation, as opposed to what might be false or falsely so claimed, depends on the imams and agents of theirs, even if their own access to the truth is derived from some form of rational process.

Many decades after al-Sijistānī, Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī, writing in the era of the imam al-Ḥākim, in part follows his predecessor but again trying to assert the superior position of reason. His *Lights to Illuminate the Proof of the Imamate* (*al-Maṣābiḥ fī ithbāt al-imāma*) contains one key chapter that is devoted to a proof of the absolute necessity of *ta'wīl*. His principle aim with the work as a whole was to convince the Shi'i-leaning Buyid wazir of Baghdad to change his allegiance to the Fatimids, instead of the Abbasids. Rational argument rather than a more narrowly sectarian appeal was appropriate. Nevertheless it is useful here to consider closely what proofs he offers, as in the following examples⁶:

A) There is no way to comprehend what is unseen and not subject to sensation other than by means of an expression for it that is something that can be seen and sensed. The messenger reported about things that cannot be seen or sensed, such as God, paradise and its felicity, hell and its torments. From this fact it follows that, in his reporting and his expression of what he reported about, he gave an account of what cannot be seen and sensed using what can be seen and sensed. Thus, for example, he reported about paradise, which is the abode of the afterlife and which is neither seen nor subject to sensation, by referring to gardens and streams and trees and fruit and flowing water and, in regard to the manner of being of those in it, [he referred to them] as newborns, cups, pitchers, dark-eyed women, well-kept pearls and all sort of physical niceties that are in their entirety seen and sensed. [...] If that is a necessary consequence, what he said and did and summoned to in regard to the afterlife, follows the rule of similitudes in forming likenesses. Similitudes require the things that are represented by them and the things that are represented are what is designated by interpretation.

B) Those humans that are wise and intelligent appreciate the absurdity of addressing an order to the dead who lack life, have no reward or punishment, no instrument for accepting the commandment to do good and avoid evil, or to respond, let alone to He who is most high and hallowed, the Lord of the heavens and the earth. Yet the messenger related of God that He spoke to

6. The material quoted here all comes from al-Kirmānī's chapter in this work which is called "The Sixth Light: in proof of the interpretation of the revelation and the law that comes from the messengers," p. 63-67 (English), p. 28-32 (Arabic) of my *Master of the Age: An Islamic Treatise on the Necessity of the Imamate*, with a critical edition of the Arabic text of Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī's *al-Maṣābiḥ fī ithbāt al-imāma* (*Lights to Illuminate the Proof of the Imamate*), full translation, introduction and notes (London: I. B. Tauris, 2007).

the heaven and the earth in His statement: "Then He lifted Himself up to the celestial heaven when it was smoke; He said to it and to the earth, 'Come willingly or unwillingly,' they replied, 'We come willingly' [41: 11]. God is all-knowing and all-wise and the heaven and the earth are inanimate, lacking a mind and having no tool for speech. Hence, in view of the absurdity of any wise person addressing the inanimate, it is necessary that there is, to His commanding the heavens and the earth and their answering Him, a meaning that makes the statement of God true and rationally acceptable.

C) God has said: "When He was causing slumber to overcome you as a security from Him and He sent down to you from the skies water with which to purify you, to carry away from you the defilement of satan, and to strengthen your hearts and firm up your footsteps" [8: 11]. It is known that the defilement of satan is unbelief, doubt, uncertainty, hypocrisy, ignorance and error and what ever else occurs in the heart, minds and spirits that functions as these do. Given that the defilement of satan is in hearts and minds, it cannot be supposed that water, which comes down from the sky and is felt and drunk, can purify them because it is impossible that the matter is like this. And, if the water that is mentioned here is natural water, everyone becomes pure, both the believer and the unbeliever. Hence it is necessary that, for this water, there is a meaning, which, if not for it, an absurdity would have come from God in His saying something that is contrary to it. That meaning we call an interpretation, an explanation, elucidation and an inner sense. Therefore the interpretation for that and what is like it is necessary.

D) In the justice of God, no one is punished for the crime of someone else. He has said: "No one bears the burden of another" [6: 164]. Yet it is a prescription of the Messenger and of his law to punish the uncle for the crime of his nephew if he kills in error. That is contrary to the justice of God and what He ordered. But it is unthinkable for the Messenger to do what is contrary to God's justice and mercy, or that he ordered what would contravene the command of God. Hence it is necessary that it have a meaning and a wisdom, which, for rational minds, brings it into conformity with the justice of God and His mercy. Those meanings, which, for rational minds, brings it into conformity with the justice of God and His mercy, are the interpretation that we call the inner sense, the elucidation and the explanation.

E) God made the interpretation of what the messenger brought obligatory by His saying: "He it is who revealed to you the book, of it parts are firmly fixed and they are the mother of the book, but others are ambiguous; those in whose hearts there is deviousness follow what is ambiguous hoping thereby to spread sedition and the desire for its interpretation, but no one knows its interpretation except God and those firmly grounded in knowledge who say, 'We believe in it, all is from our Lord,' yet none remember except those with minds" [3: 7]. The protest of those who protest is to say that the interpretation is known only to God and that "those who are firmly ground in knowledge" is a subject [of what follows], and not predicated of what went before. That is false due to the existence of what invalidates their objection in the speech of the Arabs when being brief and concise [...]. Hence the interpretation is obligatory and those firmly ground in knowledge are the ones who know it.

It would be relatively easy to advance a claim that al-Kirmānī has here taken the same or quite similar position on this issue as that of Ibn Rushd, both basing their doctrine firmly on the side of reason. That would be true of what he says about the need for and methods of approaching *ta'wīl*. Notice the references to “a meaning that makes the statement of God true and *rationally acceptable* (B),” a meaning if not for which God would have done something absurd (C), “a meaning and a wisdom, which, for *rational minds*, brings it into conformity with the justice of God and His mercy (D),” and such meanings are known to “those firmly grounded in knowledge (E).”

Elsewhere in this same treatise, however, he argues a different concept that insists on the absolute ultimate authority of the single divinely chosen imam whose ruling on any matter must stand alone. But the issue in these other passages is less about methods of interpretation than of social and communal governance and the preservation of its cohesion.

God imposed on the believers three acts of obedience in one verse, each linked to the others. No one can accept the first without the second or the second without the third. “Oh, you who believe obey God and obey the messenger and those in authority among you” [4: 59]. It is necessary therefore that there exist for the community someone who is rightly the subject of their obedience, and they are to follow his command in regard to God and the religion of God.

It was necessary to put in the place of the Messenger someone to whom to refer those issues of religion about which there were differences. After the Prophet, someone must issue rulings in matters about which the people differ. That someone is the imam.

What the Prophet brought can be added to or subtracted from, and it is likewise possible to alter his regulations and pronouncements and thus to introduce deviation in them. Therefore there must be a person put in charge of these matters who guards them and prevents additions, subtractions, or alternations. If all the meanings contained in one phrase are reasonable, wisdom requires that there be someone who teaches its people what is right to prevent anyone singling out one meaning rather than another. If the intended meaning adduced from one phrase is a single meaning or perhaps two, wisdom requires that there exist in the community a person who teaches them the intended aim. If the meanings that are adduced from the outward sense are all erroneous and what is intended by the phrase is not that meaning, but rather the word or phrase has the function of metaphor and symbol, wisdom requires there to be in the community someone who explains what those metaphors and similes refer to. Thus, if there are these three possibilities in this case and all three require that there be someone in the community to guide and to teach, the guide and the teacher in the imam.

It would thus seem that the operation of reason yields no consensus and in fact could well lead to disagreement and dissension, some of which might be dangerous. Note that he suggests that there are cases where “all the meanings contained in one phrase are reasonable” and therefore the community must

still, in addition to rational inquiries, find out which, of all those options to which reason attests, is the right one, the truth, and the one intended by God. Rationality on its own does not provide us the full truth.

Such a view accords well with the Ismaili attitude to classical philosophy and the philosophers. For the Fatimid era writers, the Greeks had a claim to great achievement in certain aspects of the sciences but not in respect to the highest truths about which they differed profoundly, having come up with mere opinions that were often mutually contradictory.

But to this point we have paid attention to the work of Ismaili theoreticians like al-Sijistānī and al-Kirmānī. Both men were deeply involved in the *da'wa* and, in some sections of what they wrote, we see comments of a less theoretical nature than much of the rest. Still the passages quote above are found in a theoretical context. They do not necessarily tell us much about how this issue functioned in the day to day operations of the *da'wa*. For the matter at hand, it is useful to select a text that speaks to the practical applications of *ta'wīl*, one that offers both a clear rule about gaining access to the *ta'wīl* and also examples of what might be seen as non-rational interpretation, where there is no evident reason why a particular *ta'wīl* of a verse goes in the direction its proponent claims it does—certainly not in the way that either Ibn Rushd or al-Kirmānī indicate. Judging from a wider array of material that emanates from *da'wa* sources, such a form of *ta'wīl* certainly existed, and in fact may have been more common.

An ideal treatise for this purpose is the recently discovered *Mafātīḥ al-ni'ma* (The Keys to Grace) composed by the early *dā'ī* Abu'l-'Abbās, brother of the more famous Abū 'Abdallāh al-Shī'ī. The question that called for this work, according to its author, is whether a member of the Ismaili *da'wa* must pay, either as *zakāt*, alms dues, or *ṣadaqa*, voluntary contributions, or other tithes, whatever the agent (*dā'ī*) in charge demands and what is the religious benefit in doing so. Evidently some Ismailis at the time harbored doubts about the monetary demands imposed by their *dā'īs*. In Abu'l-'Abbās's response, there is a clear affirmation of the connection between payment and access to the *ta'wīl*. The latter is granted only to those who both swear an oath of obedience and loyalty, and also pay amounts asked of them and more. We thus find in this treatise not only confirmation of such a connection, that is, between payments and access, but also several examples of interpretations of Qur'anic verses that differ significantly from the kind we saw above.

The following statements help explain the link between paying dues and access to *ta'wīl*:

in regard to what is required of you in respect to God's guardian [i.e. the imam], for the person who produces that [the offering] out of the goodness of his own self, God will cleanse thereby his spirit and purify his money, and it will thus be lawful for his *dā'ī* and mentor to reveal to him the interpretive

(*ta'wīl*) sciences and make known to him the truths hidden from the enemies of God's religion.

the religion of God, both the outward and inward, exist so that His unique oneness, both outwardly and inwardly, lead to three conditions and three benefits. One of them is the worship of God. The second of them is that by means of which the world flourishes, that is, by His commandments and judgments. The third is that it points to the inner meaning of the law, the interpretation of the revelation, and to the spiritual and physical hierarchy [that upholds them]. the believer pays what he pays on the measure of his sincerity and in accord with what his *dā'ī* determines for him in order to test him. If he pays that once, he has fulfilled the basic requirement of the religion and thus fulfilled the necessary obligation by his fulfillment of which he distinguishes himself from the people of outward meaning [i.e. those attached exclusively to the *ẓāhir*] and he departs from their ranks. If he pays a second time, his *dā'ī* knows the goodness of his intention and the firmness of his certainty *and then he reveals to him the secrets of the interpretation*. If he pays out a third time, his status with God's guardian rises and his rank similarly rises among the believers.

And here are two examples of the kind of *ta'wīl* cited in this work:

Regard the *sunna* concerning the new born, when he exits from the womb of his mother, a dinar is paid on his behalf. He is anointed, swaddled, his head rubbed with honey and aloe, then made to drink milk after that. He is given a name on the seventh day and the middle of his head is shaved. An offering is given for it and his hair weighed in silver and a sacrifice slaughtered for him. The meaning of the newborn is the novice; the meaning of paying a dinar on his behalf is what is required of the novice in fulfillment of the private consultation; the meaning of swaddling is the oath by which he swears allegiance. The meaning of honey and aloe is what is revealed to him of the explanation and interpretation and what patience is required of him in keeping that secret. The meaning of his being named on the seventh day is revealing to him the imam of the age because the imam, who is the master of the age, is one of the seven imams. The meaning of shaving the middle of his head is disclosing the matter of his chief who is the imam of the age.

And notice the actions of the pilgrimage and its rituals and the indication of what God imposed on every believer in producing his sacrifice by which he seeks to draw closer to God. God, the Exalted, says: "A duty owed to God is the pilgrimage to the House for whoever has the means to do it" [3: 97]. Having the ability to do it involves provisions, riding animal, a secure passage, and expenditures for one's dependents. A person who has that must make the pilgrimage. There is no latitude in that for any Muslim by unanimous agreement. The meaning here of provisions is knowledge which is the nourishment of souls; the meaning of riding animal is the *dā'ī* who journeys with you in God's religion from rank to rank until he causes you to attain your place of safety and security and makes you understand what is obligatory, both for you and against you. He who finds a *dā'ī* is obliged to seek the Imam, until reaching him and accepting obedience to him, acknowledging

the ranks of God's religion from the time of Adam to the Resurrection. The meaning of discarding the sown cloths you wore previously is your discarding knowledge of every imam of literal meaning to whom you had previously adhered. Your putting on the covering and cloak is your entering into obedience to the Imam and the Proof (*hujja*). Your purification with water is your accepting the knowledge by which you are purified.

This latter type of *ta'wīl* in which there appears to be no claim of a rational process for moving from the literal to the figurative, or from symbol to what is symbolized by it, is fairly common in Ismaili literature and many more examples could be adduced as illustrations of it. However they all belong to works produce in the *da'wa* strictly for its own members. They did not circulate outside of a narrow circle and all of those privy to them were sworn to secrecy. A major provision of that oath threatened serious penalties for violation. None of these matters were to be shared with those not authorized to receive them; the *da'wa* thus controlled access to such knowledge. But, even with numerous examples of such interpretations in Ismaili texts from this early period, there is little information concerning the specific function of authority. From various theoretical discussions of the hierarchy of religious dignitaries and the ranks of authority in the *da'wa*, we can surmise a pattern of transmission in which knowledge of the *ta'wīl* was conveyed down from the top, that is, from the imam to those below him until final reaching the novice member at the bottom. However, it would be nice to have a more explicit picture of the process, one in which we could see actual chains of transmission and sessions of instruction. To be sure we now possess solid evidence and several examples of the *majālis*, a kind of instructional meeting designed in part to teach but also to motivate. What was said in them was often homiletic. To a certain degree it gives us what we want but such sessions of wisdom were not convened, as far as we can tell, for the *dā'īs* themselves. Instead they served a general Ismaili lay public. Surely there existed also instructional sessions in which *dā'īs* taught *dā'īs*, perhaps the latter being those of lower rank or those less initiated into the more difficult parts of the doctrine.

In this context we note a detail in Abu'l-'Abbās *ta'wīl* of the individual rites of the pilgrimage in which he interprets the pilgrim's final return to Mecca as "Your returning to Mecca is your returning to your *dā'ī* in order to seek to learn from him whatever remains that you have not learned."

Ultimately the evidence we have will not yield a clear answer to the question posed at the beginning. There are instances where a rational approach to the problem of finding the *bāṭin* and the esoteric meanings of scripture and law is quite pronounced. The essential role of reason is certainly a feature of Ismaili doctrine. Reason is a source for any and all knowledge. Revelation does not and never can contradict this source. What only appears to do so must be interpreted to accord with reason. However there is another vein of Ismaili thought that is less wedded to reason and rational processes. In it authority

predominates and a hierarchy of authorities produce and manage the truth. Yet for this dilemma there is also a kind of reconciliation in a doctrine that such authority itself represents the intellect in the physical realm and is reason itself. The imam is the embodiment of reason; he is the deputy of intellect.

– III –

Les prolongements
Developments

L'ÉSOTÉRISME SHI'ITE ET SON INFLUENCE SUR LE CORPUS MAGIQUE ATTRIBUÉ À AL-BŪNĪ

Jean-Charles COULON
IRHT-CNRS (section arabe)

Les sciences occultes et la magie sont le domaine de l'universel par excellence. En effet, les doctrines ésotériques puisent dans des sources diverses et variées visant à donner à cet enseignement l'universalité à laquelle il prétend. Les sciences occultes islamiques et la science des lettres s'appuient sur l'idée que le monde, comme le Coran, a un aspect caché et ésotérique (*bāṭin*) derrière la face apparente et exotérique (*ẓāhir*). Il n'est dès lors pas étonnant que cette tradition ésotérique se réclamant du sunnisme ait puisé dans des corpus, des écrits ou des penseurs profondément marqués par le shi'isme.

À partir du ^{xiii}^e siècle de l'ère commune, les textes de magie islamique se réfèrent largement à la mystique, alors en plein essor grâce au développement des confréries. Un mystique originaire d'Annaba en Algérie actuelle et mort en 622/1225 devient, à partir du ^{xiv}^e siècle, le prête-nom de tout un corpus d'écrits magiques, ce que l'on appelle le *corpus bunianum*, du nom de ce saint, Aḥmad b. 'Alī al-Būnī. Ce corpus de textes s'enrichit au fil des siècles pour devenir le plus important de l'ésotérisme islamique. Ses sources sont diverses et variées : les autorités soufies y côtoient les philosophes grecs, les sages indiens, les sorciers mésopotamiens, les kabbalistes juifs, etc. Dans ces sources de nature hétéroclite, nous pouvons nous interroger sur la place de l'ésotérisme shi'ite dans la constitution de ce savoir ésotérique.

Afin de comprendre le processus de construction de cet immense corpus, nous présenterons tout d'abord les principales spécificités de l'écriture magique islamique et une brève histoire du *corpus bunianum*. Ces éléments permettent de s'interroger sur les diverses sources shi'ites de l'ésotérisme islamique. Les prémisses se trouvent déjà dans les milieux « extrémistes » shi'ites des premiers siècles, mais c'est le mouvement ismaélien qui développa essentiellement une théologie et une cosmologie dont on retrouve de nombreux éléments dans le *corpus bunianum*. Il faut également ajouter que l'importance de la figure de 'Alī et des premiers Imams shi'ites dans le *corpus bunianum*

témoigne que l'idée d'un enseignement du sens ésotérique du Coran et de la création transmis par les Imams est implicitement entérinée dans certaines œuvres majeures du *corpus bunianum*.

1. Les spécificités islamiques de l'écriture magique

Afin de mieux appréhender la part de l'ésotérisme shi'ite dans ce corpus de textes magiques écrits en milieu sunnite, il convient d'en présenter les principales caractéristiques. Certaines spécificités de la littérature magique permettent en effet de comprendre pourquoi des sources shi'ites ont pu avoir une grande importance dans ces textes.

Tout d'abord, la littérature magique islamique est en grande partie une littérature d'apocryphes. Al-Būnī en est un parfait exemple : les textes que nous pouvons clairement identifier de sa main sont d'abord des ouvrages de mystique islamique, relativement peu empreints de magie (même si celle-ci n'en est pas totalement absente). Tant dans leur contenu que dans leur forme, les textes demeurent fort éloignés des ouvrages qui seront attribués à ce même auteur au fil des siècles. Un phénomène similaire est à l'origine de textes magiques attribués à Aristote, Platon, Hermès Trismégiste, Ibn Waḥshiyya, Jābir b. Ḥayyān, etc.

Ensuite, il s'agit d'une littérature d'initiés. C'est une tradition hermétique et la pleine compréhension des ouvrages et des « symboles » (*rumūz*) utilisés pré-suppose que le lecteur a été initié. En ce sens, la tradition magique islamique s'inscrit dans la continuité de l'enseignement ésotérique shi'ite. Le meilleur exemple est l'enseignement du sixième Imam Ja'far al-Šādiq à l'alchimiste Jābir b. Ḥayyān, à l'origine d'un immense corpus de textes sur l'alchimie, mais aussi sur de nombreuses disciplines ésotériques. Dans la théologie shi'ite, l'Imam est le dépositaire des secrets de la Révélation, qu'il transmet seulement à ses initiés, qui constituent une élite (*khāṣṣa*). Cependant, la quintessence même des secrets est réservée à une élite parmi cette élite (*khāṣṣat al-khāṣṣa*)¹. La transmission du savoir magique est également l'apanage d'une élite préalablement initiée.

Enfin, il s'agit, à l'instar du soufisme, d'un domaine où le savoir abolit les frontières confessionnelles. Nous évitons ici à dessein le terme de syncrétisme². Le syncrétisme est en effet une démarche active de réunification des traditions dans le but de faire émerger une nouvelle voie, une, à partir de

1. Sur ces questions, voir Mohammad-Ali Amir-Moezzi, *Le guide divin dans le shi'isme originel*, Paris – Lagrasse 1992.

2. Nous tenons à remercier Denis Gril pour ses remarques lors de l'atelier du GIS « Moyen Orient et Mondes Musulmans » au sujet du syncrétisme. Il m'a convaincu de l'inadéquation de ce terme que nous utilisions alors couramment pour traiter de la magie. Nous lui sommes entièrement redevable pour cette réflexion autour des termes de syncrétisme et d'universel.

plusieurs traditions. Or, les auteurs de traités de sciences occultes ne voient pas de contradictions entre une tradition grecque, une tradition indienne, une tradition juive hébraïque, une tradition chrétienne, une tradition islamique, etc. Au contraire, toutes proviennent d'une même source divine et ces traditions ne sont que des phases de transmission successives de ces connaissances, qui tendent au but ultime qu'est la «Sagesse universelle» (*ḥikma*) grâce à laquelle l'individu atteint la connaissance des causes cachées et invisibles (*asbāb*) et des lois occultes de la Nature et de la Création.

Les implications sont importantes dans le propos qui nous concerne. En effet, la tradition ésotérique refuse de considérer des éléments «grecs», «juifs», «sunnites» ou «shi'ites». Les seules différences peuvent être linguistiques, comme dans le cas du grec ou de l'hébreu, mais il n'y a pas de divergence «religieuse» : tous les savants accomplis de ces traditions sont au rang des «Sages» (*ḥukamā'*) ou des «gnostiques» (*ʿārifūn*). De là, nous trouverons des éléments issus de la théologie shi'ite, sans que ces éléments soient consciemment importés ou identifiés comme étant «shi'ites» dans des traités «sunnites». Une grande prudence est donc de rigueur : les éléments que nous présenterons ici nous semblent trouver leur origine dans des textes ou des groupes de pensée shi'ites, parfois avec quelques siècles ou générations de distance par rapport à l'auteur des traités de magie que nous analyserons, mais il ne s'agit plus, dans ce texte, d'éléments proprement shi'ites : ils sont alors devenus une partie de ces connaissances universelles.

2. Al-Būnī et le corpus *bunianum* : présentation des sources

Le corpus des œuvres attribuées à al-Būnī a une histoire très complexe sur laquelle il serait trop long de revenir en détail. Nous allons en résumer ici les différentes étapes qui sont nécessaires à clarifier notre démonstration³.

Al-Būnī était un soufi originaire d'Annaba (autrefois Bône). Après avoir voyagé au Maghrib al-Aqṣā et en al-Andalus, il s'installe quelque temps à Tunis où il reçoit l'enseignement de 'Abd al-'Azīz al-Mahdawī. Ce cheikh diffusait alors les doctrines ésotériques d'Ibn Masarra (m. 319/931) et d'Ibn Barrajān (m. 536/1141). Après quelques années, al-Būnī s'installe en Égypte, puis voyage en Orient. Nos informations sont assez contradictoires sur la fin

3. Sur l'histoire du *corpus bunianum*, nous renvoyons à nos travaux ainsi que ceux de Noah Gardiner. Nous présentons ainsi une synthèse de nos conclusions, qui rejoignent généralement celles de Noah Gardiner, excepté sur la genèse de la version courte du *Shams al-ma'ārif*. Voir Jean-Charles Coulon, *La magie islamique et le corpus bunianum au Moyen Âge*, thèse de doctorat sous la direction d'Abdallah Cheikh-Moussa et Ludvik Kalus, Paris IV Sorbonne, soutenue en 2013 ; Noah Gardiner, « Esotericism in a manuscript culture : Aḥmad al-Būnī and his readers through the Mamlūk period », thèse de l'Université du Michigan, 2014 ; Noah Gardiner, « Forbidden Knowledge ? Notes on the production, transmission, and reception of the major works of Aḥmad al-Būnī », *Journal of Arabic and Islamic Studies* 12 (2012), p. 81-143.

de sa vie : il est généralement admis qu'al-Būnī termina sa vie au Caire, où il mourut et fut enterré. Jusqu'en 622/1225, date présumée de sa mort, il y aurait tenu un *majlis* qui a conservé les premières copies de certaines de ses œuvres comme les *Laṭā'if al-ishārāt*. L'historien al-Maqrīzī (m. 845/1442), quant à lui, affirme qu'il serait rentré à Tunis où il aurait enseigné jusqu'à sa mort.

Pour ce qui est des œuvres qu'on attribue à al-Būnī, nos propres travaux et ceux de Noah Gardiner ont contribué à clarifier l'histoire de cet immense *corpus bunianum*. Quelques œuvres écrites par al-Būnī lui-même nous sont parvenues. Elles constituent ce que nous appelons le « noyau historique ». Nous avons dégagé six œuvres principales dans ce noyau : un commentaire ésotérique des noms divins intitulé *Kitāb 'Alam al-hudā wa-asrār al-iqtidā' fī fahm sulūk ma'nā asmā' Allāh al-ḥusnā* (*L'étendard de la guidance et les secrets de la bonne guidance dans la compréhension des chemins de la signification des beaux noms de Dieu*), un commentaire ésotérique des lettres de l'alphabet arabe et de cosmologie soufie intitulé *Kitāb Laṭā'if al-ishārāt fī asrār al-ḥurūf al-'ulwiyya* (*Les subtilités des indices : les secrets des lettres célestes*), une sorte de livre d'heures et d'apprentissage des noms divins intitulé *Kitāb al-Lum'a l-nūrāniyya fī l-awrād al-rabbāniyya* (*La lueur lumineuse : les litanies au Seigneur*), deux ouvrages de cheminement et de propédeutique soufis intitulés *Kitāb Hidāyat al-qāṣidīn wa-nihāyat al-wāṣilīn* (*La guidance des aspirants et la destination des arrivants*) et *Kitāb Mawāqif al-ghāyāt fī asrār al-riyādāt* (*Les étapes [balisant le chemin qui mène] aux buts : les secrets des pratiques de dévotion*). La sixième œuvre est intitulée *Shams al-ma'ārif wa-laṭā'if al-'awārif* (*Le soleil des connaissances et subtilités des grâces exquis*) : il s'agit d'un traité de cosmologie soufie, dont le contenu n'a pas grand-chose à voir avec le traité de magie du même nom attribué à al-Būnī à partir du xiv^e siècle.

En effet, l'œuvre la plus célèbre qu'on lui attribue, le *Shams al-ma'ārif*, pose beaucoup de problèmes d'identification. Nous en connaissons principalement trois versions, qui elles-mêmes comportent plusieurs traditions textuelles. La plus célèbre, la longue, intitulée *Shams al-ma'ārif al-kubrā*, est apocryphe et date probablement du xvi^e siècle. La version dite « courte » fut longtemps considérée à tort comme authentique. Elle a été reprise dans la version longue et considérablement augmentée. Dans notre travail de doctorat, nous avons établi que cette version « courte » est elle aussi apocryphe, rédigée entre la fin du xiii^e siècle et le milieu du xiv^e siècle. En revanche, son auteur, dont l'identité est encore à ce jour inconnue, a composé ce *Shams al-ma'ārif* en compilant des extraits d'œuvres du « noyau historique » écrit par al-Būnī, auquel il ajouta de nombreux extraits d'autres œuvres, dont nous avons identifié une partie. Enfin, si ce compilateur anonyme a écrit un *Shams al-ma'ārif* qu'il attribua à al-Būnī, c'est qu'al-Būnī lui-même écrivit un traité intitulé *Shams al-ma'ārif*, au contenu mystique et cosmologique, qui a pratiquement disparu. Nous pensons en avoir identifié un des uniques témoins à la

Bibliothèque nationale al-Asad à Damas, texte que nous avons édité en annexe dans notre thèse de doctorat⁴. Par commodité, nous appelons l'ensemble des œuvres attribuées à al-Būnī le *corpus bunianum*⁵.

Nous nous référerons également à un ardent promoteur des œuvres d'al-Būnī : 'Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī (m. 858/1454). Ce notable de la cour du sultan ottoman Murād II (r. 824/1421-855/1451) a découvert les œuvres d'al-Būnī à l'époque où il vivait au Caire. Il découvrit dans la bibliothèque de son maître Ibn Jamā'a un exemplaire d'*al-Lum'a l-nūrāniyya*, dont il rédigea un immense commentaire, ajoutant de nombreux carrés et recettes magiques à ce livre d'heures. Une de ses œuvres majeures, le *Shams al-āfāq fī 'ilm al-ḥurūf wa-l-awfāq* (*Le soleil des horizons : la science des lettres et des carrés magiques*), est une sorte d'encyclopédie des sciences occultes islamiques, dans laquelle il reprend de nombreux éléments du *Shams al-ma'ārif*, souvent assortis de commentaires et d'explications. Cette somme fut une des nombreuses sources de la version longue du *Shams al-ma'ārif*.

Pour notre démonstration, nous nous appuyerons donc principalement sur des œuvres du « noyau historique » d'al-Būnī et le *Shams al-ma'ārif* de l'auteur anonyme qui a donné sa réputation de magicien à al-Būnī. En effet, si le *Shams al-ma'ārif* n'est pas d'al-Būnī, son auteur connaissait très clairement les œuvres et le système de pensée d'al-Būnī et y a intégré de nombreux éléments magiques. Les œuvres de 'Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī, bien qu'elles ne soient pas le cœur de notre propos, nous donneront des éléments complémentaires dans notre démonstration.

3. Les précurseurs shi'ites de la science des lettres

Le *corpus bunianum* a considérablement développé la science des lettres et lui a donné ses lettres de noblesse. Décodant le langage divin pour en comprendre la grammaire, le procédé n'est pas sans rappeler d'importantes figures du shi'isme primitif comme al-Mughīra b. Sa'īd.

Al-Mughīra était un révolté contre le pouvoir omeyyade. C'était un des partisans du cinquième imam shi'ite, Muḥammad al-Bāqir (m. v. 114/732-733 ou 117/735). William F. Tucker signale que de nombreuses sources affirment qu'al-Mughīra n'était pas partisan de Muḥammad al-Bāqir mais de Muḥammad b. 'Abd Allāh (m. 145/762-763), surnommé al-Nafs al-Zakiyya⁶ (« l'âme pure ») : il aurait changé d'orientation après la mort de Muḥammad

4. Voir Jean-Charles Coulon, *La magie islamique*, IV, p. 1-63.

5. Nous reprenons ici la terminologie de Jan Just Witkam. Voir Jan Just Witkam, « Gazing at the sun. Remarks on the Egyptian magician al-Būnī and his work », éd. Jan P. Hogendijk et Arnoud Vrolijk, *O Ye Gentlemen : Arabic Studies on Science and Literary Culture in Honor of Remke Kruk*, Leyde 2007, p. 183-199.

6. Sur ce personnage voir Frants Buhl, « Muḥammad b. 'Abd Allāh », *EF*.

al-Bāqir pour se tourner vers Muḥammad b. 'Abd Allāh⁷. Son mouvement, al-Mughīriyya, nous est connu par les traités d'hérésiographie. Nous avons cependant peu d'informations sur le personnage lui-même. Les chroniques donnent en substance les mêmes informations, si bien qu'il est difficile de savoir s'ils rapportent un récit déjà formé ou s'ils ont pu comparer différentes transmissions. Al-Ṭabarī lui consacre en tout cas un passage dans son *Ta'rikh al-rusul wa-l-mulūk* pour les récits concernant l'année 119/737. Il y narre son exécution et celle de son disciple Bayān sous le gouvernement de Khālīd b. 'Abd Allāh al-Qasrī (m. après 120/738)⁸. Al-Bayān passe pour s'être révolté avec al-Mughīra comme l'indique al-Ṭabarī (mais leur connivence semble n'avoir eu lieu qu'après la mort de Muḥammad al-Bāqir : Bayān b. Sam'ān était opposé à al-Bāqir alors qu'al-Mughīra semble avoir fait partie de ses partisans jusqu'à sa mort), et semble avoir engendré son propre mouvement avec des partisans qui le proclamèrent imam⁹.

Le thème de la résurrection est présent dans le récit d'al-Ṭabarī : al-Mughīra aurait ainsi affirmé qu'il pourrait ressusciter 'Ād et Thamūd s'il le voulait. Des capacités divinatoires lui sont également attribuées dans une anecdote. Selon al-Kashshī (m. v. 340/951), al-Mughīra aurait appris la magie auprès d'une magicienne juive¹⁰. L'accusation de magie se retrouve dans quelques sources, comme le *Lisān al-mizān* d'Ibn Ḥajar al-'Asqalānī¹¹, cependant elle est loin de faire l'unanimité des sources. Selon al-Ṭabarī, la condamnation semble avant tout liée à sa prétention à ressusciter les morts, à des actes de magie, etc., bien que le motif de la condamnation ait été politique selon toute vraisemblance. L'époque du calife Hishām (r. 105/724-125/743), sous lequel Khālīd b. 'Abd Allāh al-Qasrī était gouverneur, est pleine de tensions entre la dynastie omeyyade et les différentes branches du parti 'alīde qui demeurent actives politiquement (malgré une volonté de retrait de la part des imams). L'activisme apparent d'al-Mughīra avait de quoi inquiéter le pouvoir politique, d'autant plus qu'il aurait légitimé le régicide auprès de ses partisans¹². La magie était donc un chef d'accusation visant à renforcer la condamnation

-
7. William F. Tucker, « Rebels and gnostics : al-Muḡīra Ibn Sa'īd and the Muḡīriyya », *Arabica* 22 (1975), p. 37.
 8. Al-Ṭabarī, *Tārīkh al-rusul wa-l-mulūk*, Le Caire 1960-1969, VII, p. 128-130 ; anc. éd. Leyde 1879-1901, II, p. 1619-1621 ; tr. Khalid Yahya Blankinship, New York 1989, XXV [*The End of Expansion*], p. 152-155.
 9. Marshall G. S. Hodgson, « Bayān b. Sam'ān al-Tamīmī », *EF*.
 10. Al-Kashshī, *Ma'rīfat al-rijāl*, Karbala 1963, p. 196, cité dans William F. Tucker, « Rebels and gnostics », p. 34.
 11. Deux propos rapportés par Ibn Ḥajar al-'Asqalānī dans le *Lisān al-mizān* vont dans ce sens :
– « Jarīr b. 'Abd al-Ḥamīd dit : al-Mughīra b. Sa'īd était menteur et magicien ».
– « al-Jūzjānī dit : al-Mughīra fut tué pour avoir prétendu à la prophétie. Il alluma des feux à Koufa par l'illusion et la prestidigitation (*sha'badha*) au point que les gens se rallièrent à lui » ; Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, *Lisān al-Mizān*, Beyrouth 2002, VIII, p. 130.
 12. William F. Tucker, « Rebels and gnostics », p. 45.

politique : il est révolté contre le pouvoir en place, ce qui mérite châtement, mais en outre il est révolté contre l'ordre divin étant donné sa prétention à ressusciter les morts et sa pratique de la magie.

Concernant sa doctrine, Paul Kraus indique que selon « le gnostique Mughīra, les lettres sont les éléments dont est formé le corps même de Dieu¹³ ». Cependant, pour étayer une telle affirmation, il s'appuie sur les *Maqālāt al-Islāmiyyīn* du théologien al-Ash'arī (m. 324/935-936), *al-Farq bayn al-firaq* de 'Abd al-Qādir al-Baghdādī (m. 429/1037), le *Kitāb al-Milāl wa-l-niḥāl* d'al-Shahrastānī (m. 548/1153) et le *Kitāb Minhāj al-sunna* d'Ibn Taymiyya (m. 728/1328), soit des sources hérésiographiques, dont la plus ancienne date de près de deux siècles après les événements ! Il est difficile de savoir si c'est sur les éléments de doctrine avancés dans ces sources que s'appuyaient réellement les condamnations, en l'absence de trace écrite émanant directement de ce mouvement.

Certaines sources mentionnent également des commentaires ésotériques du Coran, ainsi que des théories sur le « plus sublime nom de Dieu » (*ism Allāh al-a'ẓam*). Comme le souligne Pierre Lory, la doctrine attribuée à al-Mughīra repose sur sa vision de Dieu sous les traits des lettres de l'alphabet avec l'*alif* pour les jambes, le *'ayn* pour les yeux, le *hā'* pour le sexe, etc.¹⁴. Les récits cosmogoniques qu'on lui attribue indiquent que c'est par le « plus sublime nom » que Dieu créa le monde et que ce nom s'envola et se posa sur sa tête¹⁵. Le reste du récit de la genèse du monde fait de la sueur de Dieu l'origine des deux mers et de l'œil de son ombre le soleil¹⁶. Il semble y avoir ici l'origine de certains hadiths anthropomorphiques si décriés par les hérésiographes. Dans tous les cas, Bayān b. Sam'ān attribue à al-Mughīra la connaissance du nom suprême, qui l'aurait rendu capable de ressusciter les morts¹⁷. L'association du « plus sublime nom de Dieu » avec des pratiques magiques paraît ici très précoce. Cette attribution de la connaissance du nom suprême ne peut évidemment provenir que de cercles de partisans d'al-Mughīra (il est clair qu'al-Ṭabarī, en théologien, peut difficilement rapporter un tel fait ou lui accorder crédit).

13. Paul Kraus, *Jābir ibn Ḥayyān. Contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'islam. Volume II. Jābir et la science grecque*, Le Caire 1942, p. 263.

14. Pierre Lory, *La science des lettres en islam*, Paris 2004, p. 63.

15. *Ibid.*, p. 63.

16. *Ibid.*, p. 63.

17. William F. Tucker, « Bayān ibn Sam'ān and the Bayāniyya : Shī'ite Extremists of Umayyad Iraq », *Muslim World* (1975). William F. Tucker signale néanmoins que certains auteurs affirment qu'al-Mughīra attribuait ce pouvoir à 'Alī (Ibn al-Jawzī) ou à Muḥammad al-Bāqir (Muṭahhar b. Ṭāhir al-Maqdisī). Dans ces deux derniers cas, la résurrection des morts s'inscrit dans la liste des pouvoirs attribués aux Imams dans le shī'isme, et plus particulièrement ses formes « extrémistes ». Voir William F. Tucker, « Rebels and gnostics », p. 44. Sur les miracles des Imams, voir aussi Mohammad-Ali Amir-Moezzi, *La religion discrète. Croyances et pratiques spirituelles dans l'islam shī'ite*, Paris 2006, ch. 6 « Savoir c'est pouvoir » (sur le Nom Suprême, voir p. 156 sq).

Cependant, nous pouvons nous demander si la connaissance du plus sublime nom de Dieu qu'on lui prête vient de cette époque ou si elle est une invention d'apologistes postérieurs, en réponse à l'accusation selon laquelle il prétendait ressusciter les morts. L'accusation de magie est donc détournée au profit d'une odeur de sainteté : al-Mughīra n'est pas un magicien mais un saint homme.

Il est possible également qu'al-Mughīra ait été élevé au rang d'Imam par ses partisans. L'accusation de magie est très répandue dans les récits sur les faux prophètes. Ici, le statut d'Imam n'est pas celui de prophète. Mais dans le shi'isme, l'Imam n'est pas un être humain ordinaire : ce statut (désigné par le terme *walāya*) lui donne des pouvoirs surhumains du fait des connaissances ésotériques dont il est le dépositaire¹⁸. Cependant, ces «pouvoirs» sont aussi pour les opposants la marque de l'hérésie la plus effrontée.

L'épisode d'al-Mughīra est un cas d'«extrémisme» (*ghuluw*) qui fut condamné. La dimension épiphanique de l'alphabet dans la doctrine qu'on lui attribue va bien au-delà des développements postérieurs. On voit ici le lien très fort qui existe entre la connaissance de la dimension ésotérique des lettres de l'alphabet arabe, la connaissance du plus sublime nom de Dieu et l'accomplissement de miracles ou d'actes brisant l'ordre naturel des choses (*kharrq al-āda*). La tradition ésotérique islamique, à partir d'al-Būnī, repose sur l'idée que «la structure de l'univers n'est pas seulement comparable à un langage : elle est tout entière langage» et que le langage humain «est le condensé réel de ce langage universel¹⁹». De là, la maîtrise de ce langage divin permet de comprendre la création dans son entièreté (divination) mais donne également la possibilité d'influer sur le cours des choses (magie). Les traités de sciences occultes se présentent donc comme l'exposé de la grammaire divine. De là, la quête du plus sublime nom de Dieu est centrale dans les traités de magie islamique à partir du XIII^e siècle. Comprendre le langage divin nécessite toutefois de comprendre les étapes de la création. Pour ce faire, la cosmologie est d'une grande importance dans les traités de magie.

4. Les sources de la cosmologie du *corpus bunianum*

C'est sans doute dans le domaine de la cosmologie et de la représentation de l'univers créé que l'influence shi'ite est la plus perceptible dans les œuvres d'al-Būnī. Ce dernier mentionne malheureusement peu ses sources. Il en est de même de son continuateur du *Shams al-ma'ārif*. On peut néanmoins identifier de possibles sources ismaéliennes à certaines des sections.

18. Sur l'imam et la *walāya*, voir Mohammad-Ali Amir-Moezzi, *La religion discrète*, ch. 7 (« Notes à propos de la *walāya* imamite ») et Mohammad-Ali Amir-Moezzi et Christian Jambet, *Qu'est-ce que le shi'isme ?*, Paris 2004, p. 121-138.

19. Pierre Lory, *La science des lettres en islam*, p. 95.

Ainsi, dans le *Shams al-ma'ārif*, la «section dans laquelle je parlerai en premier des lettres dotées de points diacritiques, qui sont les fondements de la parole et par lesquelles s'élève son architecte²⁰» commence par un simple aphorisme : «Sache que les nombres ont des secrets, comme les lettres ont des effets²¹». Cette phrase est fondamentale car elle est la base même de toute la pratique décrite dans les œuvres d'al-Būnī. Nous pouvons voir dans la «balance des lettres» (*mīzān al-hurūf*) une des plus célèbres applications de ce précepte. La «balance des lettres» est fondée sur l'idée que le mot est doté des propriétés des lettres qui le composent. Le dosage et la nature du mélange qui en résulte donnent au mot toute sa signification et son pouvoir. Les lettres sont donc un aspect apparent, exotérique (*ẓāhir*) allant de pair avec les «significations» (*ma'ānī*) qui en sont l'aspect caché, ésotérique (*bāṭin*). La balance des lettres et ses correspondances sont donc la porte d'entrée de la compréhension des «significations». L'aspect proprement magique de ces balances fut développé dans le corpus jābirien lui-même, par exemple dans le *Kitāb al-Mawāzīn al-ṣaghīr*²² (*Le petit livre des balances*). Paul Kraus considérerait cet opuscule comme postérieur à la collection des *Kutub al-Mawāzīn* (*Les livres des balances*)²³.

Le corpus jābirien dont font partie les *Kutub al-Mawāzīn* a pour figures centrales Ja'far al-Šādiq, le sixième imam descendant de 'Alī b. Abī Ṭālib, et son disciple Jābir b. Ḥayyān. Le problème de l'authenticité de ces textes a fait couler beaucoup d'encre²⁴. Un consensus y voit désormais une œuvre collective et non celle d'un unique auteur²⁵. On a tendance à estimer que Jābir b. Ḥayyān a pu réellement être l'auteur d'un noyau d'œuvres que des disciples successifs auraient augmenté au fil des siècles en y adjoignant commentaires et traités supplémentaires. Paul Kraus, Julius Ruska et Martin Plessner considéraient ce corpus comme l'œuvre d'une secte ismaélienne du IV^e/X^e siècle. Selon Pierre Lory, la rédaction de ce corpus aurait une histoire plus complexe,

20. (Pseudo-) al-Būnī, *Shams al-ma'ārif*, éd. Jean-Charles Coulon, II, p. 9 ; Escorial 925, fol. 3a. Nous mentionnerons les textes d'al-Būnī selon la pagination de notre thèse de doctorat puis selon le foliotage des manuscrits utilisés.

21. *Ibid.*, éd. Jean-Charles Coulon, II, p. 9 ; Escorial 925, fol. 3a.

22. Le texte est édité et traduit dans Marcellin Berthelot, *La chimie au Moyen Âge*, Paris 1893, III, p. 105-131 (texte arabe) et p. 139-162 (trad.).

23. Paul Kraus, *Jābir ibn Ḥayyān. Contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'islam. Volume I. Le corpus des écrits jābiriens*, Le Caire 1942, p. 124.

24. Pour une présentation des problèmes de l'identification et de l'historicité de Jābir b. Ḥayyān, voir Jābir b. Ḥayyān, *Dix traités d'alchimie. Les dix premiers Traités du Livre des Soixante-dix*, trad. Pierre Lory, Paris 1996, p. 39-51.

25. *Ibid.*, p. 50-51 ; Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris 1986, p. 187-188. Sur la bibliographie jābirienne, voir Paul Kraus, *Jābir ibn Ḥayyān. Contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'islam. Volume I. Le corpus des écrits jābiriens*, Le Caire 1942 et pour une présentation plus succincte Manfred Ullmann, *Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam*, Leyde 1972, p. 198-208.

entre le II^e/VIII^e et le IV^e/X^e siècle, avec trois phases successives. Une école d'alchimistes de tendance shi'ite réunies autour de Jābir b. Ḥayyān, en Irak et en Iran, serait à l'origine du noyau primitif de ce corpus²⁶. Il aurait ensuite été enrichi grâce au mouvement de traductions d'œuvres grecques au III^e/IX^e siècle. Enfin, la rédaction « définitive » du corpus aurait eu lieu à la fin du III^e siècle et début du IV^e siècle/début du X^e siècle. C'est à cette époque que le *corpus* fut clairement placé sous l'autorité de Ja'far al-Šādiq²⁷. Quoi qu'il en soit, à l'époque du développement du *corpus bunianum*, le corpus jābirien était déjà bel et bien constitué. Les éléments qu'al-Būnī y puisa étaient donc déjà partie intégrante de la tradition islamique et avaient perdu cette « identité » shi'ite qu'ils pouvaient avoir aux premiers siècles. La « balance des lettres » est une des applications de cette « science de la balance » (*'ilm al-mīzān*) développée dans les milieux ismaéliens pour « découvrir l'équilibre, l'harmonie et l'équivalence entre ces “mondes” différents²⁸ ».

Le tableau de la balance des lettres du *Kitāb al-Mawāzīn al-ṣaghīr*²⁹ est reproduit dans les *Laṭā'if al-ishārāt* d'al-Būnī³⁰. Il s'agit d'un tableau répartissant les vingt-huit lettres de l'alphabet arabe selon sept degrés associés aux quatre éléments. Il est la base des spéculations ésotériques sur les lettres de l'alphabet. Bien entendu, il est difficile de savoir si al-Būnī reprend directement la balance de l'ouvrage attribué à Jābir ou d'auteurs qui l'ont reprise postérieurement. Il n'en demeure pas moins qu'il s'agit d'un élément développé dans les premiers temps par une école de tendance shi'ite ismaélienne.

La « balance des lettres » n'est pas le seul élément d'origine ismaélienne du noyau historique des œuvres d'al-Būnī. L'adage susmentionné selon lequel « les nombres ont des secrets, comme les lettres ont des effets » introduit le passage suivant des *Laṭā'if al-ishārāt* :

Le monde supérieur (*al-'ālam al-'ulwī*) prolonge le monde inférieur (*al-'ālam al-sufī*). Le monde du Trône (*'ālam al-'arsh*) prolonge le monde du Siège (*'ālam al-kursī*), le monde du Siège prolonge la sphère de Saturne (*falak Zuḥal*), la sphère de Saturne prolonge la sphère de Jupiter (*falak al-Mushtarī*), la sphère de Jupiter prolonge la sphère de Mars (*falak al-Mirrīkh*), la sphère de Mars prolonge la sphère du Soleil (*falak al-Shams*), la sphère du Soleil prolonge la sphère de Vénus (*falak al-Zuhara*), la sphère de Vénus prolonge la sphère de Mercure (*falak 'Uṭārid*), la sphère de Mercure prolonge la sphère de la Lune (*falak al-Qamar*), la sphère de la Lune prolonge la sphère de la

26. Pierre Lory, *Alchimie et mystique en terre d'Islam*, Paris 2003, p. 22.

27. *Ibid.*, p. 22.

28. Daniel De Smet, *La philosophie ismaélienne : un ésotérisme shi'ite entre néoplatonisme et gnose*, Paris 2012, p. 29.

29. Marcellin Berthelot, *La chimie au Moyen Âge*, III [*L'alchimie arabe*], p. 126 (texte arabe) et 158 (trad.).

30. Al-Būnī, *Laṭā'if al-ishārāt*, éd. Jean-Charles Coulon, IV, p. 80 ; BnF ARABE 2657, fol. 13a.

chaleur (*ḥalak al-ḥarāra*)³¹, la sphère de la chaleur prolonge la sphère de l'air (*ḥalak al-hawā*'), la sphère de l'air prolonge la sphère de l'eau (*ḥalak al-mā*') et la sphère de l'eau prolonge la sphère de la terre (*ḥalak al-turāb*)³².

Cette conception de l'univers créé avec différentes sphères est probablement héritée des Ikhwān al-Ṣafā' qui en faisaient un élément essentiel de leur propre cosmologie. Ces sphères renvoient au concept de macrocosme, comme ils l'expriment clairement :

Toutes les sphères et les étages des cieux, les astres, les [quatre] éléments, leurs dérivés (c'est-à-dire animaux, végétaux et minéraux) qui font tous partie du Corps du monde, sont comme les membres et articulations d'un corps humain ; car son âme avec la permission de Dieu, meut ses sphères et astres comme l'âme humaine meut les membres³³.

À la lumière de la cosmologie des Ikhwān al-Ṣafā', on peut voir qu'al-Būnī reprend les deux concepts de monde supérieur et monde inférieur, le premier englobant les sphères du Trône, du Siègne et des planètes, et le second les sphères des éléments³⁴. Le compilateur du *Shams al-ma'ārif* connaissait les *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'* puisqu'il les mentionne, évoquant les «révolutions millénaires» (*adwār al-ulūf*) de douze mille ans par comparaison avec les deux mille ans qu'aurait mis Dieu pour la création d'après Ibn 'Abbās³⁵. L'auteur du *Shams al-ma'ārif* cite ainsi textuellement un passage des *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'* et mentionne le titre de cette œuvre. Sans réduire les Épîtres à une œuvre shi'ite, la cosmologie des Ikhwān al-Ṣafā' fut essentielle dans le développement de la théologie ismaélienne. Ce sont principalement dans les œuvres ismaéliennes que nous pouvons d'ailleurs voir des sources cosmologiques importantes du *corpus bunianum*. La cosmologie développée dans les *Laṭā'if al-ishārāt* a ainsi beaucoup d'accointances avec la cosmologie ismaélienne.

31. On notera que l'on devrait avoir ici *al-nār* (le feu) plutôt qu'*al-ḥarāra* (la chaleur) (leçon identique dans tous les manuscrits) dans la mesure où les trois sphères suivantes sont associées à des éléments et non des natures.

32. (Pseudo-) al-Būnī, *Shams al-ma'ārif*, éd. Jean-Charles Coulon, II, p. 9 ; Escorial 925, fol. 3a. À comparer avec al-Būnī, *Laṭā'if al-ishārāt*, éd. Jean-Charles Coulon, IV, p. 168 ; BnF ARABE 2657, fol. 59a.

33. Ikhwān al-Ṣafā', *Rasā'il*, Beyrouth 2008, II, p. 143-144 ; trad. Yves Marquet, *La philosophie des Ikhwān al-Ṣafā'*, Alger 1973, p. 106.

34. Sur l'univers et les sphères chez les Ikhwān al-Ṣafā', voir Yves Marquet, *La philosophie des Ikhwān al-Ṣafā'*, p. 108-129.

35. (Pseudo-) al-Būnī, *Shams al-ma'ārif*, éd. Jean-Charles Coulon, II, p. 285 ; Escorial 925, fol. 54a. Voir Ikhwān al-Ṣafā', *Rasā'il*, III, p. 250. L'épître en question a été traduite en français. Ikhwān al-Ṣafā', *Les révolutions et les cycles : épîtres des Frères de la Pureté, XXXVI*, trad. Godefroid de Callatay, Beyrouth – Louvain-la-Neuve 1996, p. 202 (texte arabe) et p. 55-56 (trad.).

Nous pouvons prendre un autre exemple de rapprochement avec la cosmologie ismaélienne en comparant certains passages du *Kitāb Rāḥat al-‘aql* (*Le livre de la quiétude de l’Intellect*) du *dā’ī* fatimide Ḥamīd al-Dīn Aḥmad al-Kirmānī³⁶ (386/996-411/1021) avec les *Laṭā’if al-ishārāt* d’al-Būnī. Le *Kitāb Rāḥat al-‘aql* d’al-Kirmānī est considéré comme un des premiers ouvrages de philosophie ismaélienne. Cet ouvrage, divisé de manière originale en « murailles » (*sūr*) comportant elles-mêmes des « carrefours » (*mashra’*), est un exposé sur le monde et ses différentes composantes. Une lecture attentive permet de se rendre compte que la cosmologie exposée dans les *Laṭā’if al-ishārāt* doit également beaucoup à la doctrine ismaélienne développée dans cet ouvrage. Ce n’est bien entendu pas le seul cas où des analogies peuvent être trouvées entre une œuvre soufie et le *Kitāb Rāḥat al-‘aql* : Michael Ebstein a par exemple mis en parallèle certains passages d’Ibn ‘Arabī avec des passages d’al-Kirmānī³⁷. Cette comparaison avec le corpus attribué à al-Būnī est alors d’autant plus pertinente qu’al-Būnī et Ibn ‘Arabī partageaient le même maître, ‘Abd al-‘Azīz al-Mahdawī. Cependant, les différences qui existent entre leurs œuvres respectives méritent que l’on évalue spécifiquement les emprunts ou adaptations qu’aurait faits al-Būnī du *Kitāb Rāḥat al-‘aql*. Nous verrons qu’il ne s’agit pas d’une appropriation de l’exposé cosmologique tel quel, mais d’une adaptation soufie de ce cosmos ismaélien.

Comme l’a souligné Noah Gardiner dans sa thèse, al-Būnī opère dans les *Laṭā’if al-ishārāt* une distinction fondamentale entre les quatre mondes :

Sache – puisse Dieu nous guider ainsi que toi – que lorsque le Créateur (*al-Bāri’*) – que Sa puissance soit exaltée ! – décréta (*qaddara*) et voulut l’apparition de l’existence (*ẓuhūr al-wujūd*) depuis le monde de la connaissance (*min ‘ālam al-‘ilm*) au monde des existants (*ilā ‘ālam al-akwān*), Il mit au jour les existants supérieurs et inférieurs par la différenciation de révolutions (*bi-khtilāf aṭwār*) et une succession de phases, dans lesquels Il décréta, lors de la première instauration (*al-ibdā’ al-awwal*), des secrets de lettres (*asrār ḥarfīyya*) ayant un pouvoir selon une relation prédéterminée (*bi-nisba qadarīyya*) qui distingue les différentes révolutions et exprime les secrets des décrets [divins]. Ensuite, Dieu – qu’Il soit exalté ! – inventa l’argile d’Adam (*fīnat Ādam*) dans la Nuée (*fī l-‘amā’*), qui est la première Invention (*al-ikh-tirā’ al-awwal*), produite sans modèle antérieur. Il y hiérarchisa une relation parmi les lettres, que Dieu planta dans sa forme naturelle (*fī jibillati-hi*) pour en produire, dans le monde de Son existence (*fī ‘ālam īyādi-hi*), l’élévation (*al-istishrāf*) par les subtilités de Son intellect (*bi-laṭā’if ‘aqli-hi*) jusqu’à cette présence première (*al-ḥaḍra l-ūlā*). Ensuite, Il le déplaça jusqu’à la révolution

36. Sur cet auteur, voir Daniel De Smet, *La quiétude de l’intellect : néoplatonisme et gnose ismaélienne dans l’œuvre de Ḥamīd ad-Dīn al-Kirmānī* (X^e-XI^e s.), Louvain 1995 et J. T. P. De Bruijn, « Kirmānī », *EP*.

37. Voir notamment Michael Ebstein, *Mysticism and philosophy in al-Andalus : Ibn Masarra, Ibn al-‘Arabī and the Ismā’īlī tradition*, Leyde – Boston 2014, p. 41-43 et 196-200.

de la poussière primordiale (*tawr al-habā'*), qui est la deuxième invention. Il y hiérarchisa une relation parmi les lettres, qu'Il planta dans une forme naturelle poussièreuse pour en produire, dans le monde de Son existence, l'élévation par les subtilités de Son Esprit (*bi-laṭā'if rūḥi-hi*) jusqu'à cette présence inventrice seconde (*al-ḥaḍra l-ikhtirā' iyya l-thāniyya*). Ensuite, Il le déplaça jusqu'à la révolution de l'atome (*tawr al-dharr*), qui est la première instauration (*al-ibdā' al-awwal*). Il y hiérarchisa une relation parmi les lettres, qu'Il planta dans une forme naturelle atomique (*fī jibilla dharrīyya*) pour en produire, dans le monde de Son existence, l'élévation par la subtilité de Son Âme (*bi-laṭā'if nafsi-hi*) jusqu'à cette présence instauratrice première (*al-ḥaḍra l-ibdā' iyya l-ūlā*). Ensuite, Il le déplaça jusqu'à la révolution de la composition (*tawr al-tarkīb*), qui est la seconde instauration (*al-ibdā' al-thānī*). Il y hiérarchisa une relation parmi les lettres, qu'Il planta dans une forme naturelle (*fī jibilla fiṭriyya*) pour en produire, dans le monde de Son existence, l'élévation par les subtilités de Son Cœur jusqu'à cette présence instauratrice seconde (*al-ḥaḍra l-ibdā' iyya l-thāniyya*).

Il fit des lettres des significations (*ma'ān*) pour l'intellect, des subtilités, des images pour l'âme, une gravure dans le cœur, une faculté langagière dans la langue, un secret de formation dans les oreilles³⁸.

Ce passage montre les concepts clés utilisés par al-Būnī pour expliquer les différentes phases de la Création. Comme le souligne aussi Noah Gardiner, le terme d'*ibdā'* était très commun dans les discours cosmologiques shi'ites³⁹. Le terme d'*ikhtirā'* est en revanche beaucoup plus rare, bien que les Ikhwān al-Ṣafā' l'utilisent aussi comme synonyme d'*ibdā'*⁴⁰. Al-Kirmānī évoque également l'*ikhtirā'* : selon lui, l'Intellect (*al-'aql*) a été constitué « par la voie de l'instauration et de la création » (*'alā ṭarīq al-ibdā' wa-l-ikhtirā'*)⁴¹. Cette proximité dans le vocabulaire employé va de pair avec des similarités dans le traitement des représentations du cosmos.

Ainsi, une des figures des *Laṭā'if al-ishārāt* est « la figure de l'*alif* » (*shakl al-alif*) et explique « comment Dieu a hiérarchisé les parties du monde naturel et religieux, céleste et inférieur, du *malakūt* et de la majesté tout entier » (*kayfa rattaba Llāh ta'ālā fī-hi ajzā' al-'ālam kulli-hi l-ṭabī'ī wa-l-dīnī wa-l-'ulwī wa-l-suflī wa-l-malakūtī wa-l-mulkī*). D'après al-Būnī, celui qui comprend l'intégralité de cette figure atteint le rang des saints proches de Dieu (*al-awliyā' al-muqarrabūn*)⁴². Cette figure se compose de deux lignes verticales et comportant chacune deux séries de mot à leur droite et à leur gauche, que l'on peut ainsi reproduire :

38. Voir Jean-Charles Coulon, *La magie islamique*, IV, p. 67 ; également édité et traduit dans Noah Gardiner, *Esotericism in a manuscript culture*, p. 192-194.

39. *Ibid.*, p. 194.

40. *Ibid.*, p. 194.

41. Cité par Daniel De Smet, *La quiétude de l'intellect*, p. 110.

42. Jean-Charles Coulon, IV, p. 100 ; BnF ARABE 2657, fol. 26b.

Degré de la Prophétie et de l'Élection (<i>rutbat al-nubuwwa wa-l-iṣṭifāʾ</i>)	Degré de la Prophétie législatrice (<i>rutbat al-risāla</i>)
Le Livre	La première station
L'Inspiration (<i>al-wahy</i>)	La deuxième station
La Prédication (<i>al-tablīgh</i>)	La troisième station
La science par le Livre	La quatrième station
L'action par le Livre	La cinquième station
Le gouvernement dans le Livre	La sixième station
La réflexion sur les versets	La septième station
La grande pureté	La huitième station
La petite pureté	La neuvième station
Les prières obligatoires	La dixième station
Le degré de l'aumône légale	La onzième station
Le degré du jeûne	La douzième station
Le degré du pèlerinage	La treizième station
Degré des gnostiques (<i>rutbat al-ʿurafāʾ</i>)	Degré des chefs (<i>rutbat al-nuqabāʾ</i>)

Influx du marqueur de la Création (<i>mādda ʿalam [sic] al-khalq</i>)	Influx du marqueur de l'Impératif (<i>mādda ʿalam [sic] al-amr</i>)
L'Intellect	La première sphère
L'Esprit	La deuxième sphère
Saturne	La troisième sphère
Jupiter	La quatrième sphère
Mars	La cinquième sphère
Le Soleil	La sixième sphère
Vénus	La septième sphère
Mercure	La huitième sphère

La Lune	La neuvième sphère
La Chaleur	La dixième sphère
L'Air	La onzième sphère
L'eau	La douzième sphère
Le Globe	La treizième sphère
Ésotérique de la Tablette	Ésotérique du Calame

Quelques termes autour de la figure précisent les différents degrés atteints par la connaissance des éléments récapitulés dans ce schéma.

Cette figure reprend à peu de chose près une de celles du *Kitāb Rāḥat al-ʿaql*⁴³. Parmi les différences notables, les deux premières sphères ne sont pas l'Intellect (*al-ʿaql*) et l'Esprit (*al-rūḥ*) selon al-Kirmānī, mais « la sphère la plus élevée qui englobe tout ce qui est dans le monde du corps » (*al-falak al-aʿlā al-ḥawī li-kull mā fī ʿālam al-jism*) et « la sphère qui réunit la représentation des existants » (*al-falak al-jāmiʿ ʿalā šūrat al-mawjūdāt*). De plus, la colonne la plus à gauche comporte une série assez différente : de haut en bas, on y lit « la figure sensible de la descente réunissant tout ce qui est dans le monde de la religion » (*šūra ḥissiyyat al-tanzīl al-jāmiʿ li-kull mā fī ʿālam al-dīn*), « la Loi qui réunit tout ce par quoi on adore Dieu » (*al-sharīʿa al-jāmiʿa li-kull mā yuʿbadu bi-hi Llāh taʿālā*), le témoignage (*al-shahāda*), la pureté (*al-tahāra*), la prière (*al-ṣalāt*), l'aumône (*al-zakāt*), le jeûne (*al-ṣawm*), le pèlerinage (*al-ḥajj*), l'effort (*al-jihād*), l'obéissance (*al-tāʿa*), le licite (*al-ḥalāl*), l'illicite (*al-ḥarām*) et les règles fondamentales (*al-aḥkām*). On remarquera qu'al-Būnī reprend la dénomination de *nuqabāʾ* (champions), terme important dans la théologie shi'ite plus particulièrement septimaine, en parallèle avec les *ʿurafāʾ* (gnostiques).

D'autres figures peuvent être rapprochées entre les deux œuvres. Par exemple, la quatrième figure des *Laṭāʾif al-ishārāt* est composée de deux lignes comportant chacune quatre sphères. La ligne supérieure contient des sphères numériques : la première contient le mot « un », entouré des chiffres des unités et d'un « dix » qui relie cette sphère à la suivante, qui est celle des dizaines. La sphère des dizaines contient également « dix » et est entourée des chiffres des dizaines et du mot « cent », qui relie cette sphère à la suivante. La sphère des centaines est arrangée de la même façon, et est reliée à la sphère des milliers. La sphère des milliers quant à elle contient le nombre « mille » et est entourée de cercles formés des mots « centaines », « dizaines »

43. Al-Kirmānī, *Kitāb Rāḥat al-ʿaql*, Beyrouth 1983, p. 274.

et «unités». Les quatre cercles de la moitié inférieure de la figure contiennent les mots «monde de la première invention», «monde de la deuxième invention», «monde de la première instauration» et «monde de la deuxième instauration». Le terme *muqābil* étiré sert à joindre certaines des sphères pour montrer les relations qu'elles entretiennent entre l'ésotérique et l'exotérique. La figure équivalente dans le *Kitāb Rāḥat al-ʿaql* comporte également quatre sphères dédiées aux nombres et quatre dédiées aux mondes : «le monde de l'instauration» (*ʿālam al-ibdāʿ*), «le monde du corps» (*ʿālam al-jism*), «le monde de la religion» (*ʿālam al-dīn*) et «le monde de la deuxième émanation» (*ʿālam al-inbiʿāth al-thānī*). Ces sphères sont disposées en carrés et le terme *muqābil* étiré sert encore une fois à tisser des liens entre ces domaines de la création. Là encore, on ne trouve pas une correspondance exacte et totale des éléments dans le détail, mais cette façon de figurer le cosmos est suffisamment spécifique et proche dans ces deux cas pour ne pas considérer qu'elles ne sont pas sans lien et que l'une n'est pas une adaptation de l'autre.

Nous pourrions multiplier les exemples de similarités entre les représentations cosmologiques ismaéliennes et celles du *corpus bunianum*. Bien entendu, cela ne signifie pas qu'al-Būnī et ses continuateurs ont puisé directement dans les traités ismaéliens (excepté le corpus jābirien et les Ikhwān al-Ṣafāʾ puisque nous en avons des citations directes), mais l'enseignement que reçut al-Būnī de ʿAbd al-ʿAzīz al-Mahdawī comportait les œuvres d'Ibn Barrajān et Ibn Masarra, eux-mêmes influencés par la gnose ismaélienne.

5. Les révélations de ʿAlī b. Abī Ṭalīb

Un autre élément qui nous semble témoigner d'une influence du shi'isme dans les traités de magie islamique est l'importance de la figure de ʿAlī dans la transmission de connaissances ésotériques. En effet, bien que ʿAlī soit une figure très importante aussi bien dans le sunnisme que dans le shi'isme, son apparition dans des rêves pour transmettre la clef d'interprétation de figures mystérieuses sur les aspects les plus ésotériques de la Création ne manque pas de rappeler les éléments fondamentaux de la théologie shi'ite. Nous allons ici prendre l'exemple d'un passage très important aussi bien dans le *Shams al-maʿārif* que dans d'autres œuvres du *corpus bunianum* et les œuvres de ʿAbd al-Raḥmān al-Bisṭāmī⁴⁴.

En effet, le passage se réfère à l'œuvre écrite par Kamāl al-Dīn Muḥammad b. Ṭalḥa en 644/1246 et intitulée *al-Durr al-munazzam fī l-sirr al-aʿzam* (*Les perles arrangées concernant le plus sublime secret*). La recension diffère légèrement entre les manuscrits de l'ouvrage (seul ou commenté par ʿAbd

44. (Pseudo-) al-Būnī, *Shams al-maʿārif*, éd. Jean-Charles Coulon, II, p. 112-121 ; Escorial 925, fol. 22a-24a.

al-Raḥmān al-Biṣṭāmī⁴⁵) et la version du *Shams al-ma'ārif*. L'œuvre originale se compose de quatre parties : l'histoire de la vision d'un cercle dévoilé par 'Alī b. Abī Ṭālib, la figure du cercle, l'interprétation des symboles du cercle (avec le calcul des grands événements de l'islam) et enfin des méthodes de calcul des valeurs numériques des angles contenus dans le cercle et qui permettent de calculer le temps restant avant la fin du monde⁴⁶. Les différences sont notables avec le *Shams al-ma'ārif* puisque la représentation du cercle s'accompagne de sa description écrite en toutes lettres, alors que les aspects divinatoires du cercle ne sont absolument pas développés. L'important est donc l'histoire de la révélation du cercle, parfois surnommé « le cercle de l'enveloppement » (*dā' irat al-iḥāṭa*)⁴⁷.

La première des sections d'*al-Durr al-munazzam* attribue nommément le cercle à Kamāl al-Dīn Muḥammad b. Ṭalḥa, personnage relativement peu connu. L'historien al-Ṣafadī (m. 764/1363) lui consacre une notice dans son ouvrage biographique. Il y apparaît comme un personnage quelque peu marginal : s'écartant de la vie politique malgré une bonne situation, il se fait renonçant, cherche à disparaître totalement de la vie publique puis finit presque fou (socialement) à en croire un propos rapporté par un certain cheikh Shams al-Dīn. Ce dernier affirme que Muḥammad b. Ṭalḥa « composa un cercle de lettres et prétendit qu'il en déduisait la connaissance de l'Invisible et la connaissance de l'Heure⁴⁸ ». Ainsi, le « cercle d'Ibn Ṭalḥa » était bien connu déjà à l'époque d'al-Ṣafadī, soit le même siècle que Kamāl al-Dīn Muḥammad b. Ṭalḥa. Le rejet de Kamāl al-Dīn Muḥammad b. Ṭalḥa provient de ce qu'il prétendait connaître le moment du Jugement dernier, une connaissance réputée inaccessible aux hommes et n'appartenant qu'à Dieu d'après le Coran⁴⁹. Aussi, l'*hubris* confine l'ascète et ses enseignements dans la marginalité. Cependant, le cercle d'Ibn Ṭalḥa a certainement aussi été reproduit parce qu'il n'émane pas directement d'Ibn Ṭalḥa mais d'un contemporain : al-Ikḥmīmī. Ce dernier personnage a également droit à une notice dans le même recueil. On y apprend qu'il était celui que Kamāl al-Dīn b. Ṭalḥa mentionna dans sa compilation sur la science des lettres. Il disait que le cheikh Muḥammad [al-Ikḥmīmī] avait vu 'Alī b. Abī Ṭālib – que Dieu soit satisfait de lui – dans son sommeil. [Ce dernier] lui montra un cercle de lettres, et

45. En effet, 'Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī est l'auteur d'un commentaire de cette œuvre intitulé *Miftāḥ al-jafī al-jāmi'*. L'ouvrage commence par une reproduction de l'œuvre de Muḥammad b. Ṭalḥa puis on trouve le commentaire de 'Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī. Voir Mohammad Masad, *The Medieval Islamic Apocalyptic Tradition : Divination, Prophecy and the End of Time in the 13th Century Eastern Mediterranean*, thèse de doctorat sous la direction d'Aḥmet Karamustafa et Cornell Fleisher, Washington 2008, p. 68.

46. *Ibid.*, p. 70-71.

47. Edmond Doutté, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Alger 1909, p. 169-171.

48. Al-Ṣafadī, *al-Wāfī bi-l-wafayāt*, éd. Sven Dederling, Wiesbaden 1981, III, p. 176 (n° 1146).

49. Coran, XXXI, 34 et XLIII, 85.

cette chose sera rapportée et détaillée dans la notice biographique (*tarjama*) d'Ibn Ṭalḥa, si Dieu – qu'Il soit exalté ! – le veut. Il est mort dans sa confrérie (*bi-zāwiyati-hi*) au pied du [mont] Qāsiyūn⁵⁰ en l'an 684/1285-1286⁵¹ ». La biographie de ce personnage le met en relation avec d'importants savants de son époque avec la mention d'Ibn Taymiyya et d'al-Birzālī comme disciples. En revanche, des informations données sur sa rémunération résonnent comme une accusation de vénalité. Ibn Taymiyya condamnait par exemple les soufis qui se faisaient grassement rétribuer par le pouvoir (il les appelait *aṣḥāb al-arzāq*). La révélation de ce cercle par 'Alī b. Abī Ṭālib ne serait donc pas un récit inventé pour un lecteur musulman du Moyen Âge, mais ce sont les pouvoirs que lui prêtent Kamāl al-Dīn Muḥammad b. Ṭalḥa qui, en transgressant les limites inhérentes à l'être humain, lui donnent ce caractère douteux.

Si nous examinons le texte du *Shams al-ma'ārif*, dans un premier temps, les personnages ne sont pas identifiés, bien que la mosquée d'Alep soit dès le départ présentée comme le lieu de la révélation. La révélation du cercle se fait dans un rêve sur une tablette (*lawḥ*). 'Alī, qui présente la tablette, revêt un statut analogue à celui de Prophète : il porte la révélation d'un savoir d'origine divine. L'analogie est d'autant plus évidente que le cercle, dans sa représentation, est entouré du verset coranique selon lequel le Coran est écrit « sur une tablette bien gardée » (*fī lawḥin mahfūzin*)⁵². En outre, la tablette reprend ce thème courant pour les enseignements d'origine divine (Moïse, Hermès Trismégiste/Idrīs, etc.). La voix apparemment venue de nulle part qui invite Muḥammad b. Ṭalḥa à recueillir et comprendre la révélation rappelle également les révélations à Moïse et à Hermès Trismégiste. Le compilateur du *Shams al-ma'ārif* prend ensuite bien soin de décrire dans les moindres détails la figure en question. Curieusement, le Prophète lui-même n'apparaît que dans un second temps et joue un rôle qui peut sembler secondaire au premier abord dans cette révélation. En réalité, son rôle est important non pour les informations qu'il délivre mais pour authentifier les informations et le rêve lui-même. En effet, son propos vise à indiquer que 'Alī délivre un enseignement que le Prophète a lui-même reçu de Gabriel. Mais la présence du Prophète signifie avant tout que le rêve est authentique, selon le hadith où le Prophète affirme « Celui qui m'a vu en rêve m'a vraiment vu⁵³ ». Il faut ajouter le hadith rapporté par le célèbre traditionniste al-Bukhārī (m. 256/870) selon lequel « Le rêve bon de l'homme intègre est une quarante-sixième part de la prophétie⁵⁴ ».

50. Montagne surplombant la ville de Damas.

51. Al-Ṣafadī, *al-Wāfī bi-l-wafayāt*, II, p. 353-354 (n° 819).

52. Coran, LXXXV, 22. Les traductions de verset du Coran sont de Régis Blachère.

53. Sur la vision onirique du Prophète, voir Pierre Lory, *Le rêve et ses interprétations en Islam*, Paris 2003, p. 149-159.

54. *Ibid.*, p. 44. Voir plus généralement sur le rapport de la prophétie au rêve dans la culture islamique *ibid.*, p. 44-49.

La présence du Prophète dans le rêve permet donc de faire de ce rêve une partie de la prophétie, un enseignement sous forme de schéma dont 'Alī donne les clefs d'interprétation. Cette vision onirique fait écho à un autre passage du *Shams al-ma'ārif* avec l'affirmation selon laquelle l'ange Gabriel lui aurait enseigné le « nom sacré », renvoyant à cette feuille enduite de musc. Muḥammad b. Ṭalḥa et al-Ikḥmīmī seraient liés par un « pacte de fraternité » (*'aqd ukhuwwa*), à l'instar du Prophète et de 'Alī à Médine. Il y a donc une transposition entre les deux paires de personnages, entre l'enseignant qui a reçu la révélation d'une vision et celui qui apprend et commente. Une telle analogie ne pouvait bien sûr pas échapper à un lecteur de culture islamique au VII^e/XIII^e siècle.

La révélation se fait en deux temps : d'abord 'Alī b. Abī Ṭālib pointe la lettre *jīm* sur la figure, ensuite, c'est à Muḥammad b. Ṭalḥa d'en faire l'exégèse. Cette révélation bipartite est un des ressorts importants de l'hermétisme : seule une herméneutique permet d'embrasser la quintessence d'une révélation.

La description du schéma en elle-même est peu compréhensible sans le connaître au préalable. Tout d'abord, elle permet de s'assurer de la corrélation entre la figure reproduite sur un manuscrit et ce qu'elle doit être. Le lecteur peut ainsi vérifier que la figure a été correctement exécutée comme elle permet à celui qui exécute la figure de ne pas se tromper (voire de la corriger si l'exemplaire sur lequel il se fonde est fautif). Il était fréquent que les figures soient exécutées après la copie du texte et il pouvait s'agir du travail de deux personnes différentes, accroissant de fait le risque d'erreurs. Une telle description est donc un appréciable aide-mémoire. Le second intérêt est de structurer mentalement la figure, puisqu'elle indique dans quel ordre la composer et la lire. Cela permet de s'assurer des représentations qu'elle contient. En effet, la figure comporte un double cercle évoquant le macrocosme créé : il représente la figure englobante par excellence. Une ligne horizontale centrale, séparant le cercle en deux, constitue la frontière, l'horizon entre le monde céleste et le monde inférieur. Cela est confirmé par le triangle supérieur dont la pointe contient le *jīm*, première lettre de la « Majesté » divine (*jalāl*), comme l'explique 'Alī b. Abī Ṭālib dans la suite du texte. Ce *jīm* représente donc Dieu et le sommet de la création. Il est entouré, de part et d'autre des côtés du triangle, des lettres *alif* (première lettre, représentant le un et donc l'unité divine) et *hā'* (lettre de l'ipséité divine à travers le [pro] nom *Huwa*)⁵⁵. De la lumière semble émaner de la Majesté divine pour se projeter dans les alvéoles

55. Le manuscrit Escorial 925 met cependant la lettre *hā'* à l'extérieur du cercle. Les lettres H et Ā sont présentées comme les premières lettres des noms Dieu (*Allāh*) le Guide (*al-Hādī*) par le compilateur dans un paragraphe à la fin de la section. Il est cependant difficile de savoir si ce paragraphe correspond effectivement au commentaire primitif ou s'il s'agit de l'explication propre au *Shams al-ma'ārif*.

du monde sublunaire, figurées par quatre arcs de cercle dans la moitié inférieure du cercle. Celles-ci sont quatre, pouvant représenter les quatre éléments qui manifestent le divin dans le monde inférieur, qui ne contient aucun nom divin, mais des éléments de manifestation divine : la guidance (*al-hudā*), l'élue (*mukhtār*, c'est un mot qui sert souvent à désigner le Prophète), l'épiphanie (*mutajallī*) et la lumière (*al-nūr*). Les deux premiers (la guidance et l'élue) indiquent un rapport entre Dieu et le croyant à travers le prisme du Prophète, comme le souligne «un serviteur à nous» (*'abd la-nā*) écrit entre les deux ; tandis que les deux suivants (l'épiphanie et la lumière) témoignent d'une manifestation directe de Dieu au croyant, ce que confirme le «Il est venu à toi» (*wa-qad atā-ka*) écrit entre les deux. Les deux couples représentent donc d'une part la masse des croyants subordonnés à la Loi divine révélée (*sharī'a*, domaine de l'exotérique – *zāhir*), d'autre part l'élite (*khāṣṣa*) apte à entrevoir la réalité métaphysique (*ḥaqīqa*, domaine de l'ésotérique – *bāṭin*). On peut ici voir la bipartition du monde selon le shī'isme : l'élue (*mukhtār*) étant le Prophète et l'épiphanie (*mutajallī*) 'Alī b. Abī Ṭālib, la masse des croyants se limitant à l'enseignement apparent et une élite, shī'ite, initiée aux secrets intimes de la révélation dévoilés à 'Alī et transmis aux imams.

La section qui suit immédiatement celle du cercle de Muḥammad b. Ṭalḥa comporte une révélation du même ordre⁵⁶. Cette nouvelle révélation se fait durant une retraite spirituelle (*khalwa*), comme la précédente eut lieu après une certaine période de retrait. La figure révèle vingt noms contenant la lettre 'ayn. Elle est composée d'un double cercle ouvert contenant les noms divins⁵⁷. On trouve deux versets coraniques entre les deux cercles : un extrait du verset du Siège {Dieu – nulle Divinité excepté Lui –, est le Vivant, le Subsistant}⁵⁸ et {Que les visages s'humilient devant le Vivant, le Subsistant!}⁵⁹. Les noms divins sont répartis de façon très différente d'un manuscrit à l'autre.

Un manuscrit du *Shams al-ma'ārif al-kubrā* suggère une symbolique alchimique à cette figure. En effet, elle est représentée sous la forme d'un alambic, l'ouverture se prolongeant de deux traits, formant ainsi le bec de l'appareil. Il semble donc que ce cercle serve à représenter une cucurbite. La symbolique alchimique permet de comprendre la figure : la cucurbite est l'endroit où différents matériaux se mélangent et se transforment afin de ne délivrer que leur quintessence. Il s'agit aussi de la matrice ou du réceptacle dans lequel cette quintessence peut engendrer de nouvelles choses. Or, ces noms que contient

56. (Pseudo-) al-Būnī, *Shams al-ma'ārif*, éd. Jean-Charles Coulon, II, p. 122-127 ; Escorial 925, fol. 24a-24b.

57. Reproduite aussi dans Hans Alexander Winkler, *Siegel und charaktere in der muhammedanischen zauberei*, Berlin – Leipzig 1930, p. 45. La reproduction ne tient néanmoins pas compte de l'ouverture.

58. Coran, II, 256/255.

59. Coran, XX, 110/111.

la cucurbite sont désignés comme étant ceux à partir desquels tous les quatre-vingt-dix-neuf noms dérivent. Ainsi, on peut en tirer la quintessence des noms de la divinité (la Majesté) et on peut en faire dériver tous les autres. La centralité accordée au nom « Dieu » (*Allāh*) dans la plupart des manuscrits va dans le même sens.

Le lien entre cette nouvelle révélation et une éventuelle influence du shi'isme est beaucoup moins évident dans le cas présent. Pourtant, la lettre 'ayn (litt. œil, source, la chose-même), fondamentale dans ce schéma, pourrait ici aussi représenter 'Alī b. Abī Ṭālib (dont le nom commence par un 'ayn), d'autant plus que la révélation a lieu dans le même milieu. En effet, si l'on en croit le *Shams al-āfāq* de 'Abd al-Raḥmān al-Bisṭāmī, ce cercle aurait été révélé à al-Ikḥmīmī⁶⁰. L'analogie avec le cercle précédent est patente : il y est fait référence au « nom de la Majesté » (*ism al-jalāla*) qui serait à l'origine de la dérivation de tous les autres noms tout comme 'Alī expliquait pour le précédent cercle que tout commençait avec la Majesté (*jalāla*). Concernant la lettre 'ayn, le *Kitāb al-Mājid* (*Le livre du Glorieux*) du corpus jābirien accordait une prééminence à cette lettre sur la lettre *mīm* (Muḥammad) et la lettre *sīn* (Salmān). L'idée est résumée vers la fin du traité : « Le Glorieux doit nécessairement posséder par nature une affinité [avec le 'AYN] plus grande que celle du SĪN et celle du MĪM réunies ; il doit posséder une réceptivité plus parfaite envers le 'AYN, réserve faite qu'il est éloigné dans l'espace. S'il n'en était pas ainsi, il ne se pourrait que, nonobstant l'éloignement de son séjour, le peu d'intimité et de relation à lui permises, il atteignît au rang de ceux à qui il fût donné d'être des compagnons et des familiers. Mais c'est précisément pour cette raison qu'il doit nécessairement être supérieur⁶¹ ». Dans le cas de cette figure où les noms divins sont placés dans la cucurbite du 'ayn, on peut penser au propos selon lequel « C'est le 'AYN, si tu le saisis bien, qui est le Discriminateur entre la vérité inhérente au Glorieux et la fausseté de ce qui n'est pas lui⁶² ». La figure est donc héritière du corpus jābirien et se situe dans la continuité de cette gnose ismaélienne en se réappropriant sa symbolique alchimique et la hiérarchie des lettres dans la perspective de la science des noms divins.

60. 'Abd al-Raḥmān al-Bisṭāmī, *Shams al-āfāq*, Paris, BnF ARABE 2689, fol. 31b-32a. Il s'agit de la notice biographique qu'il consacre à al-Ikḥmīmī. Parmi les propos que 'Abd al-Raḥmān rapporte d'al-Ikḥmīmī, on trouve le début de l'anecdote du *Shams al-ma'ārif* et la représentation du même cercle.

61. Voir Jābir b. Ḥayyān, *Mukhtār rasā'il*, p. 124 ; trad. Henry Corbin, *L'alchimie comme art hiératique*, Paris 1986, p. 193.

62. Henry Corbin, *L'alchimie comme art hiératique*, p. 188. Sur la nature divine de 'Alī dans le shi'isme voir Mohammad-Ali Amir-Moezzi, *La religion discrète*, ch. 3 (« Remarques sur la divinité de l'Imam »).

6. L'enseignement des fils de 'Alī

Nous avons vu que 'Alī est une figure importante dans la transmission de connaissances ésotériques dans le *Shams al-ma'ārif*. Il convient de souligner que les fils de 'Alī interviennent également dans ce même ouvrage. Dans la tradition shi'ite, les descendants de 'Alī sont les dépositaires du sens ésotérique du Coran : il s'agit de la lignée des Imams. Nous pouvons donc voir une probable influence shi'ite dans la mention d'enseignements ésotériques par cette lignée des Imams.

Ainsi, si nous prenons l'introduction des *Laṭā'if al-ishārāt*, nous y trouvons des références à ces grandes figures du shi'isme. Al-Ḥusayn est ainsi convoqué dès le départ sur l'exégèse ésotérique des mystérieuses lettres liminaires des sourates :

Certes, la science des lettres fait partie des plus nobles sciences des mystiques, comme [l'affirme ce qui] nous est parvenu d'al-Ḥusayn – que Dieu soit satisfait de lui – : un homme l'interrogea sur la signification de {K.H.Y.'Ṣ} ⁶³. Il répondit : « Si je te l'expliquais, tu [pourrais] marcher sur l'eau ! » [...] ⁶⁴.

Al-Būnī se situe donc bien dans l'héritage de la gnose shi'ite, bien qu'il soit sunnite. Cette mention d'al-Ḥusayn reprend la *Risālat al-ḥurūf* attribuée à Sahl al-Tustarī ⁶⁵ (m. 283/896). Ce passage est repris dans le *Shams al-ma'ārif* avec davantage d'éléments et quelques différences :

[Le Prophète] – que la prière et le salut de Dieu soient sur lui – a dit : « L'existence tout entière se tient par les noms cachés, apparents et saints de Dieu – qu'Il soit exalté ! –, et les noms prononcés (*al-mu'jama*) et cachés de Dieu – qu'Il soit exalté ! – sont la source de toute chose parmi les affaires d'Ici-bas et de l'Au-delà. Ils sont le trésor de Son secret et ce qui est caché de Sa science. D'eux dérivent tous les noms de Dieu. Ce sont ceux par lesquels Il décréta les choses et les confia à la mère du Livre ». On interrogea Ibn al-Ḥanafiyya ⁶⁶ – que Dieu l'ait en Sa miséricorde – au sujet de {K.H.Y.'Ṣ} ⁶⁷ et il dit à celui qui l'interrogea : « Si je te l'expliquais tu marcherais sur l'eau ». Sahl b. 'Abd Allāh al-Tustarī a dit : « Un homme vint à Ibrāhīm b. Adham et lui dit : “Qu'as-tu à dire sur {Y.S} ⁶⁸ ? ”. Il répondit : “En vérité, il y a dans {Y.S}

63. Coran, XIX, 1.

64. Al-Būnī, *Laṭā'if al-ishārāt*, éd. Jean-Charles Coulon, IV, p. 66 ; BnF ARABE 2657, fol. 4a.

65. Sara Sviri et Michael Ebstein ont su mettre en évidence la grande différence qu'il existe entre les œuvres imputables aux enseignements du Sahl al-Tustarī historique et la plus tardive *Épître sur les lettres*. Voir Michael Ebstein et Sara Sviri, « The so-called *Risālat al-ḥurūf* (Epistle on letters) ascribed to Sahl al-Tustarī and letter mysticism in al-Andalus », *Journal Asiatique* 299 (2011), p. 213-270.

66. Muḥammad b. al-Ḥanafiyya était un fils de 'Alī avec une autre femme que Fāṭima. Voir *infra* note 82.

67. Coran, XIX, 1.

68. Coran, XXXVI, 1.

un nom. Celui qui le sait et invoque Dieu – qu'Il soit exalté! – avec [ce nom], alors Il lui répondra, qu'il soit bon ou débauché».

Sache que toute lettre parmi ces quatorze lettres précédentes a une signification et un secret. Quand Dieu – qu'Il soit exalté! – élève le serviteur à elles, [ce dernier] obtient une grâce [divine issue] de Son inspiration (*min ladun-hi*). Il est dit dans le hadith que le Prophète – que la prière et le salut de Dieu soient sur lui – a dit à ses compagnons : « Quand vous rencontrerez l'ennemi demain, votre mot d'ordre sera {H.M}⁶⁹ {H.M} et ils ne vaincront pas⁷⁰ ». {H.M} fait partie des noms cachés et gardés. Celui qui comprend son secret, Dieu – qu'Il soit exalté! – brise pour lui l'ordre [naturel des choses] et il obtient de ses secrets des utilités. Sahl b. 'Abd Allāh al-Tustarī a dit : « Les plus nobles de toutes les lettres sont les neuf lettres », qui sont celles-ci : *alif* L R Ḥ Q M K N Ṣ. Il a [aussi] dit : « De la lumière [de ces neuf lettres], [toutes] les lettres acquièrent une beauté » et les unités apparentes les montrent, elles et leur noblesse. Elles sont les sept ciels, le Trône et le Siègle. Elles sont les neuf corporifiées (*al-mujassamāt*) auxquelles Dieu – qu'Il soit exalté! – a fait allusion dans le Coran par Son propos {*alif*:L.M}⁷¹ {*alif*:L.M.S}⁷² {*alif*:L.R}⁷³ {Q}⁷⁴ {N}⁷⁵ {H.M}⁷⁶ {H.M} {S.Q}⁷⁷ {K.H.Y} {S}⁷⁸ {T.S}⁷⁹, et elles sont quatorze lettres⁸⁰.

L'héritage de l'*Épître* attribuée à al-Tustarī est clairement revendiqué et s'insère ici dans une dialectique plus large. Les références à Sahl al-Tustarī reprennent deux extraits de la *Risālat al-Ḥurūf*⁸¹. La liste finale des sigles coraniques diffère cependant légèrement entre la *Risāla* et le *Shams al-ma'ārif*.

69. Premier verset des sourates XL à XLVI.

70. Hadith rapporté par Ibn Ḥanbal (*Musnad*, IV, 65 et V, 377) sous la forme « En vérité, vous rencontrerez l'ennemi demain et votre mot d'ordre sera H.M : ils ne vaincront pas » (*inna-kum sa-talqawna l-'aduwwa ghadan wa-inna shi'āra-kum H.M lā yunṣarūna*). On en trouve une version légèrement différente dans Abū Dāwūd (*Kitāb al-Jihād*, 71) : « Quand ce sera la nuit, que votre mot d'ordre soit H.M : ils ne vaincront pas » (*in bayyattum fa-l-yakun shi'āru-kum H.M lā yunṣarūna*).

71. Coran, II, 1 ; III, 1 ; XXIX, 1 ; XXX, 1 ; XXXI, 1 ; XXXII, 1.

72. Coran, VII, 1.

73. Coran, X, 1 ; XI, 1 ; XII, 1 ; XIV, 1 ; XV, 1.

74. Coran, L, 1.

75. Coran, LXVIII, 1.

76. Premier verset des sourates XL à XLVI.

77. Coran, XLII, 1-2.

78. Coran, XIX, 1.

79. Coran, XXVII, 1.

80. (Pseudo-) al-Būnī, *Shams al-ma'ārif*, éd. Jean-Charles Coulon, II, p. 165-168 ; Escorial 925, fol. 31b-32a.

81. Voir Pilar Garrido, « Estudio y edición de la *Risālat al-Ḥurūf* del sufi Sahl al-Tustarī (con traducción de la sección sobre *Yā'-sīn* y de los pasajes de su *Tafsīr* que tratan de las letras) », *Anaquel de Estudios Árabes* 19 (2008), p. 79 et 77 et Pilar Garrido Clemente, *El inicio de la Ciencia de las Letras en el Islam : la Risālat al-ḥurūf del sufi Sahl al-Tustarī*, Madrid 2010, p. 63 et 60.

Le premier hadith mentionné dans l'extrait doit être mis en regard avec d'autres passages de la même œuvre selon lesquels les lettres sont les noms cachés de Dieu, idée reprise dans ce hadith tout en affirmant leur primauté et leur efficacité, sous l'autorité du Prophète. La mention du Prophète est importante dans la mesure où ce sont les milieux shi'ites qui les premiers développèrent la science des lettres. Les propos les plus fréquemment invoqués remontent aux premiers 'Alīdes. Dans le cas présent, le propos attribué à al-Ḥusayn dans les *Laṭā'if al-ishārāt* est attribué ici à Muḥammad b. al-Ḥanafīyya⁸², un autre des fils de 'Alī b. Abī Ṭālib, par une épouse qu'il prit après la mort de Fāṭima. Or, ce dernier n'est pas un imam reconnu par les mouvements shi'ites ismaéliens et duodécimains, et il est au contraire considéré dans le sunnisme comme un traditionniste fiable⁸³. Il est donc possible qu'une référence à consonance trop shi'ite ait été ici amendée pour un lectorat sunnite.

Le frère d'al-Ḥusayn, al-Ḥasan, est également une autorité importante dans le commentaire ésotérique des lettres. Ainsi, nous pouvons prendre l'exemple d'un autre passage du *Shams al-ma'ārif* :

Section dans laquelle je mentionnerai certaines propriétés des lettres de l'alphabet qui sont au début des sourates et des lettres serties de points diacritiques (*al-mu'jama*) sans exception et ce qui s'y rapporte comme état [spirituel] du pouvoir [surnaturel] (*ḥāl al-taṣarruf*). Un savant a dit sur Son propos – qu'Il soit exalté ! – {*alif.L.M.Ṣ*}⁸⁴ : « Sa signification est “Moi Je suis Dieu, [le] meilleur” ». Al-Ḥasan a dit : « L'*alif* de {*alif.L.M.Ṣ*}⁸⁵, le premier *alif*, est l'*alif* de la prééternité (*al-azal*). Le *lām* est le *lām* de l'éternité (*al-abad*). Le *mīm* et le *ṣād* sont l'union de celui qui s'y unit et la séparation de celui qui s'en sépare. En réalité, il n'y a ni union ni séparation. Cette expression a des significations qui dépendent des différentes interprétations, [mais] les mines de la Vérité sont protégées des mots et des expressions. Chacun des noms de Dieu – qu'Il soit exalté ! – te fait atteindre un certain degré⁸⁶ ».

La première interprétation que donne le compilateur à {*alif.L.M.Ṣ*} peut être lue de deux façons selon les manuscrits. Ou bien on admet qu'il s'agit bien de « Moi Je suis Dieu, [le] meilleur » (*anā Llāh afḍal*), ou bien la leçon correcte

82. Muḥammad b. al-Ḥanafīyya fut en retrait de la vie politique. Cependant, des partisans de son imamat, dont le plus célèbre est Mukhtār, se révoltèrent contre le pouvoir omeyyade. Les partisans de l'imamat de Muḥammad b. al-Ḥanafīyya sont appelés Kaysāniyya. Voir Frants Buhl, « Muḥammad Ibn al-Ḥanafīyya », *EF*. Escorial 925 a la leçon « Abū Ḥanīfā » dans le corps du texte, corrigée en Ibn al-Ḥanafīyya dans la marge.

83. Jean Calmard, « Mohammad b. al-Hanafīyya dans la religion populaire, le folklore et les légendes dans le monde turco-persan et indo-persan », *Cahiers d'Asie centrale* 5-6 (1998), p. 205.

84. Coran, VII, 1.

85. Coran, VII, 1.

86. (Pseudo-) al-Būnī, *Shams al-ma'ārif*, éd. Jean-Charles Coulon, II, p. 151 ; Escorial 925, fol. 29a-29b.

est « Je suis Dieu, Je sépare » (*anā Llāh afṣilu*)⁸⁷. Si la première est majoritaire dans les manuscrits du *Shams al-ma'ārif*, c'est la seconde qui est la plus courante dans l'exégèse. C'est en effet celle d'al-Ṭabarī (m. 310/923), la première qu'il propose dans l'interprétation de ces lettres, appuyée par deux hadiths⁸⁸. On la retrouve chez de nombreux exégètes, et al-Tustarī l'explique en expliquant que ces lettres « signifient “Je suis Dieu, je distingue (*afṣilu*) entre les créatures par le Vrai”, et de ces lettres est issu le nom de Dieu – qu'Il soit exalté! – qu'est l'Impénétrable (*al-Ṣamad*)⁸⁹ ». On retrouve également cette interprétation dans l'exégèse du mystique al-Sulamī (m. 412/1021). Cette dernière exégèse est probablement la source du compilateur du *Shams al-ma'ārif* concernant la seconde anecdote rapportée d'al-Ḥasan : on la retrouve à l'identique sous la plume d'al-Sulamī à la différence qu'elle y est rapportée d'al-Ḥusayn. Al-Ḥasan, sans autre précision, peut désigner soit le théologien al-Ḥasan al-Baṣrī soit al-Ḥasan b. 'Alī b. Abī Ṭālib. C'est donc plutôt ce dernier qui est désigné, mais l'ambiguïté peut être pleine de sens : al-Ḥusayn pourrait conduire à une accusation de tendances pro-shi'ites, alors que l'ambiguïté d'al-Ḥasan permet de l'associer à la tradition sunnite, dont al-Ḥasan al-Baṣrī (m. 110/728) est une autorité importante⁹⁰. Le commentaire d'al-Sulamī se termine par un aveu d'impossibilité d'exprimer le langage coranique, selon lui imperméable à une transcription. D'autres extraits de l'exégèse de ce verset par al-Sulamī, avec une référence à al-Ḥasan, ont été reproduits par le compilateur du *Shams al-ma'ārif* en d'autres endroits du traité :

Al-Ḥasan – que Dieu soit satisfait de lui – a dit : « Il y a dans le Coran la science de toute chose, la science du Coran est dans les lettres qui sont au début des sourates, la science des lettres est dans *lām-alif* la science de *lām-alif* est dans l'*alif*, la science de l'*alif* est dans le point, la science du point est dans la connaissance originelle, la connaissance originelle est dans la prééternité, la science de la prééternité est dans la volonté [divine], la science de la volonté [divine] est dans l'Inconnaissable de l'air (*ghayb al-hawā'*) et la science de l'Inconnaissable de l'air est dans {Rien n'est à Sa ressemblance}⁹¹ »⁹².

87. La première leçon est celle des manuscrits Escorial 925, BnF ARABE 2647 et BnF ARABE 2648, la seconde correspond à BnF ARABE 2649.

88. Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-bayān*, éd. Shākir, XII, p. 293. La leçon *afṣilu* est également retenue dans l'édition de 'Abd Allāh b. 'Abd al-Muḥsin al-Turkī.

89. Nous avons corrigé l'édition qui a *aqḍi* en *afṣilu*. Annabel et Ali Keeler indiquent en effet dans leur traduction que tous les manuscrits qu'ils ont consultés ont la leçon *afṣilu*. Cf. al-Tustarī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'aẓīm*, éd. Tāhā 'Abd al-Rāūf Sa'd et Sa'd Hasan Muḥammad 'Alī, Le Caire 2004, p. 147 ; *Tafsīr al-Tustarī. Great Commentaries on the Holy Qur'ān*, éd. Annabel et Ali Keeler, Amman 2011, p. 71.

90. Al-Ḥasan al-Baṣrī est en effet l'archétype du théologien dans le sunnisme et il est souvent utilisé comme garant de nombreuses traditions aussi diverses que variées.

91. Coran, XLII, 9/11.

92. (Pseudo-) al-Būnī, *Shams al-ma'ārif*, éd. Jean-Charles Coulon, II, p. 157 ; Escorial 925, fol. 30b.

Cet extrait est mis sous l'autorité d'al-Ḥusayn dans le commentaire d'al-Sulamī et celle d'al-Ḥasan dans le *Shams al-ma'ārif*. Il reprend en substance le célèbre hadith du point sous le *bā'*, faisant dire à 'Alī : « Je suis le point sous le *bā'* »⁹³. Le *Shams al-ma'ārif* propose une version légèrement différente de ce hadith, dont l'élément le plus shi'ite a été expurgé. Il n'en demeure pas moins qu'il s'agit ici encore d'un élément très important de la théologie shi'ite réemployé dans le *Shams al-ma'ārif*. Le paragraphe entérine cette prééminence des lettres liminaires des sourates comme réceptacle des mystères du Coran.

Enfin, ce dernier extrait accorde une place très importante au *lām-alif*. Or, dans les premiers folios des *Laṭā'if al-ishārāt*, al-Būnī rapporte un hadith sur les origines de l'alphabet arabe et défendant l'idée qu'il comporte vingt-neuf lettres car il faut y inclure *lām-alif*. Ce hadith est attribué à un autre personnage essentiel de la gnose shi'ite : Abū Dharr al-Ghifārī⁹⁴ (m. 31/652 ou 32/653). Si nous n'avons à l'heure actuelle pas eu connaissance de précédents sur ce hadith⁹⁵, le fait qu'al-Būnī l'attribue à Abū Dharr al-Ghifārī a tendance à suggérer que ce hadith a peut-être d'abord circulé dans des milieux shi'ites.

7. L'influence des sciences occultes shi'ites : le *jafr* et la *zā'irja*

En dehors des réappropriations d'éléments de cosmologie et d'alchimie ismaéliennes, le *corpus bunianum* est également tributaire d'une discipline d'origine shi'ite, le *jafr*, et d'une méthode plus tardive et qui lui doit beaucoup, la *zā'irja*.

Le *jafr* désigne la science de 'Alī b. Abī Ṭālib contenue dans un écrit promis à une abondante postérité à force de copies, commentaires et exégèses. Elle aurait été transmise aux douze imams⁹⁶. Toufic Fahd voyait à l'origine du *jafr* un hadith selon lequel le Prophète aurait dit à la veille de sa mort à son cousin « Ô 'Alī, quand je serai mort, lave-moi, embaume-moi, habille-moi et fais-moi asseoir ; alors, je te dirai ce qui arrivera jusqu'au jour de la résurrection⁹⁷ ». La littérature du *jafr* se serait développée conjointement aux persécutions contre les 'Alīdes, notamment sous le règne d'al-Mutawakkil (r. 232/847-247/861). Elle a alors un caractère apocalyptique et eschatologique prononcé, avant de

93. Voir par exemple Rajab al-Bursī, *Mashāriq anwār al-yaqīn fī asrār amīr al-mu'minīn*, Beyrouth, s.d., p. 21, 23 et 158.

94. Abū Dharr al-Ghifārī était un des premiers convertis à l'islam (il se disait le cinquième voire le quatrième selon certaines traditions) et un des principaux soutiens de 'Alī après la mort du Prophète. Voir James Robson, « Abū Dharr al-Ghifārī », *EP*.

95. Noah Gardiner, « Forbidden knowledge », p. 105.

96. Toufic Fahd, *La divination arabe*, Paris 1987, p. 221-224.

97. Toufic Fahd, « *Djafr* », *EP* et Mohammad-Ali Amir-Moezzi, *Le guide divin*, p. 185-189.

devenir progressivement une littérature hermétique plutôt divinatoire. Cette littérature demeure très difficile à resituer dans le temps en raison de son caractère apocryphe.

Une comparaison de certains passages du *Shams al-ma'ārif* avec le *Kitāb al-Jafr al-jāmi' wa-l-nūr al-lāmi'*⁹⁸ permet de souligner quelques affinités, bien que nous n'ayons pas d'histoire critique des matériaux utilisés et de l'origine précise de ce texte. Nous ne pouvons pas même attester qu'il est antérieur au *Shams al-ma'ārif*. Le premier tableau de l'édition de Mīrẓā Muḥammad al-Shīrāzī est sous forme de cercle et met en parallèle les lettres de l'alphabet arabe, les nombres, les astres, les signes du zodiaque et les mansions lunaires. On trouve un équivalent dans le *Shams al-ma'ārif* avec un tableau (de forme carrée) qui met en parallèle de la même façon les éléments, les lettres, les signes du Zodiaque et les mansions lunaires⁹⁹. La suite comporte vingt-huit tableaux classés selon l'ordre de l'*abjad*, contenant chacun vingt-huit lettres de l'alphabet¹⁰⁰. Dans le commentaire, les lettres sont également présentées sous forme de dix listes ordonnées différemment avec sept séries de quatre lettres¹⁰¹. La première de ces listes se retrouve dans certains manuscrits et correspond à leur classification selon l'*abjad*. Le compilateur du *Shams al-ma'ārif* ne s'intéresse pas au *jafr* en tant que tel : il n'accorde pas vraiment d'attention à la divination d'une manière générale. En revanche, il semble que la méthode et les codes du *jafr*, du fait qu'il représente le modèle même de la science des lettres, furent une source d'inspiration. Toufic Fahd affirme que le *jafr* et la science des lettres aboutirent à la *zā'irja*. Il nous semble que le *jafr* était une des sources premières de la science des lettres, et la *zā'irja*, à notre sens, correspond à une volonté de concordance entre l'astrologie et la science des lettres inspirée par le *jafr*.

C'est à Abū l-'Abbās al-Sabtī qu'est attribuée la *zā'irja*, décrite par Louis Massignon comme une « machine à calculer les présages au moyen d'une série de cercles concentriques¹⁰² ». Louis Massignon, et à sa suite Toufic Fahd, attribuent la *zā'irja* à Shams al-Dīn Abū l-'Abbās b. Mas'ūd al-Sabtī (m. 698/1298)¹⁰³. À l'inverse, Bakri Aladdin l'attribue au plus célèbre Abū l-'Abbās al-Sabtī

98. (Pseudo-) 'Alī b. Abī Ṭālib, *al-Jafr al-jāmi' wa-l-nūr al-lāmi'*, éd. Mīrẓā Muḥammad al-Shīrāzī, Bombay, s.d. Mīrẓā Muḥammad al-Shīrāzī (m. après 1915) a lithographié à Bombay de nombreux traités de sciences occultes à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle. Ses lithographies ne comportent généralement pas de dates, ni d'indications sur les manuscrits ayant servi de base à l'édition.

99. (Pseudo-) al-Būnī, *Shams al-ma'ārif*, éd. Jean-Charles Coulon, II, p. 331 ; Escorial 925, fol. 62b.

100. (Pseudo-) 'Alī b. Abī Ṭālib, *al-Jafr al-jāmi' wa-l-nūr al-lāmi'*, p. 2-29.

101. *Ibid.*, p. 32.

102. André-Jean Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris 2006, I, p. 399 (appendice III de Louis Massignon) ; cité dans Toufic Fahd, *La divination arabe*, p. 243.

103. André-Jean Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, I, p. 399 (appendice III de Louis Massignon) et Toufic Fahd, *La divination arabe*, p. 244.

(m. 601/1205), admettant que « l'identification du personnage pose quelques difficultés¹⁰⁴ ». Le même chercheur voit en al-Marjānī (qui écrivait en 773/1371)¹⁰⁵ un des principaux promoteurs de la *zā'irja* d'al-Sabtī¹⁰⁶. Si la *zā'irja* est présente dans la version longue du *Shams al-ma'ārif al-kubrā* (chapitre XXXIV), elle est totalement absente de la version courte. Une étude sur la production manuscrite attribuée à al-Sabtī qui nous est parvenue permettrait d'affiner avec plus de certitudes les époques de diffusion de la *zā'irja* avant Ibn Khaldūn qui nous a laissé un important témoignage de sa réception¹⁰⁷. Quoi qu'il en soit, tout comme Ibn 'Arabī se vit attribuer un traité sur la *zā'irja*¹⁰⁸, il est fort possible qu'al-Sabtī ait également été un prête-nom commode pour une telle pratique, et plus encore si al-Būnī l'avait rencontré !

La *zā'irja* est au confluent des traditions ésotériques de la science des lettres et de l'astrologie, comme son nom semble l'indiquer. Les premières occurrences du terme apparaissent avec des astrologues comme Māshā'allāh (m. ap. 193/809) et Abū Ma'shar (m. 272/886), bien que le mot ne désignât pas encore le tableau circulaire¹⁰⁹. L'apparition du tableau circulaire repose sans doute sur une interprétation du terme qui en ferait la fusion des termes *zīj* (table astronomique) et *dā'ira* (cercle, qui est la figure de base pour représenter le cosmos dans les traités ésotériques), tout en rappelant le terme de *zajr* (augure). L'apparition des cercles divinatoires d'Ibn Ṭalḥa et de la *zā'irja* au VII^e/XIII^e siècle, à une époque où les craintes apocalyptiques sont ravivées,

104. Bakri Aladdin, « La *zā'irja* et les manuscrits arabes de la BNF », *Bulletin d'Études Orientales* 53-54 (2001-2002), p. 167. Cette distinction entre les deux al-Sabtī est reprise dans l'article de l'*Encyclopédie de l'Islam* dédié à Abū l-'Abbās Aḥmad al-Sabtī : « à ne pas confondre, à la lecture d'Ibn Khaldūn (*Muqaddima*), avec un homonyme qui lui est postérieur et inventeur d'une table divinatoire circulaire appelée *zāyardja al-ālam* ». Voir Mohamed Bencheneb, « al-Sabtī », *EF*.

105. *Ibid.*, p. 168. Henri-Paul-Joseph Renaud avait déjà noté l'importance du rôle d'al-Marjānī dans le commentaire et la diffusion de la *zā'irja*. Voir Henri-Paul-Joseph Renaud, « Divination et histoire nord-africaine au temps d'Ibn Khaldūn », *Hespéris* 30 (1943), p. 213-221. Nous n'avons pu identifier mieux ce personnage. Henri-Paul-Joseph Renaud signale que dans un manuscrit de Rabat d'un texte attribué à al-Marjānī ce dernier mentionne à plusieurs reprises le sultan ḥafside Abū Ishāq (r. 678/1279 à 682/1283). À ne pas confondre avec un cheikh versé dans la science des lettres portant la même *nisba* et mort en 699/1299-1300.

106. Bakri Aladdin, « La *zā'irja* et les manuscrits arabes de la BNF », p. 168.

107. Comme nous l'avons signalé, Ibn Khaldūn confond l'auteur de la *Zā'irja* avec le mystique Abū l-'Abbās al-Sabtī, peut-être est-il même à l'origine de cette confusion. Sur la *zā'irja* dans la *Muqaddima*, voir Ibn Khaldūn, *Muqaddimat Ibn Khaldūn*, éd. Étienne Marc Quatremère, Paris 1858, I, p. 213-220 ; *Les prolégomènes*, trad. William Mac Guckin De Slane, Paris 1863-1868, I, p. 245-253 ; *The Muqaddimah*, trad. Franz Rosenthal, New York 1958, I, p. 238-245. Un autre passage donne un exemple développé, voir Ibn Khaldūn, *Muqaddimat Ibn Khaldūn*, III, p. 199-206 ; *Les prolégomènes*, I, p. 245-253 (William Mac Guckin De Slane ne propose pas une traduction mais un commentaire pour ce passage) ; *The Muqaddimah*, III, p. 182-214.

108. Bakri Aladdin, « La *zā'irja* et les manuscrits arabes de la BNF », p. 171-173. Il s'agit des *Uṣūl al-'uqūl fī l-zā'irja*.

109. Toufic Fahd, « Zā'irja », *EF*.

est de toute évidence due aux événements politiques et militaires qui marquent l'époque et dont le point culminant est la chute de Bagdad en 656/1258. Ibn Ṭalḥa vivait avant cette chute, et toute l'époque est vécue comme une période de déchéance et décadence du *dār al-islām*. Les Fatimides tombent en 567/1171, et c'est un Kurde, Saladin, qui gouverne désormais l'Égypte (officiellement au nom du califat abbasside de Bagdad). Les croisades, tant en Égypte qu'en Syrie, reconduisent la présence franque en Orient. Malgré le règne d'al-Nāṣir li-Dīn Allāh (r. 575/1180 à 622/1225) qui redora le blason du califat abbasside¹¹⁰, la dynastie abbasside ne parvient pas à réaffirmer son autorité et sa puissance. À l'Est, les armées mongoles s'approchent progressivement de la capitale : le Khawārizm Shāh Jalāl al-Dīn est vaincu en 628/1231, l'Azerbaïdjan est conquis en 631/1233, la Grande Arménie en 634/1236 et la Géorgie en 647/1239¹¹¹. L'époque est donc propice à l'émergence de spéculations sur l'arrivée de la fin des temps.

On peut prendre à titre d'exemple une anecdote que relate al-Maqrīzī sur al-Būnī. Ce dernier aurait en effet rencontré l'historien damascène Ibn 'Asākir (m. 571/1176) qui lui aurait dit « Les gens affirment que cette dynastie (*i.e.* les Fatimides) est proche de sa fin ». Al-Būnī lui aurait répondu : « Il en sera ainsi également de la dynastie abbasside. C'est maintenant que la dynastie fatimide touche à sa fin, la dynastie abbasside s'en approche. Seuls quatre-vingt-dix ans environ sépareront la fin des deux dynasties¹¹² ». Dans ce contexte politique de grande instabilité, ce pouvoir divinatoire, similaire à celui d'Ibn Barraḡān, témoigne de l'attribution à certains soufis de discours apocalyptiques et annonciateurs de changements. La présence de cercles divinatoires dans le *Shams al-ma'ārif* pourrait donc correspondre à l'image que se faisait le compilateur de l'enseignement d'al-Būnī et qui aurait jugé opportun de les adjoindre à des morceaux d'œuvres d'al-Būnī. Le cercle de Muḥammad b. Ṭalḥa, est – au moins dans ses origines – destiné à la divination, celui d'al-Ikḥmīmī constitue une sorte de matrice symbolique des noms divins (et relève donc plutôt de la mystique cosmologique). Il semble en tout cas normal qu'une compilation destinée à regrouper les secrets de la science des lettres tienne compte de ce contexte de craintes apocalyptiques et d'attente eschatologique. On comprend alors tout l'intérêt du cercle de Kamāl al-Dīn Muḥammad b. Ṭalḥa qui permet de calculer le temps restant avant l'apocalypse. Ibn Khaldūn témoignait ainsi de cette considération des élites pour la

110. Tout son règne fut effectivement marqué par la lente reconquête du pouvoir (militaire, politique, religieux...) abbasside après sa mise sous tutelle par les Būyides puis les Saljuqides. Voir Angelika Hartmann, « al-Nāṣir Li-dīn Allāh », *EF*.

111. Voir Jean Calmard, « L'invasion mongole ; la domination des Mongols et de leurs successeurs dans le monde irano-musulman », dans *États, sociétés et cultures du Monde Musulman Médiéval. X^e-XI^e siècle*, I, p. 315-341 (chapitre XI).

112. Al-Maqrīzī, *Kitāb al-Muqaffā l-kabīr*, éd. Muḥammad al-Ya'lawī, Beyrouth 1991, I, p. 752.

zā'irja et autres sciences divinatoires du même ordre : « Beaucoup parmi les élites s'y adonnent pour exploiter l'Inconnaissable grâce à la pratique connue et énigmatique [de la *zā'irja*] ¹¹³ ».

Conclusion

Bien qu'al-Būnī ait été un soufi sunnite et que le *corpus bunianum* soit résolument un corpus d'œuvres relevant de la tradition sunnite de sensibilité soufie, nous avons montré que l'un et l'autre n'étaient pas imperméables aux idées shi'ites et qu'ils connaissaient selon toute vraisemblance des enseignements voire des œuvres produites dans les milieux shi'ites, notamment ismaélien pour ce qui touche les aspects astrologiques et cosmologiques. La science des lettres elle-même trouve son origine dans les premiers développements du shi'isme, soit au sein de mouvements qualifiés d'extrémistes des premiers siècles de l'hégire, soit dans l'ismaélisme qui a intégré bon nombre d'idées pythagoriciennes et a influencé le développement de l'exégèse des nombres et des lettres où « la balance des lettres » est un des plus emblématiques exemples. En même temps, comme nous l'avons souligné, le *corpus bunianum* n'est pas une œuvre définie par une appartenance à une confession spécifique, mais par un enseignement qui se conçoit comme universel. Il compile des éléments de traditions aux origines différentes relevant d'un discours ésotérique que l'on pourrait qualifier d'universel.

113. Voir Ibn Khaldūn, *Muqaddimat Ibn Khaldūn*, I, p. 213 ; *Les prolégomènes*, I, p. 245-246 ; *The Muqaddimah*, I, p. 239.

**SPIRITUAL DESCENDANTS OF THE PROPHET:
AL-ḤAKĪM AL-TIRMIDHĪ, IBN AL-‘ARABĪ
AND IKHWĀN AL-ṢAFĀ’ ON *AHL AL-BAYT***

Michael EBSTEIN

The Hebrew University of Jerusalem

Introduction

The early contacts between Shī‘ism and Sunnī mysticism are shrouded in mystery and have yet to be described in a satisfactory manner. While the relationship between these two traditions from the Late Middle Ages onwards is somewhat clearer,¹ our knowledge and understanding of its ‘prehistory’ – that is, its history in the formative and classical periods of Islamic mysticism,

-
1. See, for example, Kāmil Muṣṭafā al-Shaybī, *al-Ṣila bayna al-taṣawwuf wa-al-tashayyu’*, Beirut, 1982 (translated into English as *Sufism and Shiism*, Surbiton, 1991), vol. 2; Henry Corbin, *En Islam iranien: aspects spirituels et philosophiques*, Paris, 1971-1972, vol. 3-4; idem, *History of Islamic Philosophy*, trans. Liadain Sherrard, London, 1993, p. 283-366; Farhad Daftary, *The Ismā‘īlīs: their History and Doctrines*, Cambridge, 2007², p. 410-442; idem, “Ismaili-Sufi Relations in Post-Alamut Persia”, idem, *Ismailis in Medieval Muslim Societies*, London, 2005, p. 183-203; Fritz Meier (edited by Gudrun Schubert and Bernd Radtke), “Ismailiten und Mystik im 12. und 13. Jahrhundert”, *Persica* 16 (2000), p. 9-29; M. Molé, “Les Kubrawiyya entre sunnisme et shiisme aux huitième siècles de l’hégire”, *Revue des Études Islamiques* 39 (1961), p. 61-142; Orkhan Mir-Kasimov, “Astarābādī, Faḍlallāh”, *EP* (and the references given there); John K. Birge, *The Bektashi Order of Dervishes*, London, 1937, p. 131-161, 169-170, 213; Richard Gramlich, *Die Shiitischen Derwischorden Persiens*, Marburg and Wiesbaden, 1965-1981; John S. Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford, 1998, p. 99-102 and index, s.v. “Shī‘a, Shī‘ites”; Ata Anzali, *Safavid Shi‘ism, the Eclipse of Sufism, and the Emergence of ‘Irfān* (PhD dissertation), Rice University, 2012; Sajjad Rizvi, “The *Takfīr* of the Philosophers (and Sufis) in Safavid Iran”, Camilla Adang et al., *Accusations of Unbelief in Islam: a Diachronic Perspective on Takfīr*, Leiden, 2016, p. 244-272. One may also mention the numerous studies (in addition to those by Corbin cited above) on Shī‘ī theosophers such as Ḥaydar Āmulī (8th/14th century), Mīr Dāmād, Mullā Ṣadrā Shīrāzī (10th/16th-11th/17th centuries), and Aḥmad al-Aḥsā‘ī (12th/18th-13th/19th centuries); for basic discussions and references see the relevant entries in *EP*³.

from the 2nd/8th to the 7th/13th centuries – are lacking.² Elsewhere I have dealt in detail with the possible reasons for this unfortunate situation.³ One misconception that apparently has hindered scholars from investigating the early interactions between Shīʿism and Sunnī mysticism is the belief that the Shīʿa is essentially a political sect which split off from the main body of Islam, i.e. from the Sunnī majority. However, various studies in recent decades have shown that not only did the Shīʿa and Sunna develop concomitantly, but that in certain matters, the Shīʿa (or proto-Shīʿa) was setting the agenda in the Islamic community, thereby provoking and inspiring a Sunnī (or proto-Sunnī) reaction.⁴ This, in my opinion, is also the case in at least some aspects of Islamic esotericism and mysticism. Despite the fact that none of the early Shīʿī compilations which have come down to us predate the second half of the 3rd/9th century – the very period in which Sunnī mysticism began to crystallize, to develop its own identity and systematize its thought – the contents of many traditions contained in these compilations, including esoteric and mystical ones, go back, in all probability, to the first half of the 2nd/8th century if not before.⁵ Whether or not these traditions should indeed be attributed, as the Shīʿīs believe, to early *imāms* like Muḥammad al-Bāqir (d. circa 114/732) and Jaʿfar al-Šādiq (died 148/765), is inconsequential; what is important is that much of this material did originate in the Shīʿī milieu of the 2nd/8th century.⁶

Scholars who have examined or touched upon the relationship between Shīʿism and Sunnī mysticism up to the 7th/13th century frequently fall into one of two extremes: they either have adopted a pro-Shīʿī stance in viewing Sunnī

2. See also Trimmingham, *The Sufi Orders*, p. 135 n. 2: “Writers on Sufism have fought shy of dealing with the question of the relationship of Sufism and Shīʿism”.
3. See Michael Ebstein, *Mysticism and Philosophy in al-Andalus: Ibn Masarra, Ibn al-ʿArabī and the Ismāʿīlī Tradition*, Leiden, 2014, p. 13-21.
4. See, for example, Patricia Crone and Martin Hinds, *God’s Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam*, Cambridge, 1986; Uri Rubin, “Prophets and Progenitors in the Early Shīʿa Tradition”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 1 (1979), especially p. 55; idem, “More Light on Muḥammad’s Pre-existence: Qurʾānic and post-Qurʾānic Perspectives”, Andrew Rippin and Roberto Tottoli, *Books and Written Culture of the Islamic World: Studies Presented to Claude Gilliot on the Occasion of His 75th Birthday*, Leiden, 2015, p. 299.
5. See Mohammad Ali Amir-Moezzi, *The Divine Guide in Early Shiʿism: the Sources of Esotericism in Islam*, trans. David Streight, Albany, 1994; idem, *The Spirituality of Shiʿi Islam: Beliefs and Practices*, London, 2011; Arzina R. Lalani, *Early Shīʿī Thought: the Teachings of Imam Muḥammad al-Bāqir*, London, 2000; Michael Ebstein, “Review of Mohammad Ali Amir-Moezzi, *The Spirituality of Shiʿi Islam. Beliefs and Practices*”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 39 (2012), p. 451-462; Najam I. Haider, *The Origins of the Shīʿa: Identity, Ritual, and Sacred Space in Eight-Century Kūfa*, New York, 2011, and see *ibid.*, p. 15-16, 32-33 for a survey of and references to relevant studies by Hodgson, Madelung, Kohlberg, Dakake, Modarressi, and Buckley.
6. Cf. Christopher Melchert, “Renunciation (*Zuhd*) in the Early Shiʿi Tradition”, Farhad Daftary and Gurdofarid Miskinzoda, *The Study of Shiʿi Islam: History, Theology and Law*, London, 2014, p. 271-294.

mysticism as a faint shadow of Shī'ism, or otherwise have tended to deny any substantial contribution of the Shī'ī tradition to Sunnī mysticism.⁷ It seems though that a middle path can and should be found. One may acknowledge the authenticity and originality of Sunnī mysticism without ignoring the significant role that the Shī'a played in the formation of classical Islamic mysticism. Rather than speaking of a Shī'ī influence on Sunnī mysticism, or of two branches developing separately from common roots (the Qur'ān and Ḥadīth),⁸ it would perhaps be better to think of the relationship between these two movements as a dialogue in which both sides exchange ideas and traditions, albeit very often (and contrary to the post-modern connotation of the word "dialogue") in a vehement and even rancorous way.⁹

There are many issues that link early Shī'ism with classical Sunnī mysticism: *taqiyya* (literally: "prudence"), secrecy, and the figure of the hidden saint;¹⁰ the notions of *bāṭin* and *ẓāhir* (the "inner, hidden" versus the "external, manifest" aspects);¹¹ *maḥabba* (Divine "love") and *ma'rifa* (Divine "knowledge");¹² the nature of the mystical experience, the means that lead to it, and the organs that participate in it;¹³ occult sciences and letter speculations; and, last but not least, *walāya* ("friendship with God").¹⁴ Some of these issues have been studied in the past, but there is still much work to be done. I will limit myself here to a discussion of one topic, namely, the concept of *ahl al-bayt* and its interpretation in the writings of al-Ḥakīm al-Tirmidhī

7. See above n. 3.

8. See Seyyed H. Nasr, "Shī'ism and Sufism: their Relationship in Essence and in History", idem, *Sufi essays*, London, 1972, p. 104-120; Bernd Radtke, "Iranian and Gnostic Elements in Early Ṭaṣawwuf: Observations Concerning the *Umm al-kitāb*", Gherardo Gnoli and Antonio Panaino, *Proceedings of the First European Conference of Iranian Studies (Serie Orientale Roma, 67.1-2)*, Rome, 1990, p. 2: 519-530.

9. See, for example, Massignon's discussion of the links between al-Ḥallāj and Shī'ī circles; Louis Massignon, *The Passion of al-Ḥallāj: Mystic and Martyr of Islam*, trans. Herbert Mason, Princeton, 1982, 1: 200-204, 295-297, 3: 193-197, and index, s.v. "Qarmathian".

10. See Michael Ebstein, "Secrecy in Ismā'īlī Tradition and in the Mystical Thought of Ibn al-'Arabī", *Journal Asiatique* 298.2 (2010), p. 303-343; idem, "Absent yet at All Times Present: Further Thoughts on Secrecy in the Shī'ī Tradition and in Sunnī Mysticism", *Al-Qanṭara* 34.2 (2013), p. 387-413; Mohammad Ali Amir-Moezzi, "Dissimulation tactique (*taqiyya*) et scellement de la prophétie (*khatm al-nubuwwa*)", *Journal Asiatique* 302.2 (2014), p. 411-438.

11. See the discussion and references in Ebstein, *Mysticism and Philosophy*, p. 27; Daniel De Smet, "Esotericism and Exotericism", *EP*.

12. See the relevant chapters and indices entries in Amir-Moezzi's works (above n. 5); see also John B. Taylor, "Ja'far al-Šādiq: Spiritual Forebear of the Šūfīs", *Islamic Culture* 40/2 (1966), p. 97-113; idem, "Man's Knowledge of God in the Thought of Ja'far al-Šādiq", *Islamic Culture* 40.2 (1966), p. 195-206. On Ja'far al-Šādiq see also below n. 119.

13. See, for instance, Amir-Moezzi, *The Divine Guide*, p. 44-55.

14. On letter speculations and *walāya*, see the discussion and references in Ebstein, *Mysticism and Philosophy*, chapters 2 and 3; see also Ahmet T. Karamustafa, *Sufism: the Formative Period*, Berkeley, 2007, p. 6, 7-10, 17-18 and index, s.v. "*walāya*" and "*walī*".

(3rd/9th century), Ibn al-‘Arabī (6th/12th-7th/13th centuries), and the enigmatic Shī‘ī-Ismā‘īlī Ikhwān al-Ṣafā’ (“The Sincere Brethren”, 4th/10th century). Some of the affinities between al-Tirmidhī and the Shī‘ī tradition and between al-Tirmidhī and the Ikhwān, as well as several features of Ibn al-‘Arabī’s understanding of *ahl al-bayt* have been analyzed or at least referred to by different scholars over the years.¹⁵ In what follows I wish to combine these seemingly disparate themes and discuss them in an integrated manner, thus highlighting certain aspects that have hitherto remained somewhat underemphasized. My discussion, so I hope, will shed light on the early contacts between Shī‘ism and Sunnī mysticism, and will demonstrate, on the one hand, the important contribution of the Shī‘ī tradition to the development of Islamic mysticism, and, on the other, the originality of Sunnī mysticism.

Ahl al-Bayt

Ahl al-bayt (literally: “the people of the house”) is one of the most charged and controversial terms in Islamic nomenclature. Although the original meaning of this term in its Qur’ānic context may have been “wives”, “household”, or, perhaps, “the worshipers of [Allāh’s] house” (the Ka’ba), it very quickly came to designate the family of the Prophet Muḥammad. The latter meaning was apparently derived from the general sense of the expression *ahl bayt* in Jāhili and early Islamic times – a noble or leading family of any given tribe or community. During the Umayyad and early Abbasid periods, a fierce dispute arose among the Muslims: who exactly were *ahl al-bayt*? Whereas the Shī‘īs claimed that only ‘Alī b. Abī Ṭālib and his descendants (those born to Fāṭima, according to the Imāmī tradition) are considered members of the Prophet’s family, the Umayyads viewed themselves as *ahl al-bayt*. In an attempt to refute the claims of both these parties, the Abbasids appropriated this term for themselves, asserting that the ancestors and offspring of al-Abbās b. ‘Abd al-Muṭṭalib (the Prophet’s uncle) were Muḥammad’s true family.¹⁶

15. See Yves Marquet, *Al-Ḥakīm al-Tirmidī et le néoplatonisme de son temps*, Dakar, 1976; Sara Sviri (Burg), *The Mystical Psychology of al-Ḥakīm al-Tirmidī* (PhD thesis), Tel Aviv, 1979, p. 41-42 (in Hebrew); al-Shaybī, *al-Ṣila*, 1: 125, 496-497; Bernd Radtke and John O’Kane, *The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism: Two Works by Al-Ḥakīm al-Tirmidhī*, Richmond, 1996, p. 6, 9; Geneviève Gobillot, “Le Mahdī, le khatm al-awliyā’ et le qutb”, *Mélanges de Sciences Religieuses* (Université Catholique de Lille), 59.3 (2002), p. 5-30; Claude Addas, “The Muhammadian House: Ibn ‘Arabī’s Concept of Ahl al-Bayt”, *Journal of the Muhyiddin Ibn ‘Arabī Society* 50 (2011), p. 77-95; idem, *La Maison muhammadienne: Aperçus de la dévotion au Prophète en mystique musulmane*, Paris, 2015, p. 141-160 (I thank Prof. Amir-Moezzi for this reference).

16. According to yet another opinion, *ahl al-bayt* designated the Prophet’s wives. For more detailed discussions, see Moshe Sharon, “Ahl al-bayt – People of the House”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 8 (1986), p. 169-184; idem, “The Umayyads as *ahl al-bayt*”, *Jerusalem Studies in*

The controversy surrounding the term *ahl al-bayt* had definite religious and political implications: who was the Prophet's heir in his role as political leader and spiritual guide of the Muslims? Given that, as stated in the Introduction, already during the 2nd/8th century if not before, religious-political concepts such as *ahl al-bayt* were granted an esoteric and mystical interpretation in the Shī'ī milieu, it is no wonder that later on – long after the Umayyads had disappeared and the political dispute concerning *ahl al-bayt* subsided – the term *ahl al-bayt* was still attracting the attention of Muslim mystics, and even became the focus of a heated debate among them. It is to this debate that I now turn.

The East, 3rd/9th century

Let me begin with al-Ḥakīm al-Tirmidhī, a prolific and unusual Sunnī mystic who lived circa 215/830-295/907.¹⁷ In his work dedicated to the idea of *walāya*, *Kitāb sirat al-awliyā'* ("The Book on the Conduct of Allāh's Friends"), al-Tirmidhī explains the historical role of the *abdāl/budalā'* ("substitutes") or *ṣiddiqūn* ("veracious ones"), who occupy, according to al-Tirmidhī, one of the highest ranks in the hierarchy of saints:¹⁸

When Allāh took the soul of His Prophet, may Allāh's prayers and blessings be upon him, He rendered among his nation forty veracious ones, by whom the earth stands. They are the people of the [Prophet's] house and his family (*ahl baytihi wa-āluhu*). Every time one of them dies, another man succeeds him and takes his place. When their number is extinguished and the end of the world comes, Allāh will send a friend of His (*walī*) whom He has chosen and selected, whom He has drawn close and brought near, to whom He has given what he had given [to all other] friends of His, and whom He has exclusively

Arabic and Islam 14 (1991), p. 115-152; Mohammad Ali Amir-Moezzi, "Reflections on the Expression *Dīn 'Alī*: The Origins of the Shi'ī Faith", idem, *The Spirituality of Shi'ī Islam*, p. 27-28 and the references given there; Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, Berlin and New York, 1991, 1: 258 n. 51.

17. For al-Tirmidhī's biography see Sviri, *The Mystical Psychology*, p. 10-30; Bernd Radtke, *Al-Ḥakīm al-Tirmidhī: ein islamischer Theosoph des 3./9. Jahrhunderts*, Freiburg, 1980, p. 16-38.

18. On the *abdāl* and the idea of the saintly hierarchy in general, see the discussion and references in Ebstein, *Mysticism and Philosophy*, p. 125-132. On al-Tirmidhī's theory of *walāya*, see Muhammad Ibraheem al-Geyoushi, "Al-Tirmidhī's Theory of Saints and Sainthood", *The Islamic Quarterly* 15.1 (1971), p. 17-61; Radtke, *Al-Ḥakīm al-Tirmidhī*, p. 89-94; idem, "The Concept of *Walāya* in Early Sufism", Leonard Lewisohn, *Classical Persian Sufism: From its Origins to Rumi*, London and New York, 1993, p. 483-496; idem, "A Forerunner of Ibn al-'Arabi: Ḥakīm Tirmidhī on Sainthood", *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society* 8 (1989), p. 42-49. The translations henceforth from al-Tirmidhī's *Sīra* are mine; for other translations see Radtke and O'Kane, *The Concept of Sainthood* and Bernd Radtke, *Drei Schriften des Theosophen von Tirmidhī*, Beirut, 1996.

granted the seal of His friendship (*khātim al-walāya*). On resurrection day, [this figure] will be Allāh's proof (*ḥujjat allāh*) against all His friends. By means of that seal, the veracity (*ṣidq*) of Allāh's friendship will be found in his possession, in the same way that the veracity of prophethood was found in the possession of Muḥammad, may Allāh's prayers and blessings be upon him: the enemy [Satan] did not speak to him nor was the lower soul (*al-nafs*) able to take its share from Allāh's friendship. Accordingly, when Allāh's friends appear on the day of resurrection and [Allāh] demands from them the veracity of His friendship and servitude, the complete fulfillment [of this demand] will be found in the possession of him who has the seal of Allāh's friendship.¹⁹ He will thus be Allāh's proof against His friends and against all other monotheists (*al-muwahhidūn*) after them, he will be their intercessor [before Allāh, *shafī*], the leader of Allāh's friends (*imām al-awliyā*); he will be their chief (*sayyid*) who rules over Allāh's friends as Muḥammad ruled over [all other] prophets. A station of intercession will be raised for him, and he will praise his Lord in such a way that Allāh's friends will acknowledge his superiority over them in his knowledge of Allāh.²⁰

The terminology employed in this passage and the notions reflected therein bear a striking resemblance to key Shī'ī beliefs: the necessity of Divine guidance for mankind at all times and the existence of either prophets or their heirs throughout history; the Divine election of both the prophets and their heirs, without whom the world cannot subsist; the familial bond between Muḥammad and his heirs and the latter's possession of Divine knowledge; the designation of these heirs as *ḥujaj*, that is, living evidence of God's existence

19. Possessing the seal of prophecy (in Muḥammad's case) or the seal of God's friendship (in the case of his heir, the supreme *walī*) does not mean that Muḥammad and his heir are the last prophet and saint respectively, but rather that these figures are granted Divine protection against the evil maneuverings and machinations of Satan and the lower soul. This is also what grants the Prophet and his heir the status of *ḥujja*. See Radtke, *Al-Hakīm al-Tirmidhī*, p. 90; Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. 'Alī al-Tirmidhī, *Kitāb sīrat al-awliyā*, Bernd Radtke, *Drei Schriften des Theosophen von Tirmidhī*, Beirut, 1992, index, s.v. kh-t-m.
20. Al-Tirmidhī, *Sīrat al-awliyā*, p. 44-45 (*Thumma lammā qabaḍa llāh nabiyyahu ṣallā llāh 'alayhi wa-sallama ṣayyara fī ummatihi arba'īna ṣiddīqan bihim taqūmu al-arḍ fa-hum ahl baytihi wa-āluhi kullamā māta minhum rajul khalafahu ākhar yaqūmu maqāmahu ḥattā idhā nqaraḍa 'adaduhum wa-atā waqt zawāl al-dunyā bita'atha llāh waliyyan iṣṭafāhu wa-jtabāhu wa-qarrabahu wa-adnāhu wa-a'tāhu mā a'tā al-awliyā' wa-khaṣṣahu bi-khātim al-walāya fa-yakūnu ḥujjat allāh yawm al-qiyāma 'alā jamī' al-awliyā' fa-yūjadu 'indahu bi-dhālika al-khatm ṣidq al-walāya 'alā ṣabīl mā wujida 'inda muḥammad ṣallā llāh 'alayhi wa-sallama ṣidq al-nubuwwa lam yukallimhu al-'aduww wa-lā wajadat al-nafs ṣabīlan ilā al-akhḍh bi-ḥaẓẓihā min al-walāya fa-idhā baraza al-awliyā' yawm al-qiyāma wa-qṭuḍu ṣidq al-walāya wa-al-'ubūda wujida al-wafā' 'inda ḥādhdh al-ladhī lahu khātim al-walāya tamāman fa-kāna ḥujjat allāh 'alayhim wa-'alā sā'ir al-muwahhidīna min ba'dihim wa-kāna shafī' ahum imām al-awliyā' fa-huwa sayyiduhum sāda al-awliyā' kamā sāda muḥammad ṣallā llāh 'alayhi wa-sallama al-anbiyā' wa-yunṣabu lahu maqām shafā'a wa-yuthnū 'alā rabbihi thanā' wa-yaḥmaduhu bi-maḥāmid tuqirru al-awliyā' bi-faḍlihi 'alayhim bi-al-'ilm bi-llāh).*

and ‘legal’ arguments against His servants on judgement day;²¹ the eschatological and messianic role of Muḥammad’s last and supreme heir, the *imām* (a highly charged epithet in this context);²² and the function of this *imām* as intercessor before God.²³ Al-Tirmidhī, who was clearly aware of the Shī‘ī provenance of these concepts, or perhaps, of their centrality to the Shī‘ī world-view, is quick to clarify:

At all times these forty [veracious ones] are the people of [Muḥammad’s] house; I do not mean in terms of lineage (*nasab*), but rather the people of the house of remembrance (*ahl bayt al-dhikr*). For the Messenger of Allāh, may Allāh’s prayers and blessings be upon him, was sent to establish the remembrance of Allāh and to found an abode for it. This is the pure and uncontaminated remembrance, and all those who take shelter in this abode are its family and people. Do you not consider the saying of Allāh’s Messenger, may Allāh’s prayers and blessings be upon him: “the people of my house guarantee the safety of my nation; if they pass away, that with which my nation is threatened will occur”?²⁴ Hence, these forty guarantee the safety of the nation: it is by means of them that the earth stands and [Muḥammad’s nation] asks for rain. If they die, that with which [Muḥammad’s nation] is threatened will occur [...].²⁵

21. The term *hujja* appears frequently in the *Sīra*; see *ibid.*, index, s.v. h-j-j.

22. For *imām* and *imāma* (the office of the *imām*) see also *ibid.*, p. 62, 109.

23. For these themes in Shī‘ī literature, consult the works of Amir-Moezzi cited above in n. 5. On the term *hujja*, see also Daftary, *The Ismā‘īlīs*, index, s.v. *hujja*; idem, “The Concept of *Hujja* in Ismaili Thought”, Hinrich Biesterfeldt and Verena Klemm, *Differenz und Dynamik im Islam. Festschrift für Heinz Halm zum 70. Geburtstag*, Würzburg, 2012, p. 55-65. Although *hujja*, like many other terms found in both Shī‘ī and Sunnī-mystical sources, originates in the Qur’ān, its relation to *walāya*, its use as an epithet for God’s chosen ones, and its messianic context all seem to point to an early Shī‘ī background. See also Lalani, *Early Shī‘ī Thought*, p. 83; and Gerhard Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: the Qur’ānic Hermeneutics of the Šūfī Sahl al-Tustarī (d. 283/896)*, Berlin and New York, 1980, p. 63-67, 237.

24. This tradition is well-known from Shī‘ī sources; see, for example, Muḥammad Bāqir b. Muḥammad Taqī al-Majlisī, *Biḥār al-anwār*, Jawād al-‘Alawī and Muḥammad al-Ukhwandī, Tehran, 1983-1992, 27: 308-310 (where earlier sources are quoted). It also appears in Sunnī collections, though not in canonical ones; see, for instance, ‘Alī b. Ḥusām al-Dīn al-Muttaqī al-Hindī, *Kanz al-‘Ummāl fī sunan al-aqwāl wa-al-af‘āl*, Bakrī Ḥayyānī and Ṣafwa al-Saqā, Beirut, 1981, 12: 96, 101-102 (where earlier sources are referred to); cf. *ibid.*, 7: 398.

25. Al-Tirmidhī, *Sīrat al-awliyā’*, p. 45-46 (*Fa-hā’ulā’i al-arba’ūna fī kull waqt hum ahl baytihi wa-lastu a’nī fī al-nasab innamā huwa ahl bayt al-dhikr bu’itha rasūl allāh ṣallā llāh ‘alayhi wa-sallama li-iqāmat dhikri llāh wa-li-yubawwi’ a lahu mustaqarran wa-huwa al-dhikr al-ṣāfī al-khāliṣ fa-kull man awā ilā dhālika al-mubawwa’ fa-hum āluhu wa-ahluhu alā tarā ilā qawl rasūl allāh ṣallā llāh ‘alayhi wa-sallama ahl baytī amān li-ummatī fa-idhā dhahabū atā ummatī mā yū’ adūna fa-idhan šāra hā’ulā’i al-arba’ūna amānan li-al-umma bihim taqūmu al-arḍ wa-bihim yastasqūna al-ghayth fa-idhā mātu atāhum mā yū’ adūna [...]*); cf. idem, *Jawāb al-masāl il al-latī sa’alahu ahl sarakhs ‘anhā*, in *Drei Schriften*, p. 156.

The veracious ones and the substitutes in every generation are “those who have succeeded [the Prophet] after him in accordance with his path”.²⁶ What binds them to Muḥammad is not a blood relation but their pure *dhikr* – that is, their ability to focus their mental and spiritual energies on God alone, allowing no created being, particularly their ego or lower soul, to intervene. This ability, al-Tirmidhī emphasizes, results mainly from Divine election, not from personal efforts.²⁷ The Prophet and the veracious ones return to God, who is their source (*aṣl*), in all their actions, in the same manner in which a family member returns to his kin and is attached to them wherever he might be; this act of returning is signified – so al-Tirmidhī claims – by the joint root of *ahl* and *āl*.²⁸ The true *ahl al-bayt* are thus the Prophet’s spiritual heirs, the mystics, not his biological offspring; the former are, in fact, superior to the latter. It follows that Shī‘ī claims regarding the high spiritual status of Muḥammad’s progeny are signs of religious exaggeration (*ghuluww*), of impiety and devilish seduction (*fitna*). The obligation to love (*ḥubb*) Muḥammad’s offspring notwithstanding, the Shī‘īs are wrong in viewing this offspring as essentially different from all other believers. They are especially mistaken in elevating the status of ‘Alī over that of the first two Caliphs, Abū Bakr and ‘Umar. Indeed, al-Tirmidhī went to great pains to refute various Shī‘ī claims and has even dedicated a separate treatise for this purpose (*al-Radd ‘alā al-rāfiḍa*, “A Refutation against the *Rāfiḍīs*”).²⁹

Two main elements in al-Tirmidhī’s understanding of *ahl al-bayt* set him apart from the Shī‘īs: true kinship with the Prophet is not biological but spiritual; and this spiritual kinship is manifested in the God-given capacity of both the prophet and the *walī* to successfully engage their lower souls and draw (or, more precisely, be drawn) closer to God. Put differently, al-Tirmidhī drains the term *ahl al-bayt* of its Shī‘ī content and reformulates it in accordance with his own mystical-psychological teachings. Paradoxically, however, it is not ultimately the Shī‘īs against whom al-Tirmidhī is polemicizing in *Kitāb sīrat al-awliyā*, but rather his Sunnī opponents. Indeed, the content and polemical tone of this work are directed against Sunnī exoteric scholars (the *‘ulamā*) and fellow mystics who disagree with al-Tirmidhī’s teachings, primarily those pertaining to the struggle against the lower soul and to *walāya*.³⁰ The main

26. Al-Tirmidhī, *Nawādir al-uṣūl fī ma’rifat aḥādīth al-rasūl*, Muṣṭafā ‘Abd al-Qādir ‘Aṭā, Beirut, 1992, 2: 103 (*aṣl* 222: *fa-ahl baytihi man khalafahu min ba’dihi ‘alā minhājihi wa-hum al-ṣid-dīqūn wa-al-abbāl*).

27. See Sviri, *The Mystical Psychology*; Radtke, *Al-Ḥakīm al-Tirmidī*, p. 63-89.

28. Al-Tirmidhī, *Nawādir al-uṣūl*, 2: 105.

29. See al-Tirmidhī, *Nawādir al-uṣūl*, 1: 163-164 (*aṣl* 50), 439 (*aṣl* 163), 2: 103-108; Ahmed S. Furat, « Al-Ḥakīm al-Tirmizī ve al-Radd ‘Ala ’l-Rāfiḍa Adlı Risālesi », *Şarkiyat Mecmuası* 6 (1966), p. 23-46; ‘Abd al-Fattāh ‘Abd Allāh Baraka, *Al-Ḥakīm al-tirmidhī wa-naẓariyyatuhu fī al-walāya*, Cairo, 1971, 1: 155-171; Marquet, *Al-Ḥakīm al-Tirmidī*, p. 98-105.

30. See, for instance, al-Tirmidhī, *Sīrat al-awliyā*, p. 1-2, 76-96.

claim of the *Sīra* is that among human beings at large and the mystics in particular there is an elite minority; due to their election by God and the Divine graces granted to them, the members of this minority are able to conquer their lower souls, thereby becoming the vehicle of Allāh on earth and the mediators *par excellence* between the Creator and His created beings. Hence we read, regarding the difference between the ordinary mystic, who is a slave of his *nafs*, and “he whom [Allāh] has drawn [to Himself, *al-majdhūb*]”:

[...] Allāh has clarified this in His revelation, saying: “Allāh selects (*yajtabī*) for Himself whomever He wills and guides towards Himself whomever comes back [to Him; Qur’ān 42: 13]”. The selected one is he whom Allāh has picked out (*jabāhu*) and drawn, he is from among those whom Allāh has picked out on the basis of Divine will (*mashī’a*); whereas the other one is from among those whom Allāh has guided so that they may reach Him by coming back [to Him]. The first one is from the people of His will, the second from the people of His guidance. This world will never be devoid of one from this nation who upholds [Allāh’s] proof (*qā’im bi-ḥujja*), as ‘Alī b. Abī Tālib, may Allāh be pleased with him, said: “Oh Allāh, the earth will never be devoid of one who upholds [Allāh’s] proof so that Allāh’s proofs and evidence will not cease”.³¹ [Allāh] has said in His revelation: “Say: this is my path, I summon to Allāh based on clear vision (*baṣīra*) – I and those who follow me [Qur’ān 12: 108]”. He did not establish [clear vision] save for those who follow [Muḥammad]; and his followers are those who follow him in everything which he has brought from Allāh – in heart, in speech, and in action.³²

Al-Tirmidhī’s explanation of the verse from Qur’ān 12: 108 – only the mystics, who enjoy clear, inner vision, are the true followers and spiritual heirs of Muḥammad, and only they have the right to summon men to God – is reminiscent of the Shī’ī interpretation of this verse: solely ‘Alī and his descendants

31. For versions of this *ḥadīth* see Abū Ja’far Muḥammad b. Ya’qūb al-Kulaynī, *al-Uṣūl min al-kāfī*, ‘Alī Akbar al-Ghaffārī, Tehran, 1961, 1: 178-179; al-Majlisī, *Biḥār al-anwār*, 1: 188, 23: 1-56; on the concept of *ḥujja* see above n. 23.

32. Al-Tirmidhī, *Sīrat al-awliyā*, p. 56-57 ([...] *Wa-qad bayyana llāh dhālika fī tanzīlihi fa-qāla allāh yajtabī ilayhi man yashā’u wa-yahdī ilayhi man yunībū fa-al-mujtabā man jabāhu llāh fa-jadhabahu fa-huwa min ahl jibāyatihi min al-mashī’a wa-al-ākhar mimman hadāhu llāh al-wuṣūl ilayhi bi-al-ināba fa-al-awwal min ahl mashī’atihi wa-al-thānī min ahl hidāyatihi wa-lā takhlū al-dunyā min hādhihi al-umma min qā’im bi-ḥujja kamā qāla ‘alī bnu abī tālib raḍiya llāh ‘anhu allāhumma lā takhlū al-arḍ min qā’im bi-ḥujja kaylā tabṭula ḥujaj allāh wa-bayyinātuhi wa-qāla fī tanzīlihi qul hādhihi sabīlī ad’ū ilā llāh ‘alā baṣīra anā wa-manī ttaba’anī wa-lam yaj’alḥā illā li-tābī’ihi fa-tābī’ūhu man tāba’ahu ‘alā jamī’ mā jā’a bihi min ‘indi llāh qalban wa-qawlan wa-fi’lan). On the dichotomy between the God-chosen elite (*ahl mashī’a-tihi*) and the common believers (*ahl hidāyatihi*), see also *ibid.*, p. 94-95 and al-Tirmidhī, *Jawāb kitāb min al-rayy*, in *Drei Schriften*, p. 201. Note also the term *ṣafwa* (“the choicest”) in *Sīrat al-awliyā*, p. 94-95 and see the index, s.v. ṣ-f-w for further references; on its centrality to the Shī’ī worldview, see Ehud Krinis, *God’s Chosen People: Judah Halevi’s Kuzari and the Shī’ī Imām Doctrine*, Brepols, 2014, index, s.v. “choicest (*ṣafwa*)”.*

the *imāms* are defined as Muḥammad's followers who are charged with the mission of guiding humanity to God.³³ Furthermore, al-Tirmidhī describes the mystics who follow Muḥammad and have clear vision as *khulafā'*, viz., as successors of the Prophet and deputies of Allāh on earth; as those who uphold God's *ḥujja* (*al-qā'imūna bi-l-ḥujja*); as His trustees (*umanā'*); as guides to the right path (*a'immat al-hudā*); and as *ūlū l-amr* ("those who are endowed with the [Divine] command", "those who possess authority"), whose obedience (*tā'a*) is obligatory for the believers. These are all well-known epithets of the *imāms* in the Shī'ī tradition.³⁴ The term *mashī'a*, which appears in the passage quoted above, is a leitmotif in the *Sīra*;³⁵ viewing the status of God's chosen ones as rooted in the Divine will is a cornerstone of the Shī'ī faith.³⁶ Moreover, according to al-Tirmidhī and similar to the Shī'ī perception, the Divine election of the *awliyā'* occurred in primordial times or even before the creation of the world.³⁷ Despite the fact that the chosen ones are spiritual rather than physical descendants of the Prophet, al-Tirmidhī stresses the biological aspect of their Divine election: from primordial times and throughout the cycles of sacred human history, they pass through "loins and wombs" until they are finally born in their corporeal-earthly forms with pure traits.³⁸ This description is based on the mythic motif of *nūr muḥammad* ("the light of Muḥammad"), found in early *ḥadīths* that are shared by both the Shī'ī and Sunnī traditions.³⁹ At the same time, this description is quite reminiscent of Shī'ī accounts of the *imāms*' "voyage" through the various stages of human existence and history.⁴⁰ Al-Tirmidhī explicitly states that both Muḥammad and his most senior heir, the aforementioned *imām al-awliyā'*, have their

33. See also al-Tirmidhī, *Nawādir al-uṣūl*, 2: 291 (*aṣl* 260); for Shī'ī sources, see, for example, al-Majlisī, *Biḥār al-anwār*, 36: 51-55 (where earlier sources are quoted). Al-Tirmidhī's explanation of this verse resurfaces in the writings of Ibn al-'Arabī; see, for example, among many other passages, Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. 'Alī Ibn al-'Arabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya*, 'Abd al-'Azīz Sulṭān al-Manṣūb, Tarim, 2010, 1: 574-575 (chapter 29), 619-620 (chapter 35).

34. See al-Tirmidhī, *Ilm al-awliyā'*, Sāmī Naṣr Luṭf, Cairo, 1983, p. 138-140; for Shī'ī sources, see, for instance, al-Majlisī, *Biḥār al-anwār*, 23: 35 and consult the relevant chapters in *Kitāb al-ḥujja* in al-Kulaynī's *al-Kāfī*.

35. See al-Tirmidhī, *Sīrat al-awliyā'*, index, s.v. *sh-y'*.

36. See Ebstein, *Mysticism and Philosophy*, p. 33-76; Krinis, *God's Chosen People*, p. 189-240.

37. See Svirī, *The Mystical Psychology*, p. 31, 43-44, 86, 138-143, 177, 229-231; for the Shī'ī tradition, see the references above in n. 5; see also Michael Ebstein, "Covenant (Religious) Pre-Eternal ('*ahd*, *mūthāq*)", *EP*.

38. See al-Tirmidhī, *Ilm al-awliyā'*, p. 120-121; idem, *Nawādir al-uṣūl*, 1: 253 (*aṣl* 75), 1: 364 (*aṣl* 136); Radtke, *Al-Ḥakīm al-Tirmidhī*, p. 91; Svirī, *The Mystical Psychology*, p. 142, 181-182.

39. The *nūr muḥammad* motif was especially favored and developed by the Shī'a, since it served to emphasize, explain, and legitimize the high status of the *imāms*. See the discussion and references in Ebstein, *Mysticism and Philosophy*, p. 143-146; Uri Rubin, "Prophets and Progenitors", idem, "More Light".

40. See Amir-Moezzi, *The Divine Guide*, p. 29-43; idem, "The Pre-Existence of the Imam", in idem, *The Spirituality of Shi'i Islam*, p. 133-168.

roots in cosmogonic events and in Divinity itself: they first appeared from the Divine attributes of remembrance (*dhikr*), knowledge (*‘ilm*), and will, attributes that eventually led to the creation of the world. This cosmogonic preeminence ensures and is the reason for their high status during the course of sacred human history and in the eschatological end.⁴¹

Accordingly, we may say that al-Tirmidhī employed various ‘quasi-Shī‘ī’ conceptions as weapons in his struggle against Sunnī scholars, mystics and others, who were unwilling to accept his elitist and – one may say – exclusive vision of religion. In a way, al-Tirmidhī had no choice but to turn to the Shī‘ī tradition in order to find the tools he needed in order to defend his notions regarding *walāya*. Such tools, as I have explained in the Introduction, had emerged in the Shī‘ī world as early as the 2nd/8th century, and were already being crystallized by the Shī‘īs at the time when al-Tirmidhī and other 3rd/9th century Sunnī mystics were beginning to develop their own teachings on these matters. Traces of Shī‘ī terminology and ideas – or of terminology and ideas that had been prevalent in the Shī‘ī world since the 2nd/8th century – are especially evident when one examines al-Tirmidhī’s speculations on the messianic figure of *imām al-awliyā’*.⁴² Though not a prophet who enjoys revelation (*waḥy*), this *imām*, like other supreme *awliyā’*, is able to converse with God by means of intermediaries: *al-ḥaqq* (“the truth”) and *al-sakīna* (literally: “calmness”).⁴³ He is therefore called a *muḥaddath* (“one with whom [God] converses [through angels]”), an appellation reserved in the Shī‘a for the *imāms*.⁴⁴ As mentioned above, *imām al-awliyā’* shares with Muḥammad the single most important spiritual quality – both have been granted the seal, of either prophecy (Muḥammad) or God’s friendship (*imām al-awliyā’*), which allows them to overcome Satan and the lower soul and thus gain full proximity to God. This is why *imām al-awliyā’* fills the same functions as Muḥammad during cosmogonic as well as eschatological events: both play an essential part in the creation of the world and in its redemption on judgement day. At the end of time, when evil reigns, the *imām* will ensure humanity’s salvation by summoning men to God (*da‘wa*); and on judgement day, he will act – like the Prophet Muḥammad –⁴⁵ as a *ḥujja* against his fellow *awliyā’*, yet, at the same time, he will function as their *shafī’*, “intercessor”:

41. Al-Tirmidhī, *Sīrat al-awliyā’*, p. 39, 45, 57, 94, 97.

42. See also Marquet, *Al-Ḥakīm at-Tirmidī*, p. 73-77, 105-107. The use here of the adjective “messianic” obviously requires clarification, which I hope to provide in a forthcoming study on eschatology and messianism in classical Islamic mysticism.

43. See al-Tirmidhī, *Sīrat al-awliyā’*, index, s.v. ḥ-d-th and w-ḥ-y; see also Radtke, *Al-Ḥakīm al-Tirmidī*, p. 92.

44. This term later resurfaces in the writings of Ibn al-‘Arabī; see the references in Ebstein, *Mysticism and Philosophy*, p. 130 n. 24.

45. On Muḥammad as *ḥujja*, see al-Tirmidhī, *Sīrat al-awliyā’*, p. 39.

[...] The friend of God and the veracious one are Allāh's proof against His created beings. They aid the created beings and guarantee their safety, for they summon to Allāh based on clear vision. They are therefore more likely to appear in a time of need [i.e. towards the end of time]. [In the past,] Allāh has sent messengers during [periods of] intervals [between prophets, *fatra*] and blindness, when falsehood prevailed, so that truth was restored and falsehood disappeared [see Qur'ān 17: 81 and similar verses]. Why, then, should it be hard to believe [see Qur'ān 17: 51] that at the end of time there will be someone who will correspond to the first among them [Muḥammad], given that created beings need them? [...]

[...] Will not the rightly guided one (*al-mahdī*) appear at the end of time? During the interval, he will uphold justice and will not lack the strength for this. Will not he who has the seal of Allāh's friendship appear at the end of time? On the day when [all will] stand [before Allāh], he will be Allāh's proof against all of His friends. In the same way that Muḥammad, may Allāh's prayers and blessings be upon him, was placed at the end, was rendered the last of the prophets, and was granted the seal of prophethood, thus being a proof against all prophets, so too [will be the case with] this friend of Allāh at the end of time.⁴⁶

From this passage it can be inferred that the figure of *imām al-awliyā'* is not identical to that of the *mahdī*. Nonetheless, the eschatological role of *imām al-awliyā'* cannot be denied, and one may assume that al-Tirmidhī considered himself to be this *imām*, the *khātim al-awliyā'* ("seal of Allāh's friends")⁴⁷ who stands at the summit of the *awliyā'* hierarchy and whose mission will be to save humanity at the end of time and on judgement day.⁴⁸ Such messianic claims – not to mention the blurring of the lines that separate prophets from *awliyā'* – were bound to attract criticism against al-Tirmidhī from Sunnī circles, and so they did. It is noteworthy that one of the (false) accusations leveled against al-Tirmidhī was that he claimed prophecy for himself.⁴⁹ It was

46. Al-Tirmidhī, *Sīrat al-awliyā'*, p. 119 ([...] *Wa-inna al-walī wa-al-ṣiddīq ḥujjat allāh 'alā khalqihī wa-ghiyāth al-khalq wa-amānuhum li-annahum du'āt ilā allāh 'alā baṣīra fa-hum fī waqt al-ḥāja ahrā an yakūnū wa-qad ba'atha llāh al-rusul fī al-fatra wa-al-'amā wa-dawlat al-bāṭil ḥattā nu'isha al-ḥaq wa-zahaqa al-bāṭil fa-limādhā yakburu fī al-ṣudūr an yakūna fī ākhir al-zamān man yuwāzī awwalahum li-ḥājat al-khalq ilayhim [...]*), p. 125 ([...] *A-wa-laysa kā'in al-mahdī fī ākhir al-zamān fa-huwa fī al-fatra yaqūmu bi-al-'adl fa-lā ya'jazu 'anhā a-wa-laysa kā'in fī ākhir al-zamān man lahu khatm al-walāya wa-huwa ḥujjat allāh 'alā jamī' al-awliyā'* *yawm al-mawqif wa-kamā ukkhira muḥammad ṣallā llāh 'alayhi wa-sallama fa-ju'ila ākhir al-anbiyā' wa-u'ṭiya khatm al-nubuwwa wa-huwa ḥujja 'alā jamī' al-anbiyā' fa-kadhālika ḥadhā al-walī fī ākhir al-zamān*).

47. See al-Tirmidhī, *Sīrat al-awliyā'*, p. 130; on the meaning of "seal" here see *ibid.*, p. 42.

48. See also Radtke, *Al-Ḥakīm al-Tirmidī*, p. 7, 10-11, 91, 93, 95; Radtke and O'Kane, *The Concept of Sainthood*, p. 10, 207 n. 1; cf. Baraka, *Al-Ḥakīm al-tirmidhī*, 2: 388-390; Marquet, *Al-Ḥakīm al-Tirmidī*, p. 77, 107.

49. On the problems al-Tirmidhī encountered with the political and religious establishment, see Radtke, *Al-Ḥakīm al-Tirmidī*, p. 3, 16, 18, 34, 37; Sviri, *The Mystical Psychology*, p. 18-19, 24-30.

against such Sunnī criticism – from those who “corrupt their veracity, who are envious and unjust, whose hearts are filled with the love of this world, who find it hard to believe that one person [al-Tirmidhī himself?] should be their leader” – and presumably in order to substantiate the claims regarding his own historical role as the supreme heir of Muḥammad that al-Tirmidhī composed *Kitāb sīrat al-awliyā*.⁵⁰

Al-Tirmidhī’s radical ideas concerning *walāya* were probably one of the main factors behind the censorship of his writings in the Ṣūfī tradition until the 6th/12th century; many Ṣūfī writers up to that period avoided even mentioning his name.⁵¹ It was mainly thanks to Ibn al-‘Arabī that al-Tirmidhī’s heritage was rescued, revived and reintroduced into the Ṣūfī tradition (albeit with many Akbarian modifications). Why was it in the hands of Ibn al-‘Arabī and in the extreme western lands of the Islamic world (al-Andalus) that al-Tirmidhī experienced such a renaissance – this question will be addressed in the concluding paragraph of this essay.

The West, 6th/12th century

Although the claim that membership of *ahl al-bayt* is not necessarily a physical matter may have been expressed by al-Ḥallāj (d. 309/922) as well,⁵² it was primarily al-Tirmidhī who had inspired Ibn al-‘Arabī (560/1165–638/1240) in his discussions concerning this issue. On the other hand, Ibn al-‘Arabī dedicated much more attention to the concept of *ahl al-bayt* than al-Tirmidhī, and his treatment of this subject – or of *walāya* in general – is much more complex than that of al-Tirmidhī.

Echoing al-Tirmidhī’s anti-Shī‘ī polemic, Ibn al-‘Arabī explains that while loving the Prophet’s family (*ḥubb ahl al-bayt*) is indeed commendable, the Shī‘a, and particularly the *Imāmīs*, have exaggerated and transgressed the boundaries (*ghuluww, ta‘addī*) in their hatred and damnation of the Prophet’s companions (*bughḍ al-ṣaḥāba wa-sabbihim*). In Ibn al-‘Arabī’s view, the Shī‘īs are wrong in assuming that the Prophet’s progeny were worthier of “worldly offices” (*manāṣib dunyawīyya*) than some of the *ṣaḥāba*; their errors

50. For the quotation here see al-Tirmidhī, *Sīrat al-awliyā*, p. 82 (“[...] *Fī ṣidqihim qawm mudghilūna ḥusud bughāt ḥubb al-dunyā fī qulūbihim mashhūn yakburu fī ṣudūrihim an yatarā-asahum aḥad* [...]”). Note that it is not entirely clear whether the *Sīra* was written before or after al-Tirmidhī fell afoul of the authorities of his time (see the references in the previous note). Nevertheless, the polemical tone of the *Sīra* proves that Sunnī opposition to his ideas existed at the time of its composition.

51. See Radtke, *Al-Ḥakīm al-Tirmidī*, p. 94–95; Sviri, *The Mystical Psychology*, p. 6–9.

52. Massignon, *The Passion of al-Hallāj*, 1: 23, 200–204, 392, 2: 58; idem, *Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism*, trans. Benjamin Clark, Indiana, 1997, p. 28.

in this regard are of Devilish origins.⁵³ In addition, and similar to al-Tirmidhī, Ibn al-ʿArabī asserts that “true lineage” (*al-nasab al-ḥaqīqī*) is not physical but results from one’s relationship to God and from one’s Divine knowledge (*ʿilm*). Hence the meaning of the famous tradition, “those who possess knowledge are the heirs of the prophets” (*al-ʿulamāʾ warathat al-anbiyāʾ*): the mystics are the real heirs of the prophets, because they have inherited the prophetic heritage – God-given knowledge.⁵⁴ Likewise, Ibn al-ʿArabī clarifies that *nasab* has two meanings: one relates to the external, communal aspect of Islamic life, viz., to the pedigree of the *khalīfa*, who must hail from the tribe of Quraysh (as stipulated by Sunnī orthodoxy); and the other relates to the inner, personal dimension of the believer. In the latter sense, “lineage” is the belonging of the human spirit (*rūḥ*) to “the Muḥammadian stations” (*al-maqāmāt al-muḥammadiyya*), that is to say, to Muḥammad’s spiritual heritage, which includes and is superior to the heritage of all other prophets.⁵⁵ Moreover, and deriving no doubt from al-Tirmidhī’s messianic conceptions, Ibn al-ʿArabī states in “the Book of the Fabulous Gryphon” (*Kitāb ʿanqāʾ mughrīb*) that “the seal of Allāh’s friends” (*khatm al-awliyāʾ*) hails from the same “house” as Muḥammad – not “the lower house” of the Prophet (*baytihi al-adnā*), i.e. his biological family, but rather from “his higher house” (*baytihi al-aʿlā*), i.e. from Muḥammad’s spiritual family. Both Muḥammad and his most noble heir, the seal of Allāh’s friends, share the same “superior lineage” (*al-nasab al-ʿulwī*) – in other words, both historical figures have their roots in “the true reality of Muḥammad” (*al-ḥaqīqa al-muḥammadiyya*), which is the Divine source of creation in general and of the prophets and their heirs in particular.⁵⁶ Without delving into Ibn al-ʿArabī’s intricate theories on *walāya* and the figure/s of *khatm al-awliyāʾ*,⁵⁷ one may say that the seal who belongs to the Prophet’s spiritual family and to whom Ibn al-ʿArabī refers in the passage from the *ʿAnqāʾ* is none other than Ibn al-ʿArabī himself.⁵⁸

53. Ibn al-ʿArabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya*, 2: 107 (chapter 55). For Ibn al-ʿArabī’s Sunnī opinions regarding the *khalīfa* and for his negative attitude towards the Shīʿīs, see also *ibid.*, 4: 271-272 (chapter 73, *al-Rajabiyyūn*), 7: 351 (chapter 303), 11: 491-492 (chapter 558, *Ḥaḍrat al-ākhir*) and Ebstein, *Mysticism and Philosophy*, p. 234 n. 8.

54. Ibn al-ʿArabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya*, 1: 620 (chapter 35). On the notion of spiritual inheritance in the teachings of Ibn al-ʿArabī, see Michel Chodkiewicz, *Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn ʿArabī*, trans. Liadain Sherrard, Cambridge, 1993, p. 74-88.

55. See Ibn al-ʿArabī, *al-Tadbīrāt al-ilāhiyya fī islāḥ al-mamlaka al-insāniyya*, Henrik S. Nyberg, *Kleinere Schriften des Ibn al-ʿArabī*, Leiden, 1919, p. 140-141.

56. Ibn al-ʿArabī, *Kitāb ʿAnqāʾ mughrīb fī khatm al-awliyāʾ wa-shams al-maghrīb*, Cairo, 1954, p. 63; cf. *ibid.*, p. 65-66. On “the true reality of Muḥammad”, see the discussion and references in Ebstein, *Mysticism and Philosophy*, p. 143-146.

57. See Chodkiewicz, *Seal of the Saints*.

58. See also Gerald T. Elmore, *Islamic Sainthood in the Fullness of Time: Ibn al-Arabi’s Book of the Fabulous Gryphon*, Leiden, 1999, p. 473, n. 103.

However, despite the similarities between al-Tirmidhī and Ibn al-ʿArabī and notwithstanding the indebtedness of the latter to the former, the Shaykh al-akbar deviates from al-Tirmidhī's teachings on several, significant points. To begin with, in one passage of the *Futūḥāt* and contrary to al-Tirmidhī,⁵⁹ Ibn al-ʿArabī differentiates between the terms *āl* and *ahl*: while *ahl* indeed points to the biological family of the Prophet (as in the expression *ahl al-bayt*), *āl* designates his closest and most “unique companions” (*khāṣṣa*), “the righteous ones, those who possess knowledge of Allāh, the believers (*al-ṣāliḥūna al-ʿulamāʾ bi-llāh al-muʿminūna*)” – namely, the mystics, who enjoy “general prophecy” (*nubuwwa ʾamma*, to be distinguished from “legislative prophecy”, *nubuwwat al-tashrīʿ*). It may nevertheless happen, as in the cases of al-Ḥasan, al-Ḥusayn, Jaʿfar al-Šādiq and others, that certain members of *ahl al-bayt* are also the *āl* of Muḥammad, i.e. righteous believers who possess Divine knowledge.⁶⁰ Be that as it may, the differentiation between *āl* and *ahl* is not maintained in other discussions of Ibn al-ʿArabī on *ahl al-bayt*.

More importantly, Ibn al-ʿArabī binds the interpretation of *ahl al-bayt* with his radical conceptions regarding Divine mercy and the ultimately-positive eschatological fate of mankind, Muslims and non-Muslims alike.⁶¹ Thus, in chapter 73 of *al-Futūḥāt al-makkiyya* (“The Meccan Revelations”) – a chapter dedicated to the hierarchy of the *awliyāʾ*, and in which the Shaykh al-akbar addresses the queries posed by al-Tirmidhī in his *Kitāb sīrat al-awliyāʾ* –⁶² Ibn al-ʿArabī answers two of al-Tirmidhī's questions: how should one interpret

59. See above n. 28.

60. See Ibn al-ʿArabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya*, 3: 247-249 (chapter 69, *Faṣl fī khtilāf al-ṣalāt wa-al-ṣalāt ʿalā al-nabī ṣallā llāh ʿalayhi wa-sallama*); see also Addas, “The Muhammadian House”, p. 80-82. In chapter 270 of the *Futūḥāt* (7: 9-10), which deals with “the station of the pole and [his] two *imāms* (*manzil al-quṭb wa-al-imāmayni*)”, Ibn al-ʿArabī writes that among those who have realized (*taḥaqqqa*) this station are Muḥammad, Abraham, Ishmael, and Isaac, as well as “the friends of Allāh” al-Ḥasan and al-Ḥusayn, the two grandsons of the Prophet (*sibṭa rasūl allāh*). Though others have had a taste of this station “in accordance with their level of *imāma*” (*ʿalā qadr martabatihī min al-imāma*), al-Ḥasan and al-Ḥusayn were “the most steadfast in this station (*amkan al-nās fī ḥādḥā al-maqām min ghayrihimā mimman ittaṣafa bihi*)”. The terms *imām* and *imāma* here have a very different meaning than in the Shīʿī tradition; nevertheless, the affinities with Shīʿī thought, especially regarding the veneration of the Prophet's family, cannot be denied.

61. On this see William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-ʿArabī's Metaphysics of Imagination*, Albany, 1989 and idem, *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-ʿArabī's Cosmology*, Albany, 1998, indices, s.v. “mercy”; idem, “Death and the World of Imagination: Ibn al-ʿArabī's Eschatology”, *The Muslim World* 78.1 (1988), p. 51-82; Geneviève Gobillot, “Une Solution au problème de la prédestination en islam: les essences prédisposées d'Ibn ʿArabī”, *Revue Philosophique de Louvain* 105.3 (2007), p. 333-360 and 105.4 (2007), p. 555-589; Claude Addas, *Une Victoire éclatante: le verus propheta dans la doctrine d'Ibn Arabī*, 2005, p. 25-79 (I have not had the chance to consult this work).

62. See Sara Sviri, “Questions and Answers: A Literary Dialogue between al-Ḥakīm al-Tirmidhī (9th century) and Ibn al-ʿArabī (12-13th centuries)” (forthcoming).

the Prophetic tradition “the People of my house guarantee the safety of my nation” (*ahl baytī amān li-ummatī*) and what is the meaning of the term “Muḥammad’s family” (*āl muḥammad*). Broadly speaking, Ibn al-‘Arabī concurs with al-Tirmidhī in emphasizing the spiritual rather than biological nature of *ahl al-bayt*: this term, according to Ibn al-‘Arabī, designates “those who share the Prophet’s attribute”, i.e. the mystics.⁶³ Yet Ibn al-‘Arabī goes one step further: he links the term *ahl al-bayt* to the expressions *ahl al-qur’ān* (literally: “the people of the Qur’ān”) and *ahl allāh* (“the people of allāh”), which both appear in a tradition quoted frequently in the *Futūḥāt*: “the people of the Qur’ān are the people of Allāh” (*ahl al-qur’ān hum ahl allāh*).⁶⁴ The mystics, who have internalized the Qur’ān – God’s speech (*kalām allāh*) and, consequently, an attribute of His – and conduct their lives in total harmony with it, have become close to Allāh as well as to His Prophet, and are thus the relatives, so to speak, of God and His Messenger. Given that both the Qur’ān and the Prophet ultimately bring mercy (*rahma*) to the world,⁶⁵ the meaning of the tradition “the People of my house guarantee the safety of my nation” is that Muḥammad and his heirs, the mystics, function as agents of Divine mercy in this world and in the next. It is their blessing (*baraka*) and power of intercession before God (*shafā’a*) that insure that the Divine wrath is replaced by or becomes subject to Divine mercy. As a result, at the eschatological end, all of humanity will be saved; even the dwellers of hell will eventually attain happiness (*sa’āda*) – the Monotheists (*muwaḥḥidūn*) among them who have committed grave sins will be taken out and placed in paradise, whereas the chastisement (*adhāb*) of the heretics, who will remain in hell for eternity, will turn into sweetness (*‘udhūba*).

In the same way that Allāh has purified the house of prophecy in this world in a manner that is befitting for this world as He has mentioned, so too that which is befitting the world to come is nothing other than exiting the [hell] fire. And so, no monotheist to whom the Messenger of Allāh, may Allāh’s prayers and blessings be upon him, has been sent will remain in the fire; and, what is more, no one to whom he has been sent will remain in a state of wretchedness, even if he does remain in the fire, for it will become cold and peaceful for him [see Qur’ān 21: 69] due to the blessing of the people of the house in the world

63. Ibn al-‘Arabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya*, 5: 38 (chapter 73, question 150: *wa-ahl baytihi man kāna mawṣūfān bi-ṣifatihi*).

64. *Ibid*; for this tradition, see, for instance, Aḥmad b. Muḥammad b. Ḥanbal, *al-Musnad*, Ḥamza Aḥmad al-Zayn, Cairo, 1995, 10: 409 (12219), 412 (12232), 11: 208 (13476). This tradition often appears in Ibn al-‘Arabī’s oeuvre with the addition “and His unique/chosen ones”, i.e. “the people of the Qur’ān are the people of Allāh and His unique/chosen ones” (*ahl al-qur’ān hum ahl allāh wa-khāṣṣatuhu*). The original meaning, at least in one version, seems to have been: “the people of the Qur’ān are the people of Allāh, and His unique/chosen ones [are His people too]”.

65. Ibn al-‘Arabī quotes various Qur’ānic verses, such as 9: 128 and 17: 82, in order to prove this point; see Ibn al-‘Arabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya*, 5: 38-39.

to come. How great is the blessing of the people of the house! For since the time when the Messenger of Allāh, may Allāh's prayers and blessings be upon him, has been sent, [the expression] "the nation of Muḥammad" applies to all people on the face of the earth until the day of resurrection [...]⁶⁶

Given that all Divine laws throughout sacred human history intrinsically derive from the same source as Muḥammad's Sharī'a, and since the latter is the last and most perfect law, one is justified in viewing Muḥammad as having been sent to all human beings who have ever lived, from the beginning to the end of time:

And so, the nation of Muḥammad, may Allāh's prayers and blessings be upon him, will [include all those] from Adam to the last man that exists. All will be from the nation of Muḥammad, may Allāh's prayers and blessings be upon him, all will attain the blessing of the people of the house, and all will achieve happiness.⁶⁷

In his ingenious hermeneutical virtuosity, Ibn al-'Arabī succeeds in transforming the meaning of the expressions "the People of my house" and "my nation" into 'the mystics in general' and 'humanity at large' respectively. As opposed to the sectarian views of both the Shī'īs and al-Tirmidhī, who focus mainly on the relationship between God and His chosen ones (the *imāms* and their Shī'ī adherents, or the community of Sunnī *awliyā'*) – Ibn al-'Arabī expands the Divine-Human drama to include all of mankind: Prophets of different nations, mystics, Muslim believers, sinners, and heretics, as well as non-Muslims. While a natural hierarchy prevails among these different groups, the mercy of God will nonetheless embrace all. This universal salvation is guaranteed thanks to the Prophet and his spiritual descendants – the mystics.⁶⁸

66. Ibn al-'Arabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya*, 5: 39 (*Fa-kamā ṭahhara llāh bayt al-nubuwwa fī al-dunyā bi-mā dhakarahu bi-mā yalīqu bi-al-dunyā ka-dhālika al-ladhī yalīqu bi-al-ākhirā innamā huwa al-khurīj min al-nār fa-lā yabqā fī al-nār muwaḥḥid mimman bu'itha ilayhi rasūl allāh ṣallā llāh 'alayhi wa-sallama bal wa-lā aḥad mimman bu'itha ilayhi yabqā shaqiyyan wa-law baqiya fī al-nār fa-innahā tarjī'u 'alayhi bardan wa-salāman min barakat ahl al-bayt fī al-ākhirā fa-mā a'zama barakat ahl al-bayt fa-innahu min ḥini bu'itha rasūl allāh ṣallā llāh 'alayhi wa-sallama nṭalaqa 'alā jamī' man fī al-arḍ min al-nās ummat muḥammad ilā yawm al-qiyāma [...]). As to the purification mentioned in this passage, see Qur'ān 33: 33 (a verse typically applied by the Shī'īs to the Prophet's biological family).*

67. *Al-Futūḥāt al-makkiyya*, 5: 40 ([...] *Fa-takūnu ummat muḥammad ṣallā llāh 'alayhi wa-sallama min ādam ilā ākhir insān yūjadu fa-yakūnu al-kull min ummat muḥammad ṣallā llāh 'alayhi wa-sallama fa-tanālu al-kull barakat ahl al-bayt fa-yas'adu al-jamī'*). See also Addas, "The Muhammadian House", p. 93-95.

68. Cf. Ibn al-'Arabī's clever interpretation of the term *āl muḥammad* in *al-Futūḥāt al-makkiyya*, 5: 41; see also Addas, "The Muhammadian House", p. 82-84.

Ibn al-ʿArabī’s universal perspective is likewise exhibited in other passages of the *Futūḥāt*. Basing himself on various *ḥadīths* and highlighting the distinction between “religious lineage” (*nasab dīnī*) and physical lineage (*nasab ʿīnī*, literally: “lineage of clay”), Ibn al-ʿArabī applies the notion of a non-physical pedigree to all strata of society and creation: “the people of the Qurʾān” are the family (*ahl*) of Allāh by means of whom Divine mercy flows into creation; the whole world is “Allāh’s family” (*ʿiyāl allāh*) for whom God provides;⁶⁹ the female womb (*raḥim*), in which blood-relations between human beings originate, is linked to the Divine name “the Merciful One” (*al-Raḥmān*) just like a child is linked to his or hers parents;⁷⁰ and, finally, fear of God (*taqwā*) is a lineage that binds all human beings to their Lord (including evildoers, though they might not be aware of it). This bond will be particularly significant on Judgement day, when physical pedigrees will be of no avail.⁷¹

Conversely – and once again contrary to al-Tirmidhī – one can certainly detect residues of the Shīʿī veneration of the Prophet’s family in Ibn al-ʿArabī’s writings.⁷² This is reflected, for instance, in his treatment of the well-known

69. For this *ḥadīth* (*al-khalq ʿiyāl allāh*), see, for example, Abū al-Qāsim Sulaymān b. Aḥmad al-Ṭabarānī, *al-Muʿjam al-awsaṭ*, Ṭāriq b. ʿIwāḍ Allāh b. Muḥammad and ʿAbd al-Muḥsin b. Ibrāhīm al-Ḥusaynī, Cairo, 1995, 5: 356. See also concerning “the universal familial relationship” (*al-ahliyyā al-ʿamma*) Ibn al-ʿArabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya*, 3: 317-318 (chapter 70, *Waṣl fī faṣl al-ṣadaqa ʿalā al-aqrab fa-al-aqrab* [...]).

70. For the *ḥadīth* “[...] The womb is intimately connected to the Merciful One (*al-raḥim shijna min al-raḥmān*)”, see, for instance, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Ismāʿīl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-bukhārī*, ʿAbd al-ʿAzīz b. ʿAbd Allāh b. Bāz, Cairo, no date, 4: 73 (*Kitāb al-adab, Bāb man waṣala waṣalahu llāh*). This tradition is quoted or referred to frequently in the *Futūḥāt*.

71. See Ibn al-ʿArabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya*, 8: 70-71 (chapter 332), 10: 317-319 (chapter 454). For the eschatological context of *taqwā* and *nasab*, see Qurʾān 23: 101, 49: 13, 60: 3 among other verses, as well as the *ḥadīth* quoted or alluded to throughout the *Futūḥāt*, “Allāh will say on the day of resurrection: today I shall lower your lineage and raise mine; where are the God-fearing ones? (*Inna llāh yaqūlu yawm al-qiyāma al-yawm aḍaʿu nasabakum wa-arfaʿu nasabī ayna al-muttaqūna*)”; for this *ḥadīth* in other sources, see Abū Ḥamid Muḥammad b. Muḥammad al-Ghazālī, *Iḥyāʾ ʿulūm al-dīn*, Beirut, 1994, 5: 10-11 (*Kitāb al-khawf wa-al-rajaʿ, Bayān faḍīlat al-khawf wa-al-targhīb fīhī*). On *taqwā*, *nasab*, and eschatology see also al-Tirmidhī, *Nawādir al-uṣūl*, 2: 106; al-Ṭabarānī, *al-Muʿjam al-kabīr*, Ḥamdī ʿAbd al-Majīd al-Silfī, Baghdad, 1980-1993, 18: 161; al-Muttaqī al-Hindī, *Kanz al-Ummāl*, 16: 17-18. One may detect an anti-Shīʿī undertone in Ibn al-ʿArabī’s treatment of *taqwā* and *nasab*, its echoes of early *Shuʿūbī* polemics notwithstanding; cf. (Shīʿī?) traditions such as “Every familial tie and lineage shall be severed on the day of resurrection save mine (*kull sabab wa-nasab yanqaṭiʿu yawm al-qiyāma illā sababī wa-nasabī*)”, al-Majlisī, *Biḥār al-anwār*, 23: 269 and 25: 246-249 (where earlier sources are quoted). Note that the latter tradition is also found in Sunnī works; see, for instance, the discussion and sources mentioned in Abū al-Fidāʾ Ismāʿīl Ibn Kathīr, *Tafsīr al-qurʾān al-ʿaẓīm*, Muṣṭafā al-Sayyid Muḥammad *et al.*, Cairo, 2000, 10: 148-150 (*al-muʿminūn*, verse 101); al-Tirmidhī, *Nawādir al-uṣūl*, 2: 105.

72. See also above n. 60; Addas, “The Muhammadian House”, p. 86; Marquet, *Al-Ḥakīm at-Tirmidhī*, p. 113.

Prophetic tradition concerning Salmān al-Fārisī (the Persian companion of the Prophet), “Salmān is from among us, the people of the house (*salmān minnā ahl al-bayt*)”.⁷³ Ibn al-‘Arabī writes that due to Divine providence (*‘ināya ilāhiyya*) and selection (*ijtibā’*), Muḥammad and his family enjoy a state of permanent purification (*taṭhīr*), as implied in (or as one might understand from) Qur’ān 33: 33. This purification entails an exceptional prerogative: reminiscent of Shī‘ī dogma, Ibn al-‘Arabī claims that the members of the Prophetic family are granted Divine protection and immunity from sin (*ḥifẓ*, *‘iṣma*), in the sense that even if they transgress the Divine law, they are pardoned in advance. Their transgressions, consequently, are only ostensibly so.⁷⁴ Salmān, Ibn al-‘Arabī explains, was spiritually annexed to Muḥammad’s family, and was also granted protection and immunity from sin. The mystics (Ibn al-‘Arabī included), who likewise have been chosen by God and have attained – as did the Prophet – the degree of perfect servitude (*‘ubūdiyya*), occupy an even higher spiritual rank than Salmān, for their spiritual nobility does not stem from other created beings but from God Himself.⁷⁵ Nevertheless, Ibn al-‘Arabī leaves no room for doubt that, above all, it is the biological offspring of the Prophet – specifically, the *shurafā’*, descendants of Fāṭima – that are to be considered the core members of *ahl al-bayt* who enjoy the Divine privileges mentioned here. Muslims are therefore obliged to love

73. This tradition is perhaps of Shī‘ī origins, though from early on it appeared in Sunnī sources as well; see, for example, al-Majlisī, *Biḥār al-anwār*, 22: 326; Abū Muḥammad ‘Abd al-Malik Ibn Hishām, *al-Sira al-nabawiyya*, Muṣṭafā al-Saqā *et al.*, Beirut, 1990, 3: 177; al-Ṭabarānī, *al-Muḥjam al-kabīr*, 6: 212-213; and the references below in n. 112.

74. In order to support his claim that the biological and spiritual members of the Prophetic family are pardoned in advance for all their sins, Ibn al-‘Arabī quotes here (and elsewhere in the *Futūḥāt*) the verse from Qur’ān 48: 2 as well as several relevant *ḥadīths*; for more details see Addas, “The Muhammadian House”, p. 87-89.

75. Neither al-Tirmidhī nor Ibn al-‘Arabī maintain at all times the distinction between *‘iṣma* (granted to the Prophets) and *ḥifẓ* (granted to the mystics), as is thought to be common in the Sūfī tradition. They often attribute *‘iṣma* to the mystics, spiritual members of the Prophetic family, similar to the Shī‘īs with regard to the *imāms*, the biological members of *ahl al-bayt*; see al-Tirmidhī, *Drei Schriften*, index, s.v. ‘-s-m (cf. s.v. ḥ-r-s and ḥ-f-z); idem, *Nawādir al-uṣūl*, 2: 104-105; Baraka, *Al-Ḥakīm al-tirmidhī*, 1: 158; Ibn al-‘Arabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya*, 3: 467-468 (chapter 71, *Waṣl fī faṣl man fa’ala fī ṣawmihi mā huwa mukhtalaf fīhi* [...]), 6: 494-495 (chapter 220). In fact, even an orthodox Sūfī author like al-Qushayrī often blurs the lines separating *‘iṣma* from *ḥifẓ*; see Eli Stern, *Protection from Sin in al-Qushayrī’s Thought* (PhD dissertation), Jerusalem, 2010 (in Hebrew); idem, “On Mystical Vision and Protection from Sin in the Writings of al-Qushayrī”, Aharon Layish, *Conversion, Sufism, Revival and Reform in Islam: Essays in Memory of Nehemia Levzion*, Jerusalem, 2012, p. 134-177 (in Hebrew). This subject merits a detailed analysis, but the impact here of the Shī‘ī tradition seems quite probable. Cf. Addas, “The Muhammadian House”, p. 86-89.

(*mawadda*, see Qur'ān 42: 23) the Prophet's biological progeny and avoid blaming them regardless of their actions; they must relinquish all demands, even lawful ones, from them.⁷⁶

In another passage of the *Futūḥāt*, and clearly echoing Shī'ī elaborations on the *nūr muḥammad* motif, Ibn al-'Arabī links 'Alī b. Abī Ṭālib to the Prophet in their Divine, cosmogonic dimension. He states that when God revealed Himself (*tajallī*) through His light to the primordial "dust" (*al-habā'*) or "universal matter" (*al-hayūlā al-kull*),⁷⁷ the created being within this primordial dust that was closest to the Divine light and, accordingly, was most apt to receive it was "the true reality of Muḥammad", identical to the Neoplatonic universal intellect. "The true reality of Muḥammad" was "the ruler of the whole world and the first one to appear in existence", and from it the rest of creation proceeded. Ibn al-'Arabī adds that "the closest people to him [to the true reality of Muḥammad] were 'Alī b. Abī Ṭālib and the secrets of all the prophets".⁷⁸ In light of a description such as this, it is not surprising to read that loving the Prophet's biological family is "one of the highest means of

76. Ibn al-'Arabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya*, 1: 569-574 (chapter 29). Note the Imāmī *isnād* of the *ḥadīth* quoted at the beginning of this chapter (Ja'far al-Šādiq < Muḥammad al-Bāqir < 'Alī Zayn al-'Abidīn < al-Ḥusayn < 'Alī < the Prophet). Cf. *ibid.*, 4: 326-327 (chapter 73, *al-Mutaṭāh-hirūna*). Concerning the verse in Qur'ān 42: 23, cf. Ibn al-'Arabī's discussion in *ibid.*, 8: 217-218 (chapter 342). For further references to the figure of Salmān in the *Futūḥāt*, see Addas, "The Muhammadian House", p. 91-92.

77. On these cosmological concepts and their Shī'ī-Ismā'īlī background, see Ebstein, *Mysticism and Philosophy*, p. 88-92.

78. Ibn al-'Arabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya*, 1: 364 (chapter 6: [...] *Fa-kāna sayyid al-'ālam bi-asrihi wa-awwal zāhir fī al-wujūd* [...] *wa-aqrabu al-nās ilayhi 'alī b. abī ṭālib wa-asrār al-anbiyā' ajma'ina*). Note that the first draft of the *Futūḥāt* reads as follows: "the closest person to him was 'Alī b. Abī Ṭālib, may Allāh be pleased with him, the *imām* of the world and the secret of all the prophets" (*wa-aqrabu al-nās ilayhi 'alī b. abī ṭālib raḍiyya llāh 'anhu imām al-'ālam wa-sirr al-anbiyā' ajma'ina*; see 'Uthmān Yaḥyā's edition, 2: 36, 227). Chodkiewicz (*Seal of the Saints*, p. 68 n. 29) explains that the first draft is not as reliable as the second, of which an autograph manuscript has come down to us. I would not however rule out the possibility of self-censorship here on the part of Ibn al-'Arabī, whatever the case may be, the version of the second draft is in itself reminiscent of Shī'ī beliefs. On the Divine or other-worldly origins of *ahl al-bayt*, see also *al-Futūḥāt al-makkiyya*, 4: 557 (chapter 73, question 113), where it is stated that the Prophetic family, together with "the people of Allāh" (*ahl allāh*) who are purified, are from "the kingdom of holiness (*mulk al-quds*)". The term *al-quds* in this context, and its usages in the works of al-Tirmidhī and in Shī'ī as well as Ismā'īlī writings, merit a separate discussion. On the high status of 'Alī and his superior, Divine knowledge, see *al-Futūḥāt al-makkiyya*, 1: 577 (chapter 30; and see *ibid.*, p. 578, where 'Alī Zayn al-'Abidīn is mentioned), 2: 102-103 (chapter 54). The preeminence of 'Alī's esoteric knowledge and that of the Prophetic family as a whole is especially evident in the work attributed to Ibn al-'Arabī entitled *al-Mabādī wa-al-ghāyāt fī mā'ānī al-ḥurūf wa-al-āyāt*, Sa'īd 'Abd al-Fattāh, Beirut, 2006, p. 40, 57, 87, 128, 131, 133, 138, 145, 148, 150-152. The authenticity of this work is not beyond doubt.

gaining proximity to Allāh (*min asnā al-qurubāt ilā llāh*)”⁷⁹ and is considered “an act of worship [of God, ‘*ibāda*’]. Hence, “whosoever betrays *ahl al-bayt* betrays the Prophet (*fa-man khāna ahl al-bayt fa-qad khāna rasūl allāh*)”.⁸⁰

Finally, unlike al-Tirmidhī who was silent concerning the identity of the *mahdī*, Ibn al-‘Arabī holds that, contrary to the figure/s of *khatm al-awliyā’*, the “awaited” (*muntazar*) *mahdī* will belong to the family (‘*itra*) and physical offspring (*sulāla ḥissiyya*) of the Prophet.⁸¹ Can one detect here the footprints of Shī‘ī messianic beliefs?

Ikhwān al-Ṣafā’

In spite of the fact that *Rasā’il ikhwān al-ṣafā’*, “the Epistles of the Sincere Brethren”, have been the focus of numerous scholarly studies for more than 100 years now, major questions pertaining to this intriguing work – primarily the date of its composition and the identity of its authors – remain as yet unanswered.⁸² For the purposes of the current discussion, three points may be emphasized: first, it seems that the composition of the *Rasā’il* (or at least parts of them) should be dated at a much earlier period than has hitherto been suggested by many scholars, i.e. at the first decades of the 4th/10th century if not before.⁸³ Second, the authors of *Rasā’il ikhwān al-ṣafā’* were connected

79. Ibn al-‘Arabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya*, 2: 107.

80. *Ibid.*, 11: 24-25 (chapter 502, where the importance of venerating the *shurafā’* is again emphasized). On loving *ahl al-bayt* as an ‘*ibāda*’ in the Shī‘ī tradition, see Ebstein, *Mysticism and Philosophy*, p. 146.

81. See Ibn al-‘Arabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya*, 4: 423 (chapter 73, question 15) and 9: 53 (chapter 366, where it is stated that the *mahdī* will be of Fāṭima’s descendants – more specifically, from the offspring of al-Hasan b. ‘Alī b. Abī Ṭālib. On the *Mahdī*’s physical relation to the Prophet as opposed to the *Khatm*’s spiritual one, see Ibn al-‘Arabī, *Anqā’ mughrib*, p. 6; cf. Elmore, *Islamic Sainthood*, p. 239 n. 22.

82. The literature on the *Rasā’il* is vast; for basic introductions to their contents, surveys of the main scholarly disputes, and references to further studies, see Nader El-Bizri (ed.), *Epistles of the Brethren of Purity. The Ikhwān al-Ṣafā’ and their Rasā’il: an Introduction*, Oxford, 2008; Daftary, *The Ismā‘īlīs*, p. 234-237; Godefroid de Callatay, “Brethren of Purity (Ikhwān al-Ṣafā’)”, *EP*; idem, *Ikhwan al-Safa: a Brotherhood of Idealists on the Fringe of Orthodox Islam*, Oxford, 2005; Ian R. Netton, *Muslim Neoplatonists: an Introduction to the Thought of the Brethren of Purity (Ikhwān al-Ṣafā’)*, London, 1982; Yves Marquet, “Ikhwān al-ṣafā’”, *EP*, 3: 1071-1076; idem, *La Philosophie des Ihwan al-Safa: de Dieu à l’homme*, Lille, 1973; idem, *La Philosophie des Ihwān as-Ṣafā: l’imām et la société*, Dakar, 1973; idem, “Imamat, résurrection et hiérarchie selon les Ikhwan as-safa’”, *Revue des Etudes Islamiques* 30 (1962), p. 49-142 (reprinted Paris, 1963).

83. See mainly Godefroid de Callatay, “Magia en al-Andalus: Rasā’il Ijwān al-Ṣafā’, Rutbat al-Ḥakīm y Gāyat al-Ḥakīm (Picatrix)”, *Al-Qanṭara* 34.2 (2013), p. 297-343; “Philosophy and Bāṭinism in al-Andalus: Ibn Masarra’s *Risālat al-i’tibār* and the *Rasā’il Ikhwān al-Ṣafā’*”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 41 (2014), p. 261-312; idem, “From Ibn Masarra to Ibn ‘Arabī: References, Shibboleths and Other Subtle Allusions to the *Rasā’il Ikhwān al-Ṣafā’* in the Literature of al-An-

in one way or another to the Shī'ī world, and their Epistles contain numerous Shī'ī and Ismā'īlī or proto-Ismā'īlī themes. Third, the *Rasā'il* had a tremendous impact on the intellectual world of al-Andalus from the 4th/10th century onwards, influencing Jewish and Muslim intellectuals alike.⁸⁴

What is the attitude of the *Rasā'il* towards the present issue, namely, the concept of *ahl al-bayt*? As in many other aspects of their thought, here too the authors of the *Rasā'il* oscillate between a typically orthodox Shī'ī-Ismā'īlī worldview and a more universal-humanistic perspective, between a sectarian vision of society and history, on the one hand, and an ecumenical one, on the other. Various scholars tend to prefer one side over the other, defining the Ikhwān either as clandestine Shī'ī-Ismā'īlī propagandists who disguise their true beliefs behind a veil of ecumenicism, or, alternatively, as prudent Neoplatonists who hide their profane philosophy behind a Shī'ī-Ismā'īlī mask. I would rather view the Ikhwān's approach as a complex one in which Shī'ī-Ismā'īlī beliefs and symbols are often interpreted in a philosophical, universal-humanistic way.⁸⁵ Accordingly, one may find in the Epistles of the Ikhwān different references to the concept of *ahl al-bayt* that reflect both tendencies – the sectarian, Shī'ī-Ismā'īlī tendency and the ecumenical one. For example, the Ikhwān affirm that one of the bonds that unites the believers is “the love of our Prophet, may peace be upon him, and the love of the pure people of the house of His Prophet, as well as the loyalty (*walāya*) towards the commander of the believers, 'Alī b. Abī Ṭālib, the best of legatees (*khayr al-waṣiyyīn*), may Allāh's prayers be upon them all”.⁸⁶ The Ikhwān state that five among “the people of the house of prophecy” (*ahl bayt al-nubuwwa*) were “virtuous” (*fuḍalā*) – a clear reference to *ahl al-kisā* (“the people of the cloak”): Muḥammad, 'Alī, Fāṭima, and their two children, al-Ḥasan and al-Ḥusayn.⁸⁷ Protection from Satan (Iblīs), i.e. *iṣma*, was granted by God to Muḥammad and to “the people of his house”, who, as implied in *sūra* 33: 33, are purified from all sin.⁸⁸ Similar Shī'ī notions are found in many other passages of the

dalus,” Antonella Straface *et al.*, *Studi Magrebini* (a volume in honor of Carmela Baffioni; forthcoming); Ebstein, *Mysticism and Philosophy*, p. 28–32, 235–238.

84. For the last two points, see the references to De Callatay and Ebstein above in notes 82–83.

85. See Ebstein, *Mysticism and Philosophy*, p. 179–188. One should bear in mind that the *Rasā'il* were not necessarily written by one singular group of authors, but were perhaps composed or edited by different intellectuals over a long period of time (see above note 82). In my opinion, the overall spirit of the *Rasā'il* is nonetheless universal-humanistic and ecumenical; this, at least, was the spirit that inspired various medieval authors such as Ibn al-'Arabī.

86. Ikhwān al-ṣafā', *Rasā'il ikhwān al-ṣafā' wa-khullān al-wafā'*, Beirut, 1957, 4: 195 (epistle 48: *Wa-mimmā yajma'unā wa-īyyāka ayyuhā al-akh al-bārr al-raḥīm maḥabbat nabiyyinā 'alayhi al-salām wa-ahl bayt nabiyyihī al-tāhirīna wa-walāyat amīr al-mu'minīna 'alī b. abī ṭālib khayr al-waṣiyyīna ṣalawāt allāh 'alayhim ajma'īna*).

87. *Ibid.*, 3: 208 (Epistle 33). On *ahl al-kisā* see Farhad Daftary, “Ahl al-Kisā”, *EP*.

88. Ikhwān al-ṣafā', *al-Risāla al-jāmi'a*, Jamīl Ṣalībā, Damascus, 1949, 1: 250–251; see also *ibid.*, p. 444–445. On the *Jāmi'a* and its relation to the *Rasā'il*, see de Callatay, “Brethren of Purity”;

Rasā'il. Muḥammad, who had been appointed by God as His deputy (*khalīfa*), appointed in turn, before dying, “the people of the house of the message” (*ahl bayt al-risāla*) as his deputies.⁸⁹ Like him, they enjoy friendship with God or the right to govern (*walāya/wilāya*), and possess secret knowledge – including that of occult sciences such as magic and astrology. Their authority and knowledge derive from the Divine will itself (*mashī'a, irāda*), by means of God's support (*ta'yīd*) and command (*amr allāh*).⁹⁰ These heirs of the Prophet, the *imāms*, are “God's deputies” (*khulafā' allāh*) and His “proofs” whose presence is essential for the existence of the world. They maintain contact with their loyal followers even during “the cycle of concealment” (*dawr al-satr*), when, contrary to “the cycle of unveiling” (*dawr al-kashf*), their whereabouts are unknown to most human beings.⁹¹

However, similar to al-Tirmidhī and Ibn al-'Arabī, the Ikhwān assume two types of lineage: a physical and a spiritual one. In Epistle 45, entitled “On the Mode of Fellowship and Mutual Help among the Sincere Brethren as well as True Compassion and Friendship in Religious and Worldly Affairs alike (*Fī kayfiyyat mu'āsharat ikhwān al-ṣafā' wa-ta'āwun ba'dihim ma'a ba'd wa-ṣidq al-shafaqa wa-al-mawadda fī al-dīn wa-al-dunyā jamī'an*)”, the Ikhwān differentiate between two kinds of familial relationship: physical (*jasadānī*) and spiritual (*naḥsānī/rūḥānī*).⁹² The latter is what binds together the “brethren” (*ikhwān*), that is, all those who pursue the philosophical-spiritual path prescribed in the *Rasā'il*. Teachers – to be more exact, those among the “brethren” who initiate novices into the secret teachings of the *Rasā'il* – are the spiritual fathers of their pupils, while the pupils are the spiritual sons of their teachers and the brothers of each other. The Ikhwān add that this spiritual kinship is reflected in the words that Muḥammad is said to have uttered to 'Alī, “You and I are the fathers of this nation (*anā wa-anta abawā hādhihi al-umma*)”,⁹³ and in another statement attributed to the Prophet according to

Ebstein, *Mysticism and Philosophy*, p. 45 and n. 48.

89. The Ikhwān explicitly refer to Ghadīr Khumm as one of the three holidays (*a'yād*) instituted by the Prophet. On this day, the community celebrates the appointment of 'Alī as the Prophet's legatee. Following Muḥammad's death, “the people of the house of prophecy” were persecuted by their enemies; this persecution culminated in the massacre of Karbalā' and will only cease at the end of time, with the advent of the messianic figure (see *al-Jāmi'a*, 1: 443-447). However, the Ikhwān also mention the killing and suffering of “venerable” companions like Abū Bakr, 'Umar, and 'Uthmān, who all assisted Muḥammad in establishing the Divine law; see Ikhwān al-ṣafā', *Rasā'il*, 4: 267-269 (Epistle 50).

90. On the Shī'ī-Ismā'īlī significance of these terms, see Ebstein, *Mysticism and Philosophy*, p. 33-76.

91. Ikhwān al-ṣafā', *Rasā'il*, 4: 374-380 (Epistle 52). On the Ismā'īlī terms *dawr al-kashf* and *dawr al-satr*, see Daftary, *The Ismā'īlīs*, index. For further occurrences of the term *ahl al-bayt*, in a presumably Shī'ī-Ismā'īlī context, see also Ikhwān al-ṣafā', *Rasā'il*, 3: 246 (Epistle 35; cf. *al-Jāmi'a*, 2: 89-90, 273-274), 4: 147 (Epistle 48), 186 (48); *al-Jāmi'a*, 1: 630, 2: 153.

92. Ikhwān al-ṣafā', *Rasā'il*, 4: 52-53; see also *ibid.*, p. 260 (Epistle 50).

93. For this Shī'ī tradition, see, for instance, al-Majlisī, *Bihār al-anwār*, 69: 343.

which “the believer is the brother of the believer from his father and mother (*al-mu'min akhū al-mu'min min abīhi wa-ummihi*)”. The latter tradition appears in both Sunnī and Shī'ī sources, but the Sunnī versions lack the words “from his father and mother”, which are indeed found in Shī'ī works. This difference is crucial. The original Shī'ī meaning of this *ḥadīth* is that the “believers” (*mu'minūn*) – i.e. the Shī'īs, contrary to the ordinary “Muslims” (*muslimūn*) – are brothers not only in faith but also in terms of their biological constitution, since, like their *imāms*, they were created in primordial times from a different substance than that of ordinary human beings (from *ṭīnat al-jinān*, “the clay of the gardens of paradise”, according to one tradition).⁹⁴ Hence, the meaning of this Shī'ī tradition is in fact inverted in the *Rasā'il* and the sectarian Shī'ī notions of brotherhood and solidarity – anchored in a mythic worldview – are interpreted by the Ikhwān in a universal way: the true community of believers is not dependent on corporeal relations but on pure spirituality. The Ikhwān stress the soteriological-eschatological implications of this idea:

[Allāh], may He be exalted, said: “and when the horn is blown, there will be no lineage between them on that day nor will they beg one other” (*sūra* 23: 101). He has thus clarified that the physical lineage will be of no avail in the world to come [...] Allāh, may He be exalted, said: “the religion (*milla*) of your father Abraham (22: 78)”, and so, this fatherhood is spiritual and its lineage will not be severed. The Prophet, peace be upon him, likewise said: “Every lineage shall be severed on the day of resurrection save mine”. He also said: “Oh Banū Hāshim, people should not offer me their deeds on the day of resurrection while you offer me your lineage, for I shall not be able to divert from you that which comes from Allāh”.⁹⁵ What he meant by this is the physical relationship (*nisba*) alone, for it will be severed when the bodies disintegrate, whereas the spiritual relationship will remain, for the substances of the souls remain after being separated from the bodies.⁹⁶

94. *Ibid.*, 61: 147 (*li-abīhī wa-ummihi* rather than *min abīhi wa-ummihi*; and note al-Majlisī's interpretation of “his father and mother” – “the clay is like the mother while [God's] spirit is like the father [...]”), 70: 80, 74: 232; cf. Abū al-Ḥusayn Muslim b. al-Ḥajjāj, *Ṣaḥīḥ muslim*, Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, Cairo, 1955, 2: 1034 (1414, *Kitāb al-nikāḥ, Bāb tahrīm al-khiṭba 'alā khiṭbat akhihi* [...]). On the unique biological constitution of the *imāms* and their Shī'ī followers, see also Amir-Moezzi, *The Divine Guide*, p. 29-43.

95. For this *ḥadīth*, see, for instance, Abū Bakr Aḥmad b. 'Alī al-Jaṣṣāṣ, *Kitāb aḥkām al-qur'ān*, Cairo, 1928, 1: 97 (*sūrat al-Baqara, Bāb mīrāth al-jadd*), 3: 434 (*sūrat Luqmān*); cf. al-Tirmidhī, *Nawādir al-uṣūl*, 2: 106; al-Ṭabarānī, *al-Mu'jam al-kabīr*, 18: 161; al-Muttaqī al-Hindī, *Kanz al-'Ummāl*, 16: 17-18.

96. Ikhwān al-ṣafā', *Rasā'il*, 4: 53 (*Wa-qāla ta'ālā fa-idhā nufikha fī al-ṣūr fa-lā ansāb baynahum yawma'idhin wa-lā yatasā'alūna fa-bayyana anna al-nasab al-jasadānī lā yanfa'u fī al-ākhirā [...] wa-qāla llāh ta'ālā millat abīkum ibrahīm fa-hādhihi al-ubuwwa nafsāniyya lā yanqaṭi'u nasabuhā ka-mā qāla al-nabī 'alayhi al-salām kull nasab yanqaṭi'u yawm al-qiyāma illā nasabī wa-qāla yā banī hāshim lā ya'tīnī al-nās yawm al-qiyāma bi-a'mālihim wa-ta'tūnī bi-ansābikum fa-innī lā ughnī 'ankum min allāh shay'an innamā arāda al-nisba al-jasadāniyya li-annahā*

Although one might claim that in quoting the tradition “Oh Banū Hāshim [...]”, the Ikhwān are implicitly criticizing the Abbasid dynasty, or perhaps certain Shīʿī groups,⁹⁷ the overall universal-humanistic message of this passage is patent. Belonging to the Prophet’s physical family or maintaining loyalty to his biological progeny do not ensure salvation; the believer is summoned to join the utopian society of the *Ikhwān*, to adhere to the true form of Islam, ‘the Abrahamic religion’ – i.e. the philosophical-esoteric path outlined in the *Rasāʾil*. The Neoplatonic background of the Ikhwān’s universal humanism is evident in their statement that the soul alone subsides in the afterworld, not the body which carries it in this mundane existence.

By pursuing the path of the Ikhwān, one is in fact spiritually reborn into a new family, acquiring new parents (his teachers or initiators into the secret teachings) and new siblings (his brothers in faith). This notion is exhibited in various chapters of the *Rasāʾil* and is expressed in the very name that the authors chose for themselves – “the sincere brethren”.⁹⁸ The idea of religious rebirth and the adoption of a new, spiritual family or brotherhood is likewise found in other religions, particularly in esoteric and mystical movements; it originates in the Hellenistic heritage and in pre-Islamic, late-antique traditions.⁹⁹ As is well known, in Islam, the concept of a spiritual brotherhood was

tanqaṭiʿu idhā ḍmaḥallat al-aqsām wa-baqiyat al-nisba al-naḥsāniyya li-anna jawāhir al-nufūs bāqiya baʿd firāq al-aqsād).

97. See Ikhwān al-ṣafāʾ, *Rasāʾil*, 4: 147, 261.

98. “[...] The true friendship of [the sincere brethren] is a blood relation: one lives for the other and one inherits from the other, for they think and believe that they are one soul in different bodies [...] [...] *Fa-inna ṣadāqatahum qarābat raḥim wa-raḥimuhum an yaʿīsha baḍuhum li-baḍ wa-yarītha baḍuhum baḍan wa-dhālika annahum yarawna wa-yaʿtaqidūna annahum naḥs wāḥida fī aqsād mutaḥarriqa [...]*”, Ikhwān al-ṣafāʾ, *Rasāʾil*, 4: 48 (Epistle 45); see also *ibid.*, p. 126-127 (Epistle 47), p. 169 (48). On the idea of a spiritual family/brotherhood see mainly Epistles 43-45 (especially 45); Marquet, *La Philosophie des Iḥwān aṣ-Ṣafāʾ: l’imām et la société*, p. 189-213; Netton, *Muslim Neoplatonists*, p. 95-104, 107.

99. See, for example, the New Testament, *John*, 1: 11-13 and 2 *Corinthians*, 6: 16-18; Franz Cumont, *The Oriental Religions in Roman Paganism*, Chicago, 1911, p. 27-28; Hans Jonas, *The Gnostic Religion: the Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, Boston, 1963², p. 166-167, 262-265; Michael A. Williams, *Rethinking “Gnosticism”: an Argument for Dismantling a Dubious Category*, Princeton, 1996, p. 154-160, 198-199; Peter Brown, “The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity”, in *The Journal of Roman Society* 61 (1971) (reprinted and revised in *idem, Society and the Holy in Late Antiquity*, London, 1982), p. 99; *idem, The Making of Late Antiquity*, Cambridge Mass., 1978, p. 54-80; Luther H. Martin, “Secrecy in Hellenistic Religious Communities”, Hans G. Kippenberg and Guy G. Stroumsa, *Secrecy and Concealment: Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions*, Leiden, 1995, especially p. 102-107; Elliot R. Wolfson, “Occultation of the Feminine and the Body of Secrecy in Medieval Kabbalah”, *idem, Rending the Veil: Concealment and Secrecy in the History of Religions*, New York, 1999, p. 123 and n. 34-35. Compare also the Ikhwānian discussion in *Rasāʾil*, 4: 49-50 on the difference between one’s biological father and one’s teacher to the *Mishnah* in *Babā Metsāʾā* 2: 11 (see also al-Ghazālī, *Iḥyāʾ*, 1: 74-75, *Kitāb al-ʿilm*, Bāb 5). For more references concerning the Ismāʿīlī tradition, see Ebstein, “Secrecy in Ismāʿīlī Tradition”, p. 318 n. 25.

to find one of its fullest expressions in the phenomenon of the Ṣūfī *ṭarīqa*.¹⁰⁰ This idea, I believe, has its roots in the early Shī'ī world, notably among groups that would later come to be known as *Ghulāt*.¹⁰¹ The Ikhwān endorsed and, at the same time, transformed this idea, shifting it from its narrow, sectarian setting to a broader, universal-humanistic context: “[...] For we are all one spirit, [of] the same dust, sons of one father; and we have one Lord – He who has created us from one soul [see *sūra* 4: 1 and other verses]”.¹⁰² The small community or ‘family’ of the *imāms* and their loyal followers are no longer the sole focus of the *Rasā'il*; man himself and his spiritual brothers on the philosophical-esoteric path are what really interest the Ikhwān. This may explain the following, radical description of the perfect man, who, in obeying his rational soul (*al-naḥs al-nāṭīqa*) and receiving the support (*ta'yīd*) and Divine knowledge from the universal intellect (*al-'aql al-kullī*), has managed to subdue his appetitive and angry souls (*al-naḥs al-shahwāniyya wa-al-ghaḍabiyya*):

When he rises to the angelic level, he becomes worthy of the name ‘man’, worthy of [receiving] the angelic form, and deserves to be Allāh’s deputy on earth and the manager of His world. He finds himself in the station of Lordship, and becomes worthy of the worshiping and obedience of the deficient and base souls that are beneath him, those who fall short of the degree of perfection. He eventually causes them to ascend to the noblest deeds and the most precious states [...]

Those who occupy this rank are Allāh’s choicest (*ṣaḥwat allāh*) from among His servants, His pure ones (*khālīṣa*) from among His creatures; those from whom He has removed the filth of sin and those whom He has purified from

100. See Trimmingham, *The Sufi Orders*; for critiques of Trimmingham’s work, see the references in Daphna Ephrat, *Spiritual Wayfarers, Leaders in Piety: Sufis and the Dissemination of Islam in Medieval Palestine*, Cambridge Mass., 2008, p. 12 n. 4.; see also Omid Safi, “Bargaining with Baraka: Persian Sufism, “Mysticism,” and Pre-Modern Politics”, *Muslim World* 90 (2000), p. 262-263.

101. See, for example, Ja'far b. Maṣṣūr al-Yaman, *Kitāb al-kashf*, Rudolf Strothmann, [Cairo], 1952, p. 3, 14-15; Heinz Halm, *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismā'īliya: eine Studie zur islamischen Gnosis*, Wiesbaden, 1978, p. 159; Paul Kraus, *Jābir ibn Ḥayyān: contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam. i. Le corpus des écrits jābiriens*, Cairo, 1943, p. xxv, xxvii, xxx, L, LIV, LV, LVI and n. 4 (on the Jābirian corpus see also below n. 108-109); Meir M. Bar-Asher and Aryeh Kofsky, *The Nuṣayrī-'Alawī Religion: an Inquiry into its Theology and Liturgy*, Leiden, 2002, p. 216-217; Abū Sa'īd Maymūn b. al-Qāsim al-Ṭabarānī, *Kitāb al-ma'ārif*, Meir M. Bar-Asher and Aryeh Kofsky, Leuven, 2012, p. 151-155; Daniel De Smet, *Les Épîtres sacrées de druzes. Rasā'il al-ḥikma*, vol. 1-2, Leuven, 2007, p. 71. The notion of a unity between the members of the spiritual family/brotherhood has an important eschatological aspect; see Ebstein, *Mysticism and Philosophy*, p. 202 and the references there. For the term *ghulāt* see the references in *ibid.*, p. 11 n. 38.

102. Ikhwān al-ṣafā', *Rasā'il*, 4: 367 (Epsitile 52: [...] *idh kunnā kullunā rūḥan wāḥida wa-turāban wāḥidan wa-banī ab wāḥid wa-lanā rabb wāḥid wa-huwa al-ladhī khalaqanā min naḥs wāḥida* [...]).

the faults of disobedience [see *sūra* 33: 33]. They are the people of the house of immunity (*ahl bayt al-‘iṣma*) [...] ¹⁰³

The use of such Shī‘ī terminology is confusing, but from the context of the passage it is clear that it is not the *imāms* who are being described here, but rather the perfect human beings, whatever their physical lineage. Similarly, the Ikhwān appeal to the reader of their Epistles:

Oh brother, you must seize the people of knowledge (*ahl al-‘ilm*) and apply yourself to the people of remembrance (*ahl al-dhikr*) from among the people of the house of prophecy (*ahl bayt al-nubuwwa*) who are responsible for the salvation of created beings [...] and know that from a certain perspective, “the people of remembrance” is the intellect, which reminds the soul of its spiritual world and its abode of lights that has become hidden from it [...] ¹⁰⁴

The intellect – more precisely, Man’s individual intellect and the universal intellect at large – is identified with *ahl al-bayt* who possess knowledge and “remembrance”. The intellect awakens the soul (man’s individual soul and the universal soul alike) so that it may disengage itself from the corporeal world and reunite with its higher, spiritual source. Based on more Shī‘ī-oriented chapters of the *Rasā’il*, one could claim that the intellect functions as the spiritual leader of the individual only in a provisional sense, for instance, when the believer cannot contact his *imām*. ¹⁰⁵ However, passages such as the one quoted here leave no room for doubt as to the universal-humanistic world-view of the Ikhwān: in reality, *ahl al-bayt* and similar concepts do not pertain to biology and genealogy; they signify the spiritual relationship of man with his own self, with other human beings, with God, and with the universe as a whole – a relationship described in accordance with Neoplatonic philosophy.

The use of the term *dhikr* in the passage above is significant. In early Shī‘ī traditions, the *imāms*, members of *ahl al-bayt*, are identified with the Qur’ānic *ahl al-dhikr* (see, among other verses, *sūra* 21: 7). ¹⁰⁶ As one might

103. Ikhwān al-ṣafā’, *al-Jāmi‘a*, 1: 343-345 ([...] *Wa-idhā rtafā’a ilā al-rutba al-malakiyya staḥaqqa sma al-insāniyya wa-ṣūrat al-malakiyya wa-an yakūna khalīfat allāh fī arḍihi wa-mudabbir ‘ālamīhi wa-yaṣīra fī maqām al-rubūbiyya wa-yastaḥiqqa al-‘ibāda wa-al-ṭā’a mimman dūnahu min al-mufūs al-nāqiṣa al-radhlā al-mutakhalīfa ‘an darajat al-kamāl ḥattā yuraqqiyahā ilā ajall al-a’māl wa-anfas al-aḥwāl* [...]; *Wa-al-ladhīna ḥādhihi manzilatuhum hum ṣafwat allāh min ‘ibādīhi wa-khālīṣatuhu min bariyyatihi al-ladhīna adhhaba ‘anhum rijs al-khaṭī’a wa-ṭahharahum min dhunūb al-mā’iyya ahl bayt al-‘iṣma* [...]).

104. Ikhwān al-Ṣafā’, *Rasā’il* 3: 156 (*Fa-‘alayka ayyuhā al-akh bi-ahl al-‘ilm wa-muwāḏabat al-ladhīna hum ahl al-dhikr min ahl bayt al-nubuwwa al-manṣūbīna li-najāt al-khalq* [...] *thumma ‘lam bi-anna ahl al-dhikr fī ba‘d al-wujūh huwa al-‘aql al-ladhī yudhakkiru al-naṣf mā ḡhāba ‘anhā min amr ‘ālamihā al-rūḥānī wa-maḥallihā al-nūrānī* [...])).

105. See especially *Ibid.*, 4: 380.

106. See, for example, al-Kulaynī, *al-Kāfī*, 1: 210-212. Note that in these traditions, *dhikr* is interpreted as designating either the Prophet or the Qur’ān.

recall, al-Tirmidhī too links the concept of *ahl al-bayt* to that of *dhikr*, asserting that the spirituality of both the Prophet and his heirs has its roots in God's attributes and in primordial-cosmogonic events. The similarity between al-Tirmidhī and the Ikhwān is striking: both grant the expression *ahl al-bayt* a spiritual meaning, both link this expression to *dhikr*, and both claim that the religious leaders of mankind are essentially connected to the Divine world itself.¹⁰⁷ The historical significance of this similarity will be discussed in the concluding paragraph of this article.

The idea of a spiritual brotherhood and the notion of a non-biological relationship with the Prophet's family are also reflected in the Jābirian writings, which were most likely produced during the second half of the 3rd/9th century and the first half of the 4th/10th, perhaps in the same or in a milieu very similar to that of *Rasā'il ikhwān al-ṣafā'*.¹⁰⁸ Both the Jābirian authors and the Ikhwān combine Shī'ī and Ismā'īlī or proto-Ismā'īlī doctrines with Neoplatonic philosophy, hermetic traditions, and occult sciences (alchemy, astrology, and magic). Most important for the current discussion, both corpora exhibit a universal-humanistic and ecumenical interpretation of the Shī'ī heritage;¹⁰⁹ and like the *Rasā'il*, the Jābirian works have had a significant impact on the Andalusī intellectual world, from which Ibn al-'Arabī later emerged.¹¹⁰ Yet the roots of the non-sectarian tendencies in the Ikhwānian and Jābirian writings are discernible in certain early Shī'ī *ḥadīths*. For example, some *ḥadīths* discuss the ability of the Shī'ī believer to visualize God in or with his heart (*al-ru'ya bi-al-qalb*), by means of his spiritual relationship with the *imām*. These traditions, which focus on the believers themselves, portray them as sharing in the mystical knowledge and powers typically ascribed to the *imāms*.¹¹¹ Likewise, early Shī'ī traditions dealing with the aforementioned Salmān al-Fārisī reflect the idea that Shī'ī believers – to be exact, those who have been initiated into the most secret teachings of the *imāms* – are to be considered members of *ahl al-bayt*. The *imām* 'Alī Zayn al-'Ābidīn (d. circa 95/713) is reported to have said:

107. For the Ikhwān, see Ebstein, *Mysticism and Philosophy*, p. 160-162.

108. See the relevant references above in n. 101 and in the following note; see also Paul Kraus, "Les Dignitaires de la hiérarchie religieuse selon Ḡābir ibn Ḥayyān", *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 41 (1942), p. 88 and n. 5.

109. See Kraus, "Les Dignitaires", p. 96-97; Yves Marquet, *La Philosophie des alchimistes et l'alchimie des philosophes: Jābir ibn Ḥayyān et les "Frères de la pureté"*, Paris, 1988; Pierre Lory, *Alchimie et mystique en terre d'Islam*, Paris, 1989.

110. Ebstein, *Mysticism and Philosophy*, p. 28-32.

111. See the discussion and references in Ebstein, *Mysticism and Philosophy*, p. 180-181; see also Amir-Moezzi, "Dissimulation tactique", p. 422-423.

Salmān has become one of those who possess knowledge (*al-‘ulamā’*) only because he is a man who is from among us, the people of the house, may peace be upon them. This is why his lineage is traced back to us.¹¹²

Conclusion

During the second half of the 3rd/9th century and the beginning of the 4th/10th, a unique understanding of the term *ahl al-bayt* developed in both Shī‘ī and Sunnī-mystical circles. According to this understanding, the genuine family members and descendants of the Prophet are not necessarily those who are tied to him by blood relations, but rather his spiritual heirs, those who follow Muḥammad on his true path. In the Shī‘ī milieu, the non-biological interpretation of *ahl al-bayt* was developed by the Ikhwān and the Jābirian authors; based apparently on earlier Shī‘ī traditions, these esoteric philosophers used their interpretation of *ahl al-bayt* in order to promote a universal-humanistic and ecumenical project, in which the “brother”, not the prophet or *imām*, took centre stage. In the Sunnī world, very similar speculations on *ahl al-bayt* appear in the works of al-Ḥakīm al-Tirmidhī. Contrary to the ecumenical spirit of the Ikhwān and the Jābirian writers, al-Tirmidhī’s approach is quite sectarian: divesting the expression *ahl al-bayt* of its Shī‘ī content, al-Tirmidhī’s goal was to employ it (together with other concepts related to *walāya*) as a weapon against his Sunnī opponents. These opponents, exoteric scholars

112. Abū Ja‘far Muḥammad b. al-Hasan al-Ṣaffār al-Qummī, *Baṣā‘ir al-darajāt fī faḍā’il āl muḥammad*, Mīrzā Muḥsin Kuče Bāghī, Qom, n.d., p. 25 ([...] *Wa-innamā šāra salmān min al-‘ulamā’ li-annahu mru’ minnā ahl al-bayt ‘alayhim al-salām fa-li-dhālika nasabuhu ilaynā*); see also Mohammad Ali Amir-Moezzi, “Only the Man of God is Human: Theology and Mystical Anthropology According to Early Imami Exegesis”, in idem, *The Spirituality of Shi‘i Islam*, 294-296. On Salmān and his role in the early Shī‘ī tradition, see *ibid.*, index, s.v. “Salmān al-Fārisī”; idem, *The Divine Guide*, p. 207 n. 478; Giorgio Levi Della Vida, “Salmān al-Fārisī”, *EF*, 12: 701-702; Louis Massignon, “Salmān Pāk et les prémices spirituelles de l’Islam iranien”, in *Opera minora: textes recueillis, classés et présentés avec une bibliographie*, Youakim Moubarac, Beirut, 1963, 1: 443-483 (trans. and abridged as “Salman Pak and the Spiritual Beginnings of Iranian Islam”, in *Testimonies and Reflections: Essays of Louis Massignon*, Herbert Mason, Indiana, 1989, p. 93-110; cf. Michael Brett, “The Mīm, the ‘Ayn, and the Making of Ismā‘īlism”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 57.1, 1994, p. 25-39); Halm, *Kosmologie*, index, s.v. “Salmān al-Fārisī”; idem, *Die islamische Gnosis: die extreme Schia und die ‘Alawiten*, Zurich, 1982, index, s.v. “Salmān al-Fārisī”; Bar-Asher and Kofsky, *The Nuṣayrī-‘Alawī Religion*, index, s.v. “Salmān al-Fārisī”. Note that some Shī‘ī traditions hold that Salmān, like the *imāms*, was a *muḥaddath*, while other traditions go so far as to claim that Shī‘ī believers in general may also become *muḥaddaths*. See Etan Kohlberg, “The Term ‘Muḥaddath’ in Twelver Shī‘ism”, *Studia Orientalia: Memoriae D. H. Baneth Dedicata*, Jerusalem, 1979 (repr. in Etan Kohlberg, *Belief and Law in Imāmī Shī‘ism*, Aldershot, 1991, article v), p. 42-44. As mentioned above (n. 43-44), al-Tirmidhī and Ibn al-‘Arabī likewise claim that the mystics, who are spiritual members of *ahl al-bayt*, are *muḥaddaths*.

and fellow Sunnī mystics, rejected al-Tirmidhī's theories on the chosen elite of God's friends and, presumably, denied his claims regarding his own role in sacred human history.

The Shī'ī-Ismā'īlī *Rasā'il ikhwān al-Ṣafā'* are thus important for understanding al-Tirmidhī's treatment of *ahl al-bayt*: they offer us a glimpse into a significant development within the history of Islamic mystical thought, an aperture into an intellectual climate which seems to have affected al-Tirmidhī. Was al-Tirmidhī acquainted with a particular Shī'ī milieu, perhaps the very milieu that eventually gave rise to the Ikhwān and the Jābirian authors? A definite answer to this question cannot be given, at least not at present; yet the possibility of such an encounter should not be overruled at the outset. Indeed, Yves Marquet has dedicated a whole study to a comparison between al-Tirmidhī and the Ikhwān. Marquet claimed that traces of Neoplatonism are discernable in al-Tirmidhī's thought, albeit in a modified form, and suggested that this Neoplatonism ultimately derived from the same Shī'ī sources that influenced the Ikhwān, possibly from the teachings of Ja'far al-Ṣādiq and his circle.¹¹³ To be sure, Marquet's thesis cannot be accepted as is: his methodology is problematic and some of his historical convictions or assumptions are untenable.¹¹⁴ Al-Tirmidhī was by no means a Neoplatonist: his writings in general lack Neoplatonic vocabulary and his universe is described in terms other than Neoplatonic ones. On the other hand, one cannot deny the affinities between the discourses of the Ikhwān and al-Tirmidhī in diverse areas like the myth of Adam and Iblīs; human psychology, psychomachia, and the taxonomy of the soul; the classification of sciences; the microcosm-macrocosm analogy and the concept of parallel worlds; and certain elements of cosmology.¹¹⁵ One may also mention the specific type of letter speculations that figures prominently in the writings of al-Tirmidhī: though less characteristic of the Ikhwān's *Rasā'il*, it is nevertheless typical of the early Shī'ī and later

113. See Marquet, *Al-Hakīm at-Tirmidī*, especially p. 14, 38, 42-43, 58, 91, 97, 107-108, 123, 128-129.

114. Thus, Arabic Neoplatonism could not have evolved as early as the 2nd/8th century. In terms of methodology, apart from *Khatm al-awliyā'*, Marquet bases himself almost entirely on Baraka's study (see above n. 29). Certain comparisons in his work are unfounded or unconvincing (see, for example, *Al-Hakīm at-Tirmidī*, p. 27-40, 55-58). Finally, the term 'Neoplatonism' or 'Neoplatonic' is not clearly defined (see, for instance, *ibid.*, p. 127-129).

115. See Marquet, *Al-Hakīm at-Tirmidī*, for the relevant chapters. On the idea of parallel worlds, see Ebstein, *Mysticism and Philosophy*, p. 189-229; Radtke, "Iranian and Gnostic Elements". The use of the terms *hakīm* ("wise man") and *hikma* ("wisdom") in this and in other esoteric contexts may also point to a Tirmidhian-Ikhwānian connection; see Radtke, *Drei Schriften*, index, s.v. h-k-m; al-Tirmidhī, *Ilm al-awliyā'*, p. 119, 139; Radtke, *Al-Hakīm al-Tirmidī*, p. 73-74, 93, 95; Ebstein, *Mysticism and Philosophy*, p. 115, 140-142, 193; cf. Bernd Radtke, "Some Recent Research on al-Hakīm al-Tirmidhī", *Der Islam* 84 (2006), and the references there in n. 134. As to cosmology, compare, for example, the expression "the bigger intellect" (*al-'aql al-akbar*) in al-Tirmidhī, *Sīrat al-awliyā'*, p. 22, 34 to the Neoplatonic "universal intellect"; cf. Ibn al-'Arabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya*, p. 4: 459-461 (question 39; read *akbar* instead of *akthar*).

Ismā'īlī traditions.¹¹⁶ Above all, it is in relation to *walāya* and the status of the *awliyā'* – including the notion of the saintly hierarchy – that one may find the most significant similarities between al-Tirmidhī and the Ikhwān or the Shī'a in general. In this context, the parallels between the Ikhwānian and Tirmidhian speculations on *ahl al-bayt* and *dhikr* are revealing. It is plausible therefore that al-Tirmidhī was exposed not only to Shī'ī ideas but specifically to teachings such as would later give birth to the Ikhwānian corpus. Whether or not this exposure took place during al-Tirmidhī's trip to Mecca and Iraq (including Baṣra) sometime in the 240s/850s or after he had returned to the east is impossible to determine. An answer to this question must await a thorough prosopographical study of al-Tirmidhī's teachers as well as new research on the pre-history and dating of *Rasā'il ikhwān al-ṣafā'*.¹¹⁷

The discussions concerning *ahl al-bayt* of both al-Tirmidhī and the Ikhwān were later elaborated on by Ibn al-'Arabī. Generally speaking, the mystical discourse of al-Tirmidhī, the Ikhwān, and Ibn al-'Arabī is very distinct, setting them apart from other mystical traditions of the time, primarily Sūfism. Their discourse can be described as 'theosophical': it is characterized by a blending of cosmogony and cosmology; investigations into the nature of the Divine world and its mode of operation within creation; microcosmic-macrocosmic analogies; letter speculations (if not in the *Rasā'il*, then in other Shī'ī-Ismā'īlī works); and systematized or detailed theories of *walāya*. From this perspective, *Rasā'il ikhwān al-ṣafā'* shed light on an intriguing question referred to above – namely, why were al-Tirmidhī's teachings virtually forgotten for almost three centuries, only to be rescued and 'resurrected' by Ibn al-'Arabī, in al-Andalus of all places? The Ikhwān and the phenomenon that they represent in the history of Islamic mysticism may be viewed as a bridge connecting al-Tirmidhī to Ibn al-'Arabī. The impact of the *Rasā'il* and the Neoplatonic Shī'ī-Ismā'īlī tradition on the intellectual background of the Shaykh al-Akbar is what stimulated Ibn al-'Arabī and enabled him to rediscover al-Tirmidhī.¹¹⁸ Certainly, Ibn al-'Arabī was directly acquainted with al-Tirmidhī's teachings and was in no need of *Rasā'il ikhwān al-ṣafā'* to discover them. Yet the encounter between al-Tirmidhī and the Shī'ī world – perhaps even the milieu that gave rise to the *Rasā'il* – on the one hand, and the definite impact of the *Rasā'il* on the Shaykh al-Akbar, on the other, mark the beginning and

116. See Sara Sviri, "Words of Power and the Power of Words: Mystical Linguistics in the Works of al-Ḥakīm al-Tirmidhī", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 27 (2002), p. 204-244; Ebstein, *Mysticism and Philosophy*, p. 77-122. Compare also al-Tirmidhī's speculations on the term *al-kalima al-tāmma* or *al-kalimāt al-tāmmāt* ("the perfect word/s") and the Divine fiat *kun* ("be!") in al-Tirmidhī, *Nawādir al-uṣūl*, 1: 23-31 (*aṣl* 1) to those of the Ikhwān (Ebstein, *Mysticism and Philosophy*, p. 48, 50, 150).

117. On al-Tirmidhī's voyage to the east and for a list of his teachers, see the references above to Radtke and Sviri in n. 17.

118. On the Ismā'īlī tradition and Ibn al-'Arabī, see Ebstein, *Mysticism and Philosophy*.

climax respectively of a long dialogue between the Shī'ī-Ismlā'īlī tradition and certain Sunnī theosophists. The intellectual contacts with the Shī'ī-Ismlā'īlī tradition (among many other sources of inspiration, to be sure) made it possible for al-Tirmidhī and Ibn al-'Arabī to develop their theosophical systems of thought. Naturally, the tripartite relationship between al-Tirmidhī, Ibn al-'Arabī, and the Ikhwān (or the Shī'a-Ismlā'īliyya in general) does not exclude other channels of communication between the early Shī'ī world and Sunnī mysticism; one may mention, for instance, the passage of traditions attributed to Ja'far al-Šādiq from Shī'ī sources to the works of Šūfī authors like al-Sulamī (d. 412/1021).¹¹⁹ However, when it comes to theosophical mysticism as reflected in the teachings of al-Tirmidhī and Ibn al-'Arabī, one must turn to *Rasā'il ikhwān al-ṣafā'* and similar sources.¹²⁰

Before concluding, the essential differences between al-Tirmidhī and Ibn al-'Arabī in relation to the present topic should be emphasized. First, as mentioned above, Akbarian eschatology is exceptionally positive and universal: the future in the world to come will ultimately entail the salvation of all mankind. In my opinion, this universalism of Ibn al-'Arabī stems, *inter alia*, from the overwhelming impact of *Rasā'il ikhwān al-ṣafā'* and Neoplatonism in general on his thought.¹²¹ Second, as is clear from al-Tirmidhī's *Sīrat al-awliyā'*, the main axis around which his theories on *walāya* revolve is ethical-psychological – the war against the lower soul and the ensuing (or concomitant) progression and ascension towards Divinity. The exact opposite is true of Ibn al-'Arabī: ethical-psychological matters such as the combat against the *nafs* are relatively marginal, in the sense that they revolve around the axis of *walāya* and other theosophical issues (the figure of the perfect man; the relationship between God, man, and the universe; etc.) – not *vice versa*. In this respect, al-Tirmidhī is closer to the Šūfī model than Ibn al-'Arabī is. Once again, this difference, I believe, derives from the impact of Neoplatonism,

119. See Paul Nwyia, "Le Tafsīr mystique attribué à Ja'far Šādiq: édition critique", *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 43.4 (1968), p. 181-230; idem, *Exégèse Coranique et langage mystique: nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmans*, Beirut, 1970, p. 156-207; Gerhard Böwering, "The major sources of Sulamī's minor Qur'ān commentary", *Oriens* 35 (1996), especially 52-56.

120. Further evidence for the Ikhwānian and Shī'ī-Ismlā'īlī impact on Andalusī thinkers in the context discussed here, particularly as regards *ahl al-bayt*, may be found in the teachings of Ibn Qasī (d. 546/1151) and Ibn Abī Wā'il, a student of Ibn Sab'īn (d. 669/1271) who apparently wrote a commentary on Ibn Qasī's *Khal' al-na'layn*. See Michael Ebstein, "Was Ibn Qasī a Šūfī?", *Studia Islamica* 110 (2015), especially 217-225; 'Abd al-Rahmān b. Muḥammad Ibn Khaldūn, *al-Muqaddima*, 'Alī 'Abd al-Wāhid Wāfi, Cairo, n. d., 2: 811 (*Bāb 3, Fī amr al-fā'imī* [...]); and see the translation of Franz Rosenthal, *Ibn Khaldūn: The Muqaddimah*, London, 1958, 2: 188-189.

121. See also Michael Ebstein, "Religions, Opinions and Beliefs Are Nothing but Roads and Paths [...] While the Goal Is One": Between Unity and Diversity in Islamic Mysticism", Camilla Adang et al., *Accusations of Unbelief in Islam: a Diachronic Perspective on Takfīr*, Leiden, 2015, p. 488-523.

especially as it was formulated in the Shī'ī-Ismā'īlī tradition, on Ibn al-'Arabī. Third, in sharp contrast to the writings of al-Tirmidhī, Ibn al-'Arabī's works clearly reflect a veneration for the Prophet's family and descendants which is, in classical Sunnī-mystical terms, quite radical and unprecedented. Consequently, the adoration of 'Alī and his progeny in the later tradition of Sunnī mysticism seems to have one of its main roots in the teachings of the Shaykh al-Akbar.¹²² It appears here too that the Shī'ī-Ismā'īlī impact on Ibn al-'Arabī's world – one should recall that the Fātimī-Ismā'īlī Empire had ruled for nearly three centuries in the vicinity of al-Andalus – was crucial.

Although al-Tirmidhī and Ibn al-'Arabī were devout Sunnīs and by no means Shī'īs, Shī'ī sympathizers, or 'crypto-Shī'īs', the originality and ingenuity of their theosophical revolutions, particularly as regards *walāya*, cannot be fully understood without referring to the Shī'a and its Ismā'īlī offshoot. The role which the Shī'ī-Ismā'īlī tradition played in the development of classical Islamic mysticism was indeed decisive.

122. On the adoration of 'Alī and his family in later Sunnī mysticism, see Trimmingham, *The Sufi Orders*, p. 75, 80, 99, 133-137, 149, 261-263 and the references above in n. 1.

**ÉSOTÉRISME ET NÉOPLATONISME DANS L'EXÉGÈSE
DU VERSET DE LA LUMIÈRE (CORAN 24, 35)
PAR QĀDĪ SA'ĪD QUMMĪ**

Christian JAMBET

École Pratique des Hautes Études (Sorbonne)

La théologie du shī'isme imamite est depuis son origine l'objet d'un enseignement ésotérique au double sens du terme : il s'agit d'un enseignement tenu secret, réservé aux fidèles des imāms et il a pour objet les niveaux de vérité cachés à la perception commune. La philosophie en a reçu la profonde empreinte. Les philosophes imamites professent, en effet, que les fondements de leur propre savoir sont entièrement concentrés dans ceux des propos (*akhbār*) des imāms qui interprètent les dogmes portant sur Dieu, son essence, ses attributs, ses actions, ses prophètes, ses livres révélés, les anges et la fin des temps. Ils conçoivent l'insertion de la pratique philosophique dans le discours de religion sous les traits d'une connaissance indispensable à la foi, parce qu'elle serait le dévoilement (*kashf*) des réalités cachées aux yeux des ignorants. Le caractère essentiellement ésotérique du shī'isme explique sa prédisposition au savoir philosophique qui lui est congruent, en une situation conforme à ce que ce savoir avait été dans l'Antiquité tardive : il est réservé aux adeptes d'un maître de sagesse et il est au service d'une « religion initiatique »¹.

La formation philosophique s'inscrit dans le cercle des disciplines suscitées par les enseignements des imāms. Pour cette raison, la certitude philosophique, indispensable au savoir, ne relève pas seulement de la rectitude du raisonnement (*'aql*), mais aussi de la nature de l'énonciation originelle des vérités cachées, laquelle est rendue possible par l'inspiration divine (*ilhām*) mystérieusement accordée aux imāms. Cette énonciation est protégée par la transmission d'imām en imām et par la décision du sens caché des révélations

1. Voir H. Corbin, *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques*, t. 1, Le Shī'isme duodécimain, Paris 1971, p. 43-53.

selon l'exercice du *ta'wīl*, l'exégèse spirituelle dont la propriété exclusive revient aux imāms. La philosophie ajoute son propre accent gnostique (*'ir-fān*), sa quête de l'unité du Principe à la pédagogie initiale et initiatrice des imāms. Elle possède le sens eschatologique et la fonction salvifique qui apparentent la religion shī'ite à une gnose. Elle participe ainsi à la nature initiatique du shī'isme imamite qui se fonde ultimement sur la nature ontologique de l'imamat et, selon M.-A. Amir-Moezzi, sur la réalité ésotérique de l'imām lui-même. Il en va ainsi parce que la notion complexe de la *walāya* nous reconduit à l'essence de l'imām céleste, véhicule des noms et attributs de Dieu².

Telles sont les formes du savoir mises à l'œuvre par Qāḍī Sa'īd Qummī. Les savants shī'ites dévoués, comme l'est cet auteur, à la cause de la gnose (*'irfān*) permirent à la spéculation philosophique de s'intégrer à l'enseignement initiatique, lui-même intégré à la religion des savants dans l'Iran safavide. Ils ont arrimé aux plus classiques traditions des imāms les éléments empruntés aux systèmes de la métaphysique islamique, du soufisme et de la pensée néoplatonicienne. Leur enseignement hiérarchise trois niveaux du savoir ésotérique : les leçons des imāms décidant des significations cachées des versets coraniques ; la nature ésotérique de l'imamat et de la souveraineté ; la structure du cosmos et son fondement métaphysique. Trois niveaux du sens qui sont aussi bien trois domaines de savoir métaphysique : le Livre, l'Homme et le Monde. Ces trois niveaux, mis en correspondance mutuelle sont présents chez Qāḍī Sa'īd Qummī.

Une pratique inlassable de l'exégèse gouvernée par une philosophie rigoureuse, telles sont les caractéristiques les plus générales des œuvres de Sa'īd Muḥammad ibn Muḥammad Mufīd al-Qummī, dit Qāḍī Sa'īd Qummī³.

Un exposé des structures néoplatoniciennes de l'étant, rédigé en persan, lui est attribué. Ce manuel d'étude s'intitule *Kelīd-e behesht* [*La clé du paradis*]⁴. Les courts traités réunis dans *Les quarante* [épîtres] en vue du dévoilement des

2. Voir M.-A. Amir-Moezzi, *La religion discrète. Croyances et pratiques spirituelles dans l'islam shī'ite*, Paris 2006, p. 155.

3. Né à Qom en 1049/1637 là où il finira ses jours en 1107/1695, Sa'īd Mufīd al-Qummī eut pour maîtres Rajab 'Alī Tabrīzī (m. 1080 h. /1669-70) et Muḥsin Fayḍ Kāshānī (m. 1091 h. /1680), gendre et élève de Mullā Ṣadrā. Il vécut dans l'entourage de deux souverains safavides, Shāh 'Abbās II et Shāh Sulaymān. Ayant reçu l'emploi de juge (*Qāḍī*) et de Shaykh al-islām à Qom, il fut emprisonné un temps par Shāh Sulaymān dans la forteresse d'Alamūt. Henry Corbin a beaucoup fait pour ce penseur qu'il a révélé au public occidental en lui consacrant nombre de travaux. Nous y renvoyons. Voir H. Corbin, *En Islam iranien*, t. IV, livre V, L'école d'Ispahan, chap. III, Paris 1972, p. 123-201 ; *Id.*, « La configuration du temple de la Ka'ba comme secret de la vie spirituelle d'après l'œuvre de Qāzī Sa'īd Qummī », dans *Temple et contemplation*, Paris 1980, p. 197-283 ; *Id.*, *Face de Dieu face de l'homme*, Paris 1983, p. 237-310 ; *Id.*, *La philosophie iranienne islamique aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris 1981, p. 245-299 ; *Id.*, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris 1986, p. 473-475 ; *Id.*, *Itinéraire d'un enseignement*, Téhéran 1993, p. 82-99.

4. Qāḍī Sa'īd Qummī, *Kelīd-e behesht*, éd. Sayyed Muḥammad Meshkāt, Téhéran 1315 h.

*lumières saintes*⁵ sont des essais de métaphysique exégétique souvent consacrés à certaines paroles des imāms. Les spéculations philosophiques n'y sont pas étrangères à l'esprit herméneutique qui gouverne les deux ouvrages consacrés à l'explicitation des *akhbār* : le *Commentaire des quarante* [ḥadīth-s]⁶ et le *Commentaire du Livre de l'attestation de l'unité divine* d'Ibn Bābūyeh, le Shaykh al-Ṣadūq⁷. L'importance de la *Théologie* dite d'Aristote, paraphrase de textes extraits des trois dernières *Ennéades* de Plotin, placée au niveau supérieur d'un livre prophétique, explique la patiente lecture que lui consacre Qāḍī Sa'īd Qummī⁸.

Il procède par une sorte d'enfouissement dans la lettre des *akhbār* en faisant correspondre les concepts métaphysiques. Cette méthode conduit du sens littéral au sens figuré et du sens figuré à l'espace des réalités invisibles.

La lecture interprétative se veut attentive aux méandres de la lettre et guide vers l'espace métaphysique. Le travail de la lettre, sa maturation et sa vivification sont la raison du surgissement des correspondances symboliques, ordonnées selon les trois degrés de l'étant que sont le monde intelligible, le monde des âmes, le monde des corps. Le réseau des correspondances entre les différentes exégèses permet seul d'inférer le vaste espace des significations qui se dévoile peu à peu et qui suggère une suite indéfinie de correspondances nouvelles. Nous voyons à l'œuvre, sans aucun souci d'insoumission envers les textes expliqués, mais en une complète liberté d'esprit, un art de lire, provoquant l'ascension du sensible à l'intelligible que la structure des mondes manifeste et que l'exploration permet de rendre visible à l'intellect. Chaque commentaire est comme un geste qui donne à voir, tout autant qu'il donne à comprendre. Le motif général de cette exégèse tout à la fois littérale et métaphysique est d'éveiller son lecteur à la réalité de la prophétie et de l'imamat, afin qu'il accède à un mode de réalisation personnelle de leur véritable nature qui fasse de lui un vrai savant, un gnostique ('*ārif*).

Les fondements métaphysiques de l'exégèse

L'architecture métaphysique des mondes est tout à la fois le socle des significations cachées, que l'exégèse doit dévoiler, le sens le plus profond, le sens réel, et le vecteur de l'exégèse détaillée des *akhbār*. Cette architecture qui soutient l'exégèse de Qāḍī Sa'īd Qummī est héritée du système de Plotin, transformé par sa synthèse avec des notions dont les sources sont à trouver dans

5. Qāḍī Sa'īd Qummī, *Al-Arba'īniyyāt li-kashf anwār al-qudsiyyāt*, éd. N. Ḥabībī, Téhéran 1381 h. s.

6. Qāḍī Sa'īd Qummī, *Sharḥ al-Arba'īn*, éd. N. Ḥabībī, Téhéran 1379 h. s. /1420 h. l.

7. Qāḍī Sa'īd Qummī, *Sharḥ Tawḥīd al-Ṣadūq*, éd. N. Ḥabībī, Téhéran 1415 h. l.-1420 h. l.

8. Qāḍī Sa'īd Qummī, *Ta'liqāt bar Uthūlūjiyya*, éd. S. Jalāloddīn Āshtiyānī, dans H. Corbin et S. J. Āshtiyānī, *Anthologie des philosophes iraniens depuis le XVII^e siècle jusqu'à nos jours*, vol. 3, Téhéran – Paris 1976.

l'histoire de la pensée islamique, singulièrement chez Sohrevardī, le *Shaykh al-ishrāq* et dans le soufisme d'Ibn 'Arabī. En voici le schème brossé à grands traits, tel qu'il est résumé par notre auteur en l'un de ses traités⁹.

Du Principe divin, ineffable et transcendant, procèdent trois degrés de l'étant que sont l'Intellect, l'Âme et la Nature. L'Intellect est la première lumière émanée du Principe. Il correspond à la «Lumière muḥammadienne» et au Calame. Il est le «tout en unité» et c'est de lui que procède l'ordre de l'univers. L'Âme est constituée par les rayonnements de la lumière de l'Intellect, elle émane de celui-ci en vertu d'une procession dans laquelle l'Intellect manifeste sa nature, qui est celle du Verbe ou Logos primordial.

Tout en étant le Nom suprême de la divinité, l'Intellect/Logos se déploie en énonçant les noms multiples du Créateur et cette énonciation produit l'Âme universelle. L'Âme a pour attribut essentiel le désir. Il s'agit, dans l'axe de la procession, du désir de produire la manifestation de l'ensemble des réalités, ou essences permanentes des choses logées dans l'Intellect. Pour que cette expansion se réalise, deux composants sont nécessaires : la matière et la forme. La matière procède de l'Intellect lorsque celui-ci a la vision de la réception de l'ordre universel qu'il intelli⁹ge, elle est «la substance réceptive du souffle des formes du monde en elle». La forme procède de l'Âme, elle est la réflexion (*in'ikās*) des rayonnements de l'Âme. La forme est insufflée dans la matière première réceptive, elle a pour origine le désir qui anime l'Âme, celui de faire se manifester les «substances divines», les réalités intelligibles mais aussi «le désir intelligible des mystères seigneuriaux», le désir que l'Âme, en son essence intelligible, a de s'unir au monde intelligible dont elle procède. La Nature corporelle est produite par l'insufflation de la forme dans la matière et elle est foncièrement «fluente». Non seulement, elle est le principe de l'altération, mais elle est la médiation entre l'Âme et la nature des corps, la médiation entre le désir de l'Âme et le devenir sensible.

Qāḍī Sa'īd Qummī énonce quels sont les attributs respectifs de ces trois degrés de l'étant : L'Intellect a pour mode d'être l'*intellection*, étant ce qui intelli⁹ge et ce qui est intelligé. Il est sans aucune potentialité, sans mouvement, sans désir, puisque rien n'en est éloigné. L'Âme a pour mode d'être le désir et, par conséquent, la *motion*, et la Nature a pour mode d'être l'*activité* se manifestant grâce à la motion de l'Âme, à partir de la puissance¹⁰.

9. Voir Ch. Jambet, «Les modèles plotiniens du “dévoilement des lumières” dans les courts traités de Qāḍī Sa'īd Qummī», *Annuaire EPHE, Sciences religieuses*, t. 121 (2012-2013), p. 147-154 et *Id.*, «“Les flambeaux dans les jardins du ciel”. Puissance de l'imaginal et transfiguration de la nature», *Bachelardiana*, 3, Naples 2008, p. 53-61.

10. Qāḍī Sa'īd Qummī, *Al-Arba'īniyyāt li-kashf al-anwār al-qudsiyyāt*, 4^e traité, *Mirqāt al-asrār wa mī'rāj al-anwār*, p. 118-120.

Les trois degrés de l'étant forment ensemble la structure métaphysique de la réalité et ils sont aussi bien l'ordre complet des degrés exotériques et ésotériques. Chaque degré est l'ésotérique du degré qui lui est inférieur et l'exotérique du degré qui lui est supérieur :

Puisque les mondes de l'être et les patries des éclats du soleil de l'apparition ont des degrés correspondants entre eux, ils sont les images les uns des autres en leurs stations. Par conséquent, tout ce qui existe dans le monde de la manifestation sensible, les essences, les genres, les substances et les accidents a son fondement et sa réalité dans le monde du *malakūt* inférieur [le monde imaginal ou face inférieure du monde de l'Âme] qui est derrière ce monde corporel. De la même manière, tout ce qui est dans le monde du *malakūt* inférieur a son fondement et sa réalité lumineuse dans le monde supérieur, qui est le *malakūt* supérieur [la face de l'Âme tournée vers l'Intellect]. Ainsi en va-t-il jusqu'au monde intelligible, puis jusqu'au monde divin dont les sept degrés sont les racines des naissances [les mondes ou degrés de l'étant]. Sauf que chacune a d'innombrables degrés, comme il est rapporté en ce *khabar* : *un million de mondes et un million d'Adam. Tu es dans le dernier de ces mondes et de ces [cycles] adamiques*¹¹.

Voici qui éclaire la nature de l'ésotérisme présent chez notre philosophe. L'ésotérisme ici a pour concept majeur celui de *mathal*, qui signifie *modèle, archétype, image*. Qāḍī Sa'īd Qummī situe l'ordre hiérarchisé des modèles et de leurs images dans un espace métaphysique qui est celui de la *Théologie* dite d'Aristote, la structure détaillée des degrés de l'être selon Plotin. Son exégèse consiste, par conséquent, à démontrer que les symboles présents dans les dits des imāms, comme ceux que l'on trouve dans le Livre saint ne sont que des figures, des paraboles, des apparences exigeant d'être reconduites à leur vraie signification, qui ne peut être que l'ordre des archétypes plotiniens.

Il nous semble évident, à lire une exégèse comme celle que nous analysons ici, que ses premiers degrés, voués à l'enfouissement dans la lettre, consistent à mettre en place un premier réseau des symboles et de liens herméneutiques. Ce premier réseau est tissé par les révélations concernant principalement la nature de Muḥammad et de 'Alī, secondairement l'histoire de la révélation telle que la conçoivent les imāms eux-mêmes. Ce premier réseau de significations symboliques passe pour dévoiler le sens vrai du Coran, qui, sous le couvert de symboles, parle essentiellement de la nature surnaturelle des quatorze Impeccables. Ces interprétations, assez analogues au procès exégétique qui a permis aux Pères grecs de déchiffrer le Christ dans l'Ancien Testament, sont le sujet d'un second réseau exégétique qui est proprement l'œuvre du philosophe. Ce second degré d'interprétation est celui de l'exégèse métaphysique, dévoilant sous le couvert des quatorze Impeccables les degrés métaphysiques

11. Qāḍī Sa'īd Qummī, *Ta'liqāt bar Uthūlūjiyya*, p. 211.

de la procession et de la conversion de l'être. Le but d'une telle exégèse à double détente est de légitimer la philosophie néoplatonicienne par son pouvoir herméneutique et de justifier le sérieux des interprétations fournies par les *akhbār* des imāms aux yeux des lettrés, en démontrant qu'elles ne sont pas arbitraires, qu'elles ont un sens intelligible et une haute valeur éducative. Le principe qui oriente l'esprit vers la reconnaissance de la correspondance entre les degrés de l'étant est celui-ci : « Il n'y a rien dans le monde corporel sensible qui n'ait un archétype (*mathal*) dans l'invisible (*al-ghayb*)¹² ». Il ne s'agit pas d'une contiguité spatiale entre des mondes distincts mais de la relation entre les aspects exotériques et les aspects ésotériques de la réalité :

Puisque ces trois degrés correspondent les uns aux autres en leurs essences, et se font face comme des miroirs qui se réfléchissent les uns les autres en leurs stations, puisque ce qui est à l'un s'imprime sur l'autre, il est clair que tout ce qui est dans le monde sensible existe bien dans l'invisible fait de puissance [le monde du *malakūt* inférieur ou monde imaginal] sur un mode plus élevé, plus subtil et que, de même, tout ce qui est en ce degré est aussi dans le degré des intelligibles, sur un mode supérieur et plus noble¹³.

Telles sont les bases théoriques sur lesquelles Qāḍī Sa'īd Qummī construit son exégèse spirituelle des *akhbār* et, par voie de conséquence, du Coran. Nous pensons, par conséquent, que le commentaire de la *Théologie* dite d'Aristote rédigé par Qāḍī Sa'īd Qummī, laissé inachevé, devait être destiné à un enseignement réservé à ceux qui se préparaient à pratiquer, sous la gouverne de ce maître, la lecture des *akhbār*. Il ne s'agit nullement d'un travail académique de philosophie neutre et désintéressée, mais d'un texte pédagogique préparant le terrain à la mise en œuvre des concepts plotiniens dans le second réseau exégétique qui parachève l'interprétation proposée par les imāms. Les sommes exégétiques consacrées aux *akhbār* devaient être, sans doute, les réalisations de ce second réseau, prouvant que le discours des Anciens, singulièrement d'Aristote (du Pseudo-Aristote) et des sages grecs était la préfigure du discours exégétique des imāms. Tout à la fois les imāms sont supérieurs aux sages grecs et les savants inspirés et initiés par les imāms requièrent les leçons des sages grecs. Toute la complexité de la démarche tient à la hiérarchie des deux degrés. Celui de l'exégèse imamologique l'emporte sur celui de l'exégèse philosophique, mais les deux degrés empruntent à la même source de vérité et il semble que le cercle herméneutique entre eux place parfois le sage en position d'herméneute de l'imām. Voici deux passages assez éclairants, tirés de l'exégèse par Qāḍī Sa'īd Qummī du chapitre quatre de la *Théologie* :

12. Qāḍī Sa'īd Qummī, *Mirqāt al-asrār*, p. 142.

13. Qāḍī Sa'īd Qummī, *Mirqāt al-asrār*, p. 145.

Le but poursuivi dans la mention des *akhbār* [des imāms], avec le fait qu'ils ont une commune participation à une vérité [unique] tout en différenciant les uns des autres sous quelque aspect, c'est qu'apparaisse au gnostique, au pérégrin (*al-'ārif al-sālik*) la grande différence qu'il y a entre la science des savants de cette communauté muhammadienne, celle de la *walāya* des imāms d'une part, et la science des savants antérieurs qui font partie de la communauté du passé. Quelle distance il y a entre la science, en sa totalité, qui est dans la Cité d'excellence ainsi que la maison de la sagesse d'une part, et la manifestation apparente dans les cités du monde et les habitants de ses demeures d'autre part, puisqu'un excellent [sage] des Grecs, ou plutôt le meilleur, a jugé que derrière ce monde, il y a un autre monde¹⁴.

Il s'agit bien de démontrer que les sages grecs, du moins les platoniciens, au sens large et parmi eux Aristote, Empédocle, Pythagore, disciples supposés ou réels de Platon, appartiennent à une cité parfaite, constituée par les tenants de l'existence du monde invisible et gouvernée par la *walāya*, à la différence des savants qui s'en tiennent à ce monde sensible et matériel, sans doute les théologiens antérieurs de l'islam et leurs émules anti-gnostiques. Les sages grecs et les imāms ont en commun d'être platoniciens. Cette science se dévoilera pleinement dans les *akhbār*, quoiqu'elle se préfigure dans les discours des sages grecs comme chez les prophètes antérieurs à l'enseignement muhammadien :

Dans le discours des Hôtes de la demeure de l'impeccabilité et de la sagesse, il y a ce qui prouve que là-bas il y a des mondes multiples, depuis quarante jusqu'à un million. Vois donc la différence entre les deux. Et aussi, qu'il apparaisse bien que la science n'est que ce qui existe en cette Cité parfaite des Hôtes de la demeure de l'impeccabilité, et que ce qui se trouve dans les demeures des prophètes antérieurs et des sages excellents appartient aussi aux éclairs de lumière de cette *niche* et à sa luminosité, aux rayons de ce soleil de la vérité, puisqu'il illumine avant même de s'être levé¹⁵.

La science est obtenue de la *niche* des lumières de la *walāya*, et elle réside dans la Cité parfaite, celle de Muḥammad dont 'Alī est la porte, comme l'énonce un ḥadīth qui viendra prendre place dans l'exégèse du verset de la Lumière. Les sages grecs ont bénéficié de cette lumière avant qu'elle ne se lève avec l'apparition de 'Alī dans l'histoire, selon l'interprétation que les imāms, nous le verrons plus bas, donnent d'un passage du verset de la Lumière, « *l'huile éclaire même si le feu ne la touche* ». La signification profonde du verset de la Lumière serait ainsi le suivant : la préexistence du message des imāms dans la sagesse des platoniciens, des sages les meilleurs parmi les Grecs.

14. *Ta'liqāt bar Uthūlūjīyya*, p. 213

15. *Ta'liqāt bar Uthūlūjīyya*, p. 213.

Une exégèse indirecte du verset de la Lumière

Le «verset de la Lumière» a inspiré un nombre considérable d'interprétations, pour deux raisons majeures. À la lettre, Dieu parle de Lui-même dans ce verset et Il justifie l'exégèse en disant que c'est Lui qui propose aux hommes «symboles», «paraboles». Il énonce exemplairement, par l'usage du symbole de la lumière, ce qu'Il est, de sorte que l'homme acquière, outre la certitude de l'existence de Dieu une certaine connaissance de sa nature. Dieu «se sert d'images destinées aux hommes» et en donne un exemple capital en ce même verset, en comparant sa propre lumière à une lampe située dans une niche. Faut-il vraiment l'entendre ainsi? Les avis divergent et les commentateurs, les mystiques, les théologiens et les philosophes ont multiplié les exégèses contradictoires ou convergentes du «verset de la Lumière»¹⁶.

Contrairement à Abū Hāmid al-Ghazālī, Fakhr al-Dīn al-Rāzī ou Mullā Ṣadrā Shīrāzī qui produisirent des commentaires directs du verset de la Lumière, Qāḍī Sa'īd Qummī procède par une voie indirecte. Fidèle à sa décision la plus constante, il soutient que les traditions des imāms fournissent la seule orientation de lecture légitime des versets coraniques et sont la source de leur compréhension. Cette voie indirecte lui permet d'exposer sereinement sa propre herméneutique, qui porte sur un texte dont la lecture est nourrie, peut-être aussi alourdie par un ensemble d'interprétations dont notre auteur recense les résultats. Qāḍī Sa'īd Qummī emprunte la médiation herméneutique de quatre ḥadīth-s appartenant au chapitre quinze du recueil de traditions de Ibn Bābūyeh al-Ṣadūq (m. 381 h. / 991), le *Livre de l'attestation de l'unité divine (al-tawḥīd)*, et il place son interprétation du verset dans le cadre de son commentaire de cet ouvrage¹⁷.

Le chapitre comprend cinq ḥadīth-s qui sont attribués respectivement au huitième imām, 'Alī al-Riḍā (1^{er} ḥadīth), au sixième imām, Ja'far al-Ṣādiq (2^e et 3^e ḥadīth-s) et au cinquième imām, Muḥammad al-Bāqir (4^e et 5^e ḥadīth-s)¹⁸. Le commentaire de Qāḍī Sa'īd Qummī embrasse ces traditions en une progression qui nous invite, selon l'ordre et les textes littéraux des ḥadīth-s, à une démarche ascendante, qui va, dit-il, de l'explication lexicale et littérale à celle des constructions internes au verset, puis aux symboles et enfin aux significations ésotériques¹⁹. Cette démarche ascendante prend la forme concrète d'une

16. Voir F. Rosenthal, *Knowledge Triumphant. The concept of knowledge in medieval Islam*, [1970] Leiden 2007, p. 157-160.

17. Al-Shaykh al-Ṣadūq, *Al-Tawḥīd*, éd. 'A. A. Ghaffārī, Beyrouth 1427 h. / 2006, chap. 15, p. 167-171. Qāḍī Sa'īd Qummī, *Sharḥ Tawḥīd al-Ṣadūq*, vol. 2, p. 583-669.

18. Qāḍī Sa'īd Qummī n'explique pas le troisième ḥadīth, parce qu'il est cité par le Shaykh al-Ṣadūq dans le liminaire du chapitre, liminaire dont il reproduit le contenu, et parce que ce ḥadīth ne porte pas directement sur le sens détaillé du verset de la Lumière.

19. Qāḍī Sa'īd Qummī, *Sharḥ Tawḥīd al-Ṣadūq*, vol. 2, p. 585.

recension des traditions exégétiques conduisant à une explicitation entièrement ésotérique qui met en jeu, au service d'une méditation sur l'imamat, les ressources de la métaphysique et celles de l'anthropologie mystique.

Le verset énonce :

Dieu est la lumière des cieux et de la terre. L'image de sa lumière est comme une niche en laquelle est une lampe ; la lampe est dans un verre ; le verre est comme s'il était un astre brillant ; elle est allumée à un arbre béni, un olivier ni oriental ni occidental dont l'huile éclaire même si le feu ne la touche. Lumière sur lumière. Dieu guide par sa lumière qui Il veut. Dieu se sert d'images destinées aux hommes. Dieu est savant de toute chose.

L'exégèse de ce verset par les imāms, transmise par le Shaykh al-Ṣadūq, repose sur deux convictions implicites. Premièrement, si Dieu use d'images lorsqu'il cherche à se faire comprendre par les hommes, ces images ne sont pas destinées au commun des hommes, mais elles sont adressées aux imāms et à eux seuls, qui sont les seuls qualifiés pour en proposer l'interprétation. Deuxièmement, l'interprétation effectuée par les imāms est une exégèse symbolique (*ta'wīl*) qui prend son point de départ dans la lettre du verset et dans son sens apparent pour dévoiler son sens véritable, son sens caché. Or, ce sens caché du verset de la Lumière n'est autre que la nature et la fonction des imāms eux-mêmes. Le verset parle, en termes symboliques, de l'essence de la prophétie et surtout de celle de l'imamat. L'enseignement des imāms est le dévoilement de la nature véritable de la lumière des cieux et de la terre dont le verset déploie la présentation sous le voile d'une parabole par laquelle Dieu s'exprime²⁰.

Une première version de l'exégèse des imāms nous est livrée dans le premier ḥadīth, qui énonce que Dieu est un guide (*hād*) pour ceux qui peuplent les cieux et la terre²¹. La lumière signifierait ainsi la « guidance », la direction spirituelle des imāms (*al-hudā*).

Une seconde version est apportée par un *ta'wīl* détaillé des symboles présents dans le verset, elle est identique, à quelques détails près, dans le deuxième, le quatrième et le cinquième ḥadīth-s. La voici :

20. Les interprétations par les imāms du verset de la Lumière jouent sur la proximité de signification présente dans les divers dérivés d'une unique racine verbale. Le terme *al-amthāl* (pluriel d'*al-mithl*) présent dans le verset, signifie *les modèles, les exemples*. Il désigne aussi les histoires ou les paraboles et il est entendu par les imāms comme l'équivalent de symboles, désignés par le terme *al-amthila*, ou *al-muthul* (pl. d'*al-mithāl*). Un autre terme important de même racine est *al-mathal* qui doit dans le contexte exégétique présent être traduit par *l'image*. Le passage du verset qui énonce *mathalu nūri-hi ka-mishkātīn* ne signifie pas que « sa lumière ressemble à une niche », mais que Dieu révèle quel est le *mathal*, l'image de sa lumière dont le symbole est la niche.

21. Al-Shaykh al-Ṣadūq, *Al-Tawhīd*, p. 167.

Le deuxième ḥadīth explique brièvement les premiers mots du verset, *Dieu est la lumière des cieux et de la terre* en attestant que «c'est ainsi qu'est Dieu», en identifiant absolument Dieu à la lumière. La *lumière* n'est pas une allégorie mais bien la réalité divine²². Selon Muḥammad al-Bāqir et Ja'far al-Šādiq, l'*image (mathal)* de cette lumière divine est le prophète Muḥammad et la *niche (al-mishkāṭ)* désigne, selon le deuxième et le cinquième ḥadīth-s, la poitrine du Prophète, tandis qu'elle désigne, selon le troisième ḥadīth, la lumière de la science présente dans la poitrine du Prophète.

La *lampe (al-miṣbāḥ)* est la lumière de la science, et la dite science est la prophétie. Le *verre (al-zujāja)* est le cœur de 'Alī ibn Abī Ṭālib (2^e ḥadīth), la poitrine de 'Alī (4^e ḥadīth), ce verre est «le Prince de croyants ['Alī] à qui appartient la science du Prophète de Dieu» (5^e ḥadīth). C'est la raison pour laquelle l'imām Ja'far propose de lire la suite du verset ainsi : *ka-'anna-hu kawkabun durriyun*, et non *ka-'anna-hā*, afin que le pronom affixe soit masculin et désigne la lampe, symbole de la science initiatique de 'Alī ibn Abī Ṭālib, et non féminin, renvoyant au féminin *al-zujāja*, le *verre* (2^e ḥadīth). L'*astre brillant* est lui aussi le symbole de l'imām 'Alī. Il en va de même des symboles qui suivent, puisque l'*arbre béni (shajara mubāraka)* désigne lui aussi l'imām 'Alī. Il est l'*olivier* et qu'il soit *ni oriental ni occidental* signifie que le premier imām n'est ni juif ni chrétien (2^e et 4^e ḥadīth-s). L'*huile* de cet arbre est la science de l'imām, *elle éclaire même si le feu ne la touche* parce que «la science sort de la bouche du savant faisant partie de la famille de Muḥammad avant même qu'il ne l'ait exprimée» (2^e ḥadīth), «le savant appartenant à la famille de Muḥammad énonce la science avant d'être interrogé» (4^e ḥadīth).

Lumière sur lumière symbolise la succession ininterrompue des imāms, «l'imām immédiatement après l'imām» (2^e ḥadīth), «un imām confirmé par la lumière de la science et de la sagesse (*nūr al-'ilm wa l-ḥikma*) immédiatement après un [précédent] imām appartenant à la famille de Muḥammad, et cela depuis l'époque d'Adam jusqu'à ce que se lève l'Heure [la fin des temps]» (4^e ḥadīth)²³.

L'ensemble de ces exégèses se résume ainsi : le verset de la Lumière nous parle principalement de la lumière muḥammadienne, nichée dans la poitrine du Prophète et se révélant grâce au premier imām, 'Alī ibn Abī Ṭālib en vertu de la pérennité de la *walāya*, depuis l'origine de l'humanité et jusqu'au Jour dernier. La lumière divine se transmet selon la succession ininterrompue des imāms appartenant au lignage de 'Alī. La lumière muḥammadienne est certes la prophétie dont la nature cachée est celle de la science initiatique, se révélant

22. Al-Shaykh al-Šadūq, *Al-Tawḥīd*, p. 169.

23. Al-Shaykh al-Šadūq, *Al-Tawḥīd*, p. 167-171. Ces interprétations justifient, aux yeux de Qāḍī Sa'īd Qummī, la préfiguration de la sagesse des imāms dans la forme qu'a prise la *walāya* dans la sagesse des Anciens.

au grand jour. Cachée dans la poitrine prophétique, la lumière a pour siège le cœur du premier imām, qui est l'organe spirituel d'où se répand la *walāya*. Les symboles du verre, de l'astre brillant, de l'arbre béni, l'olivier désignent 'Alī ibn Abī Ṭālib, révélateur des mystères de la prophétie, et indiquent qu'il est l'origine de la science initiatique (l'arbre dont provient l'huile). La position médiane de l'imām, ni juif ni chrétien, symbolise sans doute le fait qu'il ne verse pas dans l'excès de littéralisme ou dans l'excès de spiritualisme, et qu'il manifeste la religion vraie. Il est doté d'un pouvoir surnaturel de prédiction des interrogations qui lui sont adressées et il n'a pas besoin d'ouvrir la bouche pour dispenser la science.

La recension des interprétations variées

Il est remarquable que Qāḍī Sa'īd Qummī recense un bon nombre d'interprétations antérieures à la sienne, qu'elles soient empruntées à des sources imamites ou non. Il se conforme ainsi à la méthode la plus traditionnelle qui soit dans l'art du *tafsīr*. Il consacre à ce long travail de recension son commentaire du premier ḥadīth que voici :

J'interrogeai [l'imām] al-Riḍā au sujet de ce que dit Dieu : *Dieu est la lumière des cieus et de la terre*. Il déclara : «C'est un guide pour la population des cieus et la population de la terre» et en une autre version : «il guide quiconque est dans les cieus et quiconque est sur la terre»²⁴.

La recension, longue et souvent fastidieuse, permet au lecteur de progresser depuis les interprétations littérales du verset de la Lumière jusqu'aux lectures allégorisantes et jusqu'à la citation d'amples passages du fameux ouvrage de Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Mishkāṭ al-anwār*. Parmi les très nombreuses interprétations que notre philosophe recense, il en est qui suscitent au passage son bref commentaire critique. Il les répartit en trois moments successifs.

Ces moments herméneutiques sont précédés par l'examen du *ta'wīl* de l'imām al-Riḍā tel qu'il est compris par le Shaykh al-Ṣadūq. Celui-ci infère, de l'assimilation de la lumière à la guidance, que Dieu se donne le nom de *lumière* de façon métaphorique, ce que Qāḍī Sa'īd Qummī n'accepte pas, fidèle à la lettre des *akhbār*. La raison d'être de la thèse du Shaykh al-Ṣadūq est la suivante : on conçoit aisément qu'il est impossible que Dieu soit lumière (*nūr*) ou lueur (*diyā'*) puisqu'il n'est pas de l'espèce des lumières, étant le Créateur des lumières comme de toutes les espèces de choses. La preuve en est que la suite du verset est *mathalu-hu nūr-hi* qu'il faut entendre au sens de «attribut descriptif (*ṣifa*) de sa lumière». Il est, d'autre part, impossible que Dieu se rende semblable à la lampe, objet de cette description puisqu'il

24. Shaykh al-Ṣadūq, *Al-Tawḥīd*, p. 167.

n'a pas de semblable²⁵. La lumière est un symbole, et les symboles proposés aux hommes par Dieu sont tels que les prophètes et les imāms en fassent partie. Le commentaire du Shaykh al-Ṣadūq se veut pleinement conforme au *tawḥīd* imamite, chez lui légèrement teinté de mu'tazilisme, *tawḥīd* qui atteste la transcendance absolue de l'essence divine. Tout ce qu'énonce le verset de la Lumière doit, par conséquent, être considéré comme un discours portant sur les hommes divinement inspirés qui guident les hommes vers le *tawḥīd*, les vérités de la religion et les prescriptions légales de l'islam²⁶.

Qāḍī Sa'īd Qummī remarque l'absence du terme *lueur* (*ḍiyā'*) dans le Coran et dans les *akhbār* et il explique ainsi l'usage du terme *lumière* (*nūr*) :

Puisque l'effusion (*fayḍ*) du Créateur dans le monde de la potentialité (*'ālam al-imkān*) est mêlée aux ténèbres des inexistences et à l'amas des brumes que sont les corps, Il est désigné par la *lumière* et [ce terme] en vient à faire partie de ses noms²⁷.

En germe, cette brève notation indique la voie dans laquelle notre philosophe s'engage. Tout en préservant la transcendance du Principe, il conçoit que le verset de la Lumière enseigne ce qu'est la relation qui unit la lumière divine, pure effusion créatrice et les mondes, «les cieux et la terre», à la manière dont la lumière perce la brume. Cette relation se situe, non pas au niveau du Principe lui-même, mais au niveau du premier être instauré, l'Intellect, la Réalité muḥammadienne, le monde des noms divins²⁸. Cette relation de lumière est, selon lui, réelle et non métaphorique, mais elle ne concerne pas le Principe dans sa transcendance²⁹.

Le premier moment de la recension (intitulé «première lumière») concerne un ensemble de tafsīr-s qui sont le plus généralement les commentaires réputés et caractérisés par leur inspiration rationaliste et allégorisante, ceux de Fakhr al-Dīn al-Rāzī, de 'Abd Allāh ibn 'Umar al-Bayḍāwī, de Abū l-Qāsim al-Zamakhsharī. Ainsi, du premier, il résume l'exégèse allégorique de «Dieu est la lumière des cieux et de la terre» qui va dans le sens du *ta'wīl* de l'imām al-Riḍā. Qāḍī Sa'īd Qummī conclut ainsi sa recension concernant ces premiers mots du verset par les lignes suivantes :

Il est possible que *les cieux* et *la terre* renvoient à ces globes qui sont objet de sensation et que l'on entende par là le *malakūt* de ces [globes sensibles] et il s'agit de leurs réalités lumineuses cachées, comme le dit Dieu : *Et ainsi*

25. *Sharḥ Tawḥīd al-Ṣadūq*, vol. 2, p. 584.

26. *Sharḥ Tawḥīd al-Ṣadūq*, vol. 2, p. 585.

27. *Sharḥ Tawḥīd al-Ṣadūq*, vol. 2, p. 586.

28. Sur les noms divins et leur puissance émanatrice, voir les deux commentaires rédigés par Qāḍī Sa'īd Qummī portant sur le « ḥadīth de la création des noms », dans *Sharḥ al-Arba'īn*, p. 109-136 et dans *Sharḥ Tawḥīd al-Ṣadūq*, vol. 3, p. 134-158.

29. *Sharḥ Tawḥīd al-Ṣadūq*, vol. 2, p. 640.

avons-Nous fait voir à Abraham le royaume (*malakūt*) des cieux et de la terre (6, 75); et [il est possible] que l'on entende par *les cieux* le monde des lumières divines supérieures, et par *la terre* le monde des corps ténébreux; et que l'on entende par *les cieux* les intellects lumineux et par *la terre* le rang des âmes immatérielles; et que l'on entende par *les cieux* les globes lumineux du *malakūt* et par *la terre* le corps de chaque ciel et de chaque terre; et que l'on entende par *les cieux* les globes des voiles et des pavillons et par *la terre* le corps des cieux et de la terre³⁰.

L'exégèse allégorisante soutient une conception néoplatonicienne des mondes. Elle a pour but de dégager le texte coranique d'un littéralisme aveugle, elle situe le niveau de la révélation au-delà des simples réalités sensibles. Celles-ci, les cieux et la terre sensibles sont les manifestations de leurs réalités immédiatement supérieures et intérieures, elles expriment, selon la règle que nous rappelions plus haut, leur degré d'existence invisible au sens. Les cieux et la terre sont le symbole de leur propre réalité cachée et lumineuse, autrement dit de leur réalité imaginaire, leur *malakūt*, comme il en va selon la lecture allégorisante du verset 6, 75. Les cieux désignent le monde des intellects, tandis que la terre symbolise le monde des âmes immatérielles. L'allégorisme, en toutes ces interprétations, est de la même sorte que celui qui anime l'exégèse néoplatonicienne hellénistique et c'est vers cette dernière qu'il faut nous tourner si nous souhaitons comprendre comment les philosophes imamites pratiquent le « dévoilement » du sens dans leur lecture des versets coraniques³¹. Le principe général, nous l'avons vu plus haut énoncé par Qāḍī Sa'īd Qummī : toute réalité sensible a un *mathal*, un archétype dans le monde invisible. Ce principe métaphysique vaut principe exégétique, et le Coran, usant de symboles sensibles, doit nécessairement signifier autant de réalités invisibles.

Relevons cependant que notre auteur cite également nombre d'exégèses littérales, empruntées au commentateur imamite al-Ṭabarsī/Ṭabrisī ou aux *akhbār* recensés dans la vaste compilation du *Bihār al-anwār*, celles-là même que nous trouvons déjà dans le commentaire du verset de la Lumière rédigé

30. *Sharḥ Tawḥīd al-Ṣadūq*, vol. 2, p. 590.

31. Dans son commentaire de la *Théologie* dite d'Aristote, Qāḍī Sa'īd Qummī étudie la structure du ciel spirituel en expliquant les passages du *Traité 31* de Plotin (*Ennéades* V, 8 *Sur la beauté intelligible*) traduits et glosés dans la *Théologie*. Les « dieux qui sont dans le ciel » selon Plotin sont transformés par la version arabe en des « spirituels » dont Qāḍī Sa'īd Qummī écrit qu'ils demeurent dans le monde céleste spirituel, tels des gouverneurs, en un monde qui n'est, selon lui ni le monde intelligible ni le monde imaginal si celui-ci est conçu à la manière des disciples de Sohrawardī. Quoi qu'il en soit, le ciel spirituel et les spirituels qui le peuplent sont l'objet d'une exégèse calquée sur celle des dieux dans l'exégèse plotinienne. Voir Plotin, *Traité 31* (V, 8) 3, 35-4, 25, *Théologie* d'Aristote, VIII, éd. Badawī, dans *Aflūṭin 'inda l-'Arab* (Islamica 19), Le Caire 1955, p. 114-120 et *Ta'liqāt bar Uthūlūjiyya*, p. 210-216.

par Mullā Ṣadrā, et que celui-ci considérerait avec un profond dédain³². Par exemple, *l'arbre béni, l'olivier qui n'est ni occidental ni oriental* a provoqué une inflation d'hypothèses aussi ingénieuses les unes que les autres, pour qu'il soit situé en Syrie ou en quelque autre endroit privilégié. Meilleures sont les exégèses qui le situent hors du monde, dans le paradis. Il reste que l'exégèse qui interprète *ni occidental ni oriental* par le fait qu'il s'agisse de n'être ni chrétien (oriental) ni juif (occidental), d'éviter l'excès et le défaut, de n'être ni proche ni lointain, ni de ce monde ni de l'autre monde, etc. souffre d'une certaine insuffisance dont notre auteur témoigne au terme de sa patiente recension³³. S'il admet ainsi toutes les propositions exégétiques antérieures, il ne distingue pas foncièrement les *tafsīr*-s classiques du Coran des commentaires littéraires ou des commentaires qui traitent les symboles comme des réalités corporelles, et il les situe tous dans le degré inférieur de l'exégèse, degré nécessaire mais encore trop pauvre.

En un deuxième moment (intitulé «deuxième lumière») Qāḍī Sa'īd Qummī résume vingt-quatre propositions d'exégèse qui concernent les symboles présents dans le verset de la Lumière : *la niche, la lampe, le verre, l'astre brillant, l'arbre béni, l'olivier, l'huile*. Selon lui, la leçon de cette recension est la divergence entre «maîtres du *tafsīr* et du *ta'wīl*». Ils ne sont pas seuls à connaître la diversité d'opinion, car «pire encore, les divergences au sein des *akhbār* qui sont transmis par la voie des Hôtes de la maison prophétique sont encore plus nombreuses»³⁴. La situation herméneutique est, par conséquent, la suivante : l'énonciation des interprétations du verset de la Lumière qui est opérée par les imāms, source légitime du *ta'wīl*, n'est pas plus univoque que celle des commentateurs. Ceci explique la nécessité, pour notre philosophe, de surmonter ces divergences, d'abord en classant les lectures répertoriées, ensuite en proposant une lecture métaphysique du verset de la Lumière qui puisse prétendre à un degré de vérité plus profond que ne l'est la littéralité des exégèses des commentateurs et même de celle des ḥadīth-s des imāms.

D'abord, il classe les traditions imamites et les exégèses allégorisantes voisines en «quatre ou cinq» thèses foncières, qui sont, dit-il les fondements des divergences³⁵. Nous en comptons cinq au total, quatre redevables aux traditions imamites, une établie par le commentaire coranique d'al-Bayḍāwī.

32. «L'olivier, selon ceux qui restent pris sous les voiles de l'apparence et qui restent prisonniers du premier degré des réalités et du plus bas des mondes des significations, est un arbre qui pousse en Syrie ou en d'autres pays.» (Mullā Ṣadrā, *Le Verset de la Lumière. Commentaire*. Texte arabe édité par M. Khājavi. Traduction française, introduction et notes par C. Jambet, Paris 2009, p. 45).

33. «Il n'y aurait pas grand profit à prolonger l'examen» conclut-il. *Sharḥ*, vol. 2, p. 600.

34. *Sharḥ Tawḥīd al-Ṣadīq*, vol. 2, p. 601.

35. *Sharḥ Tawḥīd al-Ṣadīq*, vol. 2, p. 601.

La première thèse assimile la lampe à la guidance pour les raisons suivantes : elle est entourée par les ténèbres des lubies des hommes, celle de leurs imaginations ; la lampe exemplifie le fait que Dieu illumine le cœur des fidèles par les connaissances et certaines sciences grâce à la lumière de la niche en laquelle il y a ce qui s'épanche depuis Sa lampe³⁶.

La deuxième thèse établit la correspondance symbolique entre les divers termes du verset et le prophète Muḥammad ainsi que d'autres prophètes ou personnages célèbres attendant au phénomène prophétique. La *niche* est la poitrine de Muḥammad, le *verre* est son cœur, la *lampe* contient la prophétie, l'*arbre béni* est l'arbre de la prophétie, la lumière de Muḥammad est symbolisée par ce dont l'*huile éclaire*. Selon d'autres traditions, la *niche* est le cœur du Prophète, la *lampe* est la lumière que Dieu y a instaurée et ni le Juif ni le Chrétien ne puise la lumière à un *arbre béni*, lequel arbre désigne Abraham. Selon d'autres versions encore, la *niche* est Abraham, le *verre* est Ismā'īl, la *lampe* est Muḥammad, lampe dont la lumière s'allume à l'*arbre béni* qu'est Abraham, qui porte ce nom de l'arbre béni parce que la plupart des prophètes sont issus de ses lombes, et qui était un *ḥanīf* et non pas un Juif ou un Chrétien. *Lumière sur lumière* signifie «prophète de la descendance d'un prophète». La divergence augmente lorsque c'est al-Muṭṭalib qui est assimilé à la *niche*, 'Abd Allāh au *verre* et le Prophète à la *lampe*. Le Prophète hérite de la prophétie grâce à Abraham qui puise la lumière à l'*arbre béni*, un *olivier ni oriental ni occidental* parce qu'il est situé à la Mekke, le milieu du monde. C'est seulement l'imām al-Riḍā qui procure une interprétation faisant place à l'imamat, interprétation recueillie par Ṭabarsī/Ṭabrisī dans son *Majma' al-bayān* : «Nous sommes la niche et la lampe est Muḥammad et Dieu guide celui qu'Il aime par notre *walāya*»³⁷.

La troisième thèse assimile la *lampe* au Coran. Le *verre* est le cœur du croyant, la *niche* est sa langue. L'*arbre béni* est l'arbre de la communication divine (*waḥy*). *Lumière sur lumière* signifie que le Coran est une lumière venant de Dieu pour les hommes, accompagnée des indices et des signes précédemment apportés, les autres Livres prophétiques³⁸.

La quatrième thèse établit que le sens véritable des symboles du verset de la Lumière est l'ensemble des quatorze personnes impeccables, le Prophète, sa fille Fāṭima, les douze imāms. Selon un ḥadīth du sixième imām, la *niche* est Fāṭima, laquelle est aussi bien symbolisée par l'*astre brillant* «entre les femmes des habitants de la terre». La *lampe* se dédouble, l'une des deux lampes est al-Ḥasan, l'autre al-Ḥusayn. Une autre tradition de l'imām Ja'far al-Ṣādiq situe le symbole de la guidance de la lumière divine dans le cœur du croyant, la *niche* étant sa poitrine et la *lampe* étant son cœur. L'*arbre béni*

36. *Sharḥ Tawḥīd al-Ṣadūq*, vol. 2, p. 601.

37. *Sharḥ Tawḥīd al-Ṣadūq*, vol. 2, p. 601-602.

38. *Sharḥ Tawḥīd al-Ṣadūq*, vol. 2, p. 603.

symbolise le croyant qui n'est *ni oriental ni occidental*. Cette exégèse s'achève par l'énumération des cinq lumières du croyant : son entrée en ce monde, sa sortie de ce monde, sa science, sa parole, son entrée dans le paradis au Jour de la Résurrection, qui est une prière. Le croyant, le fidèle inspiré, est ici sans doute l'imām lui-même. Une troisième tradition du sixième imām fait du symbole de la *niche* le symbole des imāms, et les imāms contiennent en eux, telle une *lampe*, Muḥammad. La *lumière* par laquelle Dieu guide est 'Alī ibn Abī Ṭālib³⁹.

La cinquième thèse soutient que la configuration symbolique (*tamthīl*) a pour objet les facultés de connaissance humaines. Dans une première interprétation, la *niche* est la puissance sensitive, le *verre* est la puissance imaginative, la *lampe* est la puissance intellectuelle, l'*arbre* est la puissance réflexive, l'*huile* est la faculté sainte, c'est-à-dire le pouvoir de recevoir la révélation prophétique. Ce schème est bien évidemment emprunté à la philosophie avicennienne. Une autre interprétation, elle aussi rapportée par al-Bayḍāwī dans ses *Lumières de la révélation et secrets de l'exégèse* (*Anwār al-tanzīl wa asrār al-ta'wīl*), établit une correspondance entre les symboles du verset et les degrés de perfection de la puissance intellectuelle. L'intellect, vide d'abord de toute connaissance mais disposé à recevoir la science, est comme la *niche*. Il reçoit l'impression des premiers intelligibles par l'intermédiaire de la sensation des particuliers, et elle devient comme le *verre* qui se colore. La réflexion et l'effort intellectuel la rendent semblable à l'*olivier*, et l'intuition (*ḥads*) l'assimile à l'*huile*. La faculté sainte est comme l'*huile* qui éclaire même si le feu ne la touche, ce qui signifie : même si elle ne se conjoint pas avec l'ange de la révélation et de l'inspiration dont le symbole est le *feu*. Que Dieu se serve d'images signifie que l'intelligible trouve dans le sensible un éclaircissement et une explicitation approximatifs. *Dieu est de toute chose savant*, qu'elle soit sensible ou intelligible.

Ces exégèses, parmi d'autres qui sont aussi empruntées au registre de la prophétologie philosophique, conduisent à une exégèse spirituelle tout orientée dans le sens d'une réalisation personnelle de la contemplation de l'invisible. Citons, pour exemple, la dix-septième exégèse, qui revient à une interprétation intériorisée du verset :

Image de sa lumière signifie dans le cœur du croyant, car son cœur est illuminé par la foi et donc la lumière de son cœur provient de la lumière de Dieu [...] Il contemple grâce à la lumière de Dieu tout son royaume, il y voit les merveilles de son art, il voit, par la lumière de la connaissance spirituelle (*ma'rifa*) la puissance de Dieu, son pouvoir souverain (*sultān*), son Impératif (*amr*) et son royaume. Grâce à cela, la science de ce qui est dans les sept cieux et de ce qui est dans les deux terres s'ouvre à lui en une connaissance certaine, et alors

39. *Sharḥ Tawḥīd al-Ṣadīq*, vol. 2, p. 603-604.

ce qu'elles contiennent se soumet à lui et toute chose se soumet à lui et toute chose lui obéit selon ce qu'il aime et qu'il désire⁴⁰.

Cette interprétation tout à la fois philosophique et gnostique fait du verset de la Lumière le symbole de la vie contemplative parfaite, permettant l'accès à la vie paradisiaque. Il n'est pas surprenant que Qāḍī Sa'īd Qummī lui donne, en quelque sorte, son prolongement mystique en citant en d'amples proportions le commentaire d'Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Le Tabernacle des lumières* (*Mishkāṭ al-anwār*)⁴¹.

Il en retient singulièrement la thèse théologique, qui soutient que la lumière pure et véritable est seule réelle, parce qu'elle est le Réel divin, tandis que toutes les lumières procédant de cette lumière première sont lumière par métaphore, c'est-à-dire par le transfert du nom et de la réalité de la lumière aux degrés de l'existant créé. Il abonde dans le sens d'une exégèse spirituelle selon laquelle les gnostiques (*al-ʿarīfūn*) s'élèvent depuis les profondeurs de la métaphore jusqu'à la hauteur de la réalité. Le verset coranique « Toute chose va périssant hormis Sa face » (28, 88) trouve chez Qāḍī Sa'īd Qummī des résonances qui orientent le sens de toute sa philosophie vers une doctrine selon laquelle l'univers entier est une ombre fugitive de Dieu. Il oppose volontiers le Réel divin et l'irréel, les transferts de la lumière divine. Cet aspect de sa doctrine est quelque peu différent du théophanisme constant de la pensée d'un Mullā Ṣadrā. Ainsi reprend-il à son compte une étymologie du mot *shayṭān*, démon, qui suggère que ce terme vient du verbe *shāṭa*, être brûlé, périr, puisque le démon est vain, ou bien de *shaṭana*, être éloigné. Il dit que tout ce qui est autre que Dieu est *al-shayṭān*, parce que cela est voué au néant et « va périssant » (*hālik*), et qu'il est éloigné de Dieu⁴².

L'exégèse néoplatonicienne de Qāḍī Sa'īd Qummī

Qāḍī Sa'īd Qummī expose sa propre interprétation dans son commentaire du ḥadīth du cinquième imām qui se présente en ces termes :

De Abū Ja'far [Muḥammad al-Bāqir] au sujet de Dieu *est la lumière des cieux et de la terre. L'image de Sa lumière est comme une niche* : la niche, c'est la poitrine du Prophète de Dieu en laquelle se trouve la *lampe*, et la *lampe*, c'est la science contenue dans un *verre*, et le *verre* est le Prince des croyants, et la science que possède le Prophète, il la possède aussi⁴³.

40. *Sharḥ Tawḥīd al-Ṣadūq*, vol. 2, p. 606.

41. *Sharḥ Tawḥīd al-Ṣadūq*, vol. 2, p. 612-624.

42. *Al-Arbaʿīniyyāt*, 3^e traité, *Al-Fawā'id al-riḍawiyya*, p. 73.

43. Al-Shaykh al-Ṣadūq, *Al-Tawḥīd*, chapitre XV, 5^e ḥadīth, p. 171.

L'exégèse prendra la forme d'une correspondance entre trois discours : le discours des imāms, le discours probatoire du « dévoilement » spirituel et le discours des savants mystiques, ou « maîtres de la contemplation ». Elle se fixe pour but de découvrir la signification ésotérique du *tamthīl*, de la production que Dieu fait de l'image, du symbole dans « le précieux verset » (*al-āyat al-karīma*), le verset de la Lumière⁴⁴. Ce n'est donc pas chaque symbole pris en lui-même qui doit être seulement expliqué, mais bien l'ensemble organique. Ce n'est pas sa signification allégorique seule qui importe, mais le secret de la fabrication de l'image tout entière. Or, ce secret, Qāḍī Sa'īd Qummī le découvre dans la personnification des hypostases supérieures, l'Intellect et l'Âme, personnification réalisée en Muḥammad et en 'Alī ibn Abī Ṭālib. Cette identification structurale des deux hypostases plotiniennes et des deux maîtres par excellence, le prophète et l'imām n'est cependant pas le dernier terme de l'exégèse, car le foyer générateur de vérité, le sens le plus profond du verset de la Lumière est la nature divine de l'imām. Voici ce qu'écrit Qāḍī Sa'īd Qummī :

Ce que je dis, si tu comprends bien les significations ésotériques (*asrār*) de la prophétie et de la *walāya* [...] c'est que notre maître, le Prince des croyants est le secret de Dieu (*sirr Allāh*)⁴⁵.

Tel est, selon notre auteur, ce que veut dire le présent ḥadīth, en assimilant la *niche* à la poitrine du prophète Muḥammad. Entre la poitrine de Muḥammad et 'Alī, désigné par le *cœur*, rien ne vient rompre l'unité, comme en témoigne cette adresse de Muḥammad à 'Alī : « Ta chair est ma chair, ton corps est mon corps, tu es de moi et je suis de toi »⁴⁶, en une interpénétration dont le sens est que « le tout est le tout », formulation plotinienne de l'unité intelligible de l'Intellect et de l'Âme. Cette unité organique n'interdit pas une gradation, car la poitrine symbolise l'exotérique de la *walāya* universelle (*al-walāya al-kul-liyya*) alors que le cœur symbolise son ésotérique.

La prophétie est un cas spécial de la *walāya*, laquelle est l'état absolu de l'être-aimé (*maḥbūbiyya*), de l'élection divine. Si le nom *al-maḥbūb*, l'Aimé revient à Dieu, il nous est permis de rapprocher la définition allusive de la *walāya* et la nature paradoxale de Dieu. Au terme d'une réflexion toute nourrie des enseignements d'Ibn 'Arabī, portant sur l'incroyance (*kufṛ*), autrement dite l'ignorance, dans l'une de ses épîtres, Qāḍī Sa'īd en arrive à cette thèse :

La foi véritable, c'est la conviction (*i'tiqād*) selon laquelle Dieu est, Lui, L'Apparent et le Caché, le Présent et l'Absent. Il est l'Apparent lorsque tu le recherches dans l'abscondité et Il est le Caché lorsque tu t'enquiers de Lui

44. *Sharḥ Tawḥīd al-Ṣadūq*, vol. 2, p. 631.

45. *Sharḥ Tawḥīd al-Ṣadūq*, vol. 2, p. 631-632.

46. *Sharḥ Tawḥīd al-Ṣadūq*, vol. 2, p. 632.

dans l'apparition. Et Il s'élève encore au-delà des deux lorsque tu le cherches dans la totalité des deux⁴⁷.

Les couples des dimensions divines que sont l'apparition et l'abscondité de Dieu, son absence et sa présence nous renvoient à la double situation de l'essence divine, telle que la conçoit Qāḍī Sa'īd Qummī. D'une part, l'essence divine est absolument cachée, sans nomination et sans attribution, parfaitement transcendante, d'autre part elle est entièrement manifeste et elle reçoit l'ensemble des noms les plus beaux et les attributs d'affirmation et de relation.

L'être-aimé, caractérisant la *walāya* intégrale, est le statut même de Dieu tel qu'Il apparaît, dans celui-là qui est l'ami de Dieu (*ḥabīb Allāh*), et qui n'est pas d'abord Abraham, mais bien la personne éternelle dont procède l'ensemble des prophètes et des amis de Dieu « depuis Adam jusqu'au lever de l'Heure ». C'est bien de cet « ami de Dieu » que tous ils tirent leurs connaissances. Or, cette personne, qui est bien le centre générateur de l'ésotérique du verset de la Lumière, a deux aspects, un aspect exotérique, le prophète Muḥammad, qui possède la « dimension du califat » et un aspect ésotérique, le Prince des croyants, 'Alī ibn Abī Ṭālib, qui manifeste la « dimension pure du réel divin » (*jīha al-ḥaqīqiyya al-maḥḍa*).

Il est patent que selon notre exégète, l'imām 'Alī possède, sinon une supériorité sur le prophète, du moins une proximité ésotérique de Dieu qui est plus grande que la sienne, et que le difficile problème de l'ordre à concevoir entre *nubuwwa* et *walāya* reçoit une solution qui place la *walāya* en un degré supérieur à celui de la *nubuwwa*, assimilée à son exotérique :

La *walāya* du seigneur des prophètes [Muḥammad] est l'ésotérique (*bāṭin*) et le secret (*sirr*) et son exotérique (*ẓāhir*), c'est la *nubuwwa*⁴⁸.

L'imām 'Alī, en sa relation avec Muḥammad, est semblable à Aaron dans sa relation à Moïse, il « fait partie » du Prophète, il ne fait qu'un avec lui, et il rend visible le secret du Prophète, – qui est le secret de la divinité. Supérieur en cela à Aaron, puisque Muḥammad est supérieur à Moïse et qu'il est le dernier et le meilleur des prophètes. L'imām 'Alī n'est pas porteur de l'ésotérique de la prophétie tel qu'il demeurerait caché, mais il est cet ésotérique faisant acte d'apparition, sa manifestation (*bāṭinu-hu al-ẓāhir*). Il est l'unité du secret et de sa manifestation appropriée, comme le Prophète était manifestation de la *nubuwwa* tenant secret son ésotérique. Mais il est évident que le secret ne peut se rendre manifeste, comme tel, sans qu'une médiation révélatrice ne le permette. C'est la raison pour laquelle il est assimilé au *verre* (*zuḡāja*) qui est la médiation entre la *lampe* (*miṣbāḥ*), source de toute lumière, et la *niche* (*mishkāṭ*) qui en est le réceptacle. La lumière de la *lampe* prophétique est donc

47. *Al-Arba'īniyyāt*, 3^e traité, *Al-Fawā'id al-riḍawiyya*, p. 80.

48. *Sharḥ Tawḥīd al-Ṣadūq*, vol. 2, p. 632.

à entendre comme la lumière de la *walāya*, se faisant jour à travers le verre de l'imamat. Et Qāḍī Sa'īd Qummī de schématiser allusivement la dimension historique de ce processus de révélation de l'ésotérique, selon le passage du temps de la révélation au temps de l'exégèse, du temps de la descente ou procession au temps de la montée ou conversion en la personne du Prince des croyants grâce au propos attribué à Muḥammad : « Moi, je suis le combattant du *tanzīl* et toi, 'Alī, tu es le combattant du *ta'wīl*⁴⁹ ».

L'explication du ḥadīth tend à établir la correspondance entre la manifestation imamologique du secret de Dieu et la structure métaphysique des univers.

En un premier temps, Qāḍī Sa'īd Qummī s'appuie sur sa propre théologie pour distinguer le degré du Réel divin et celui de son image (*mathal*). On sait qu'il professe un *tawḥīd* intransigeant, Selon lui, l'essence divine transcende ses attributs et sur ce point il se sépare violemment de la théologie professée par Mullā Ṣadrā⁵⁰. Commentant une phrase du sixième imām, Ja'far al-Ṣādiq, qui énonce « Dieu est une lumière en laquelle il n'y a pas d'obscurité », Qāḍī Sa'īd Qummī examine l'une des interprétations, que nous avons rencontrée aussi dans l'exégèse classique du verset de la Lumière : la lumière serait ce qui illumine les cœurs des gnostiques par le *tawḥīd*. Or, dit-il, aucune lumière intelligible ou sensible n'est exempte d'une certaine part d'obscurité, car l'obscurité est potentialité et imperfection. La perfection lumineuse de Dieu ne peut donc être intelligée, n'étant pas une lumière intelligible. On ne peut y accéder par une assertion positive, une attribution affirmative, mais seulement par une voie négative.

La luminosité (*nūriyya*) de Dieu ne signifie rien d'autre que le fait s'il n'y a pas d'obscurité en Lui. Il en va de même des autres attributs de perfection. La Vie, par exemple, désigne la négation de son contraire. Cette négation n'est pas incompatible avec le fait que l'essence du Réel divin soit la source d'où procède le flux de l'émanation (*sarayān*) vers ce qui lui est inférieur. Notre penseur se tourne vers celui dont il dit avoir « grande estime », pour concevoir comment le Principe de toute émanation est aussi bien transcendant à ce qui émane de Lui : « le maître de sagesse, l'imām par excellence des péripatéticiens », Aristote. Il s'agit, bien entendu, du pseudo-Aristote, du livre de la *Théologie*. En citant et commentant un important passage de cet ouvrage, Qāḍī Sa'īd Qummī parvient à établir que les attributs divins prennent un sens

49. *Sharḥ Tawḥīd al-Ṣadīq*, vol. 2, p. 632. Sur les dimensions eschatologiques de ces notions, voir M. A. Amir-Moezzi, « "Le combattant du *ta'wīl*" », un poème de Mullā Ṣadrā sur 'Alī », dans *La religion discrète*, p. 231-251.

50. Voir *Sharḥ al-Arba'īn*, p. 91-92 [sur le 2^e ḥadīth].

positif et sont objets de connaissance intelligible au niveau de l'image de Dieu qu'est le monde supérieur, «le Vivant complet en lequel est l'ensemble des réalités»⁵¹.

Qāḍī Sa'īd Qummī ne nie donc pas que le Réel divin soit «lumière» mais il soutient que cette lumière du Réel est accessible, soit par une démarche purement négative, soit par la médiation de son émanation. C'est que «le Réel est tel que sa lumière n'ait pas de relation avec les cieux et la terre, sauf à entendre par là la donation d'existence (*tijād*), l'instauration dans l'être (*ibdā'*), le faire paraître (*izhār*), le faire naître (*inshā'*)»⁵². Si l'on excepte la nature principielle du Réel, par laquelle Il fait être sans recevoir le nom de l'être, il fait paraître sans recevoir le nom de l'Apparent, etc., on ne conçoit pas que, cette activité pure mise à part, le Réel possède une quelconque relation avec ce qu'il instaure. Il serait trop long ici d'expliciter la difficulté, déjà présente chez Plotin, à conserver la pure transcendance de l'Un tout en affirmant sa nature de Principe⁵³. Notons cependant ceci qui s'explicitera au niveau de l'Intellect et de la lumière muḥammadienne, soit que le Réel ne reçoit pas le nom de Dieu (*Allāh*) pas plus qu'aucun autre nom, du moins dans la transcendance pure de son essence. C'est parce qu'il n'a pas de forme que le Réel est «donateur des formes», qu'il est «la forme de la forme». reprenant à son compte la thèse inspirée du Coran selon laquelle le Réel est «de toute chose enveloppant» (*bi kullī shay' muḥīṭ*), Qāḍī Sa'īd Qummī l'entend autrement que ne le fait Mullā Ṣadrā, puisque le Principe n'enveloppe, selon lui, toute chose qu'à s'en excepter radicalement, tandis que Mullā Ṣadrā n'excepte le Principe des choses qu'Il enveloppe qu'à l'identifier à toutes dans le règne de l'être absolu⁵⁴.

La transcendance du Principe ne relève pas d'une ontologie mais bien d'une hénologie néoplatonicienne. Dans son commentaire du ḥadīth qui rapporte l'entretien entre le calife abbasside al-Ma'mūn et l'imām al-Riḍā, Qāḍī Sa'īd Qummī rédige, en guise d'introduction, un court traité où il expose le modèle hénologique de la procession. Il distingue les degrés suivants de

51. *Sharḥ al-Arba'īn*, p. 106-107 [sur le 3^e ḥadīth]. Qāḍī Sa'īd Qummī cite longuement *Théologie*, chap. VIII, éd. Badawī, p. 93-94, correspondant à Plotin, *Traité 38, Ennéades* VI, 7, 11-12. Toutes ces réflexions sont en germe dans *Kelīd-e behesht*, p. 68-73 et sont développées dans l'imposant traité de théologie imamite que constitue le chapitre II du commentaire du *Tawḥīd* de Shaykh al-Ṣadūq. Voir *Sharḥ Tawḥīd al-Ṣadūq*, vol. 1, p. 67-651.

52. *Sharḥ Tawḥīd al-Ṣadūq*, vol. 2, p. 233 [1^{er} *miṣbāḥ*].

53. On voit que la solution se trouve dans la thèse néoplatonicienne selon laquelle le Principe donne ce qu'il n'a pas. La théologie de Qāḍī Sa'īd Qummī repose sur les thèses du *Traité 38* de Plotin, et nous renvoyons à l'étude de la difficulté rencontrée et résolue par Plotin telle qu'elle est faite par F. Fronterotta dans sa traduction dudit traité, Plotin, *Traité 38-41*. Traductions sous la direction de L. Brisson et Jean-F. Pradeau, Paris 2007, p. 23-35. Voir aussi P. Hadot, dans Plotin *Traité 38*, Paris 1988, p. 273, P. Hadot qui commente ainsi le passage topique du traité : «les êtres intelligibles ont une relation au Bien, mais le Bien n'a pas de relation avec eux», et voir l'ensemble des références néoplatoniciennes convoquées par H. Corbin, *En Islam iranien*, t. IV, p. 139-142.

54. Nous nous permettons de renvoyer à notre ouvrage, *Le Gouvernement divin*, Paris 2016.

l'unité (*waḥda*) : 1. L'unité non acquise à partir de ce qui est autre, l'unité pure, qui est celle du Créateur. Elle enveloppe toute chose, et c'est d'elle que procèdent les monades et les multiplicités présentes dans les existants. 2. L'unité acquise, l'unité des existants.

Ainsi, se réclamant de Pythagore, notre auteur distingue-t-il l'unité de l'Un pur, imparticipable, et l'unité participée par l'étant. Il déploie ensuite quatre rangs de l'unité, celle du Créateur, au-delà de l'éternité, celle de l'Intellect, située au niveau de l'éternité, l'unité de l'Âme, venant après l'éternité et avant le temps, l'unité des éléments et des composés naturels, venant avec le temps. La relation consentie au Principe, avec le degré de l'Intellect, relation de pure donation de l'existence, s'entend au sens (attribué aux imāms) selon lequel elle n'est pas par une quelconque cause, et elle ne provient d'aucune chose. Relation pour le moins paradoxale, la donation de l'être par le Principe ne répond pas à la question « pourquoi ? » et l'instauration de l'Intellect est donc sans raison d'être. Le principe de raison suffisante ne s'applique pas à la relation d'instauration entre le Principe, le Réel, l'Un pur et le premier émané, l'Intellect, l'Un-tout, l'éternel. Ce court traité, émaillé de longues citations de la *Théologie* dite d'Aristote, est au fondement de la doctrine de l'image chez Qāḍī Sa'īd Qummī, puisqu'il permet de penser que l'image de la lumière divine dans le premier émané, telle que le commentaire du verset de la Lumière va l'explicitier, exprime cette « relation » initiale, étrangère à toute relation intelligible⁵⁵.

L'image (*mathal*) de la lumière divine, la lampe est Muḥammad. Il faut entendre que le terme *mathal* signifie « récit » (*qiṣṣa*) ou « histoire », « imitation » (*hikāya*) et que l'image « imite », « raconte » la lumière divine dans les cieux et sur la terre⁵⁶. Le « récit » de la lumière ineffable est la fonction médiatrice qu'exerce la lumière prophétique, cause de l'expansion de la lumière divine sur les réalités ou essences des existants. L'expression *lumière des lumières* ne convient donc pas au Principe, mais au premier étant procédant du Principe, l'image de la lumière de Dieu dans les cieux et sur la terre. La lumière muḥammadienne permet à la lumière divine de transiter, depuis sa transcendence jusqu'à l'univers créé, en assumant la fonction de première cause dont l'apparition produit celle des êtres, qu'ils soient bons ou mauvais. Si la vision spirituelle ne peut s'élever jusqu'au Principe suprême, elle est en revanche assistée par la lumière muḥammadienne qui fait paraître la Tablette (*lawḥ*), le Calame (*qalam*), le Trône (*'arsh*), le Piédestal (*kursī*), les cieux et la terre.

55. Voir *Sharḥ al-Arba'īn*, p. 278-286 [sur le 12^e ḥadīth]. On relèvera les similitudes avec la doctrine de Mīr Dāmād concernant la suréternité, l'éternité et le temps. Sur l'entretien entre le calife et l'imām al-Riḍā, voir H. Corbin, *En Islam iranien*, t. IV, p. 134-150. H. Corbin établit une certaine congruence entre la philosophie de Qāḍī Sa'īd et la pensée ismaélienne.

56. *Sharḥ Tawḥīd al-Ṣādīq*, vol. 2, p. 633 [2^e *miṣbāḥ*].

Qāḍī Sa'īd Qummī conçoit le sens du verset de la Lumière comme s'il s'agissait du récit de la genèse de l'univers par l'effet de la manifestation initiale de l'image de la lumière divine, puis par la médiation seconde d'un degré indispensable à la démiurgie divine : l'Âme divine universelle, « l'Âme sainte » (*al-naḥs al-quḍsiyya*), qui épanche la lumière intelligible pure (*al-nūr al-'aqlī al-ṣīrf*). L'Âme universelle est éclairante et éclairée, elle a deux dimensions, celle de l'immatérialité (la sanctification intelligible, *taqaddus*) et celle de la liaison (*nisba*) avec les matières.

L'Âme reçoit l'intelligible de l'Intellect et elle l'effuse sur les degrés inférieurs, ceux de la Nature composée de formes et de matières. Elle est l'opérateur démiurgique. D'une part, elle ne fait qu'un avec l'Intellect « en certaines de ses ascensions parfaites », d'autre part, elle a un rang qui suit la lumière muḥammadienne, assimilée à l'Intellect. Elle est au soleil intelligible ce qu'est la lune et elle a pour symbole le verre. Si l'Intellect est assimilé à Muḥammad, l'Âme universelle est assimilée à 'Alī ibn Abī Ṭālib. Les couples de termes hiérarchisés suivants permettent, par conséquent, de comprendre comment l'image du Réel se manifeste, en son unité et en sa dualité : La lumière des lumières ou Intellect/L'Âme divine universelle ; La lumière muḥammadienne/ La lumière de 'Alī ; La lumière intelligible pure/ La lumière liée aux composés matériels ; La lampe/le verre ; Le soleil/la lune ; la cité de la science/ La porte de la cité de la science⁵⁷.

Le processus démiurgique, accessible aux gnostiques (*ahl al-ma'rifa*) est le suivant : les mondes sont au nombre de trois, même si leurs degrés de manifestation sont plus nombreux. Il s'agit moins de « mondes » que de rangs dans la procession, car, selon d'autres perspectives, les mondes sont illimités : le monde intelligible supérieur, qui est la lumière pure (*al-nūr al-mahḍ*), la « sainteté pure » (*al-quḍs al-khālīṣ*) ; à l'opposé de ce monde intelligible, le monde inférieur, monde ténébreux, « ténèbre pure », « obscurité pure » ; entre ces deux mondes, un monde intermédiaire, un « écran » (*barzakh*) lumineux.

Le monde intermédiaire se divise en deux : le degré de l'Âme divine universelle, mêlée à une matière lumineuse tant qu'elle reste une âme, quoiqu'elle soit d'essence intelligible ; la matière universelle et lumineuse du Trône en laquelle se trouvent les archétypes de toutes les choses et qu'il convient d'assimiler au monde imaginal⁵⁸. Ce dernier degré du monde intermédiaire est symbolisé par la niche, car le Trône est l'origine de l'expansion des lumières vers les diverses directions spatiales. Le processus démiurgique est l'effet de la lumière muḥammadienne, s'élevant depuis « l'horizon évident », elle ne brille que depuis « l'orient du verre », et elle finit par s'épancher, grâce à

57. *Sharḥ Tawḥīd al-Ṣadūq*, p. 634 citant le ḥadīth « Je suis la cité de la science et 'Alī en est la porte ».

58. Sur le Trône, assimilé à la matière spirituelle et au monde imaginal, voir *Sharḥ al-'Arba'īn*, p. 137-172 [sur le 5^e ḥadīth], spécialement p. 139 où le Trône est le siège de la modélisation démiurgique. Voir aussi H. Corbin, *Temple et contemplation*, p. 246-249.

la médiation de l'Âme universelle sur «la niche des lumières imaginales du Trône» et depuis le monde imaginal sur les individualités corporelles existant dans le monde inférieur ténébreux⁵⁹.

Le processus de la genèse des existants, dans les cieus et sur la terre, est assimilé à l'expansion de la lumière depuis sa source, la réalité muḥammadienne, jusqu'à la matière du Trône. L'interprétation des deux personnes que sont Muḥammad et 'Alī en des termes gnostiques n'a rien qui soit original chez un auteur imamite fidèle aux traditions mystiques transmises par un bon nombre de ḥadīth-s⁶⁰. Aussi, n'insisterons-nous pas sur ce point.

Portons plutôt notre attention vers la thèse non moins radicale présente chez notre auteur. Il confirme que toutes les propositions qui attestent que Dieu est la «lumière des lumières», qu'il est «l'orient des lumières», «le lieu d'où s'élèvent les soleils et les lunes», autrement dit l'origine de toute existence et de toute science n'ont pas pour sujet le Principe transcendant, mais l'Intellect assimilé à la réalité muḥammadienne. Image de la lumière divine, quoiqu'elle soit instaurée, la lumière muḥammadienne assume la fonction de première cause et de premier principe, ce qui témoigne de la synonymie de l'expression «la lampe» et de l'expression «la lumière» mais aussi du transfert de tout propos concernant la divinité sur la réalité muḥammadienne, constituée en son unité de deux degrés, le degré de la source et le degré de la médiation, celui de la lampe et celui du verre, celui de Muḥammad et celui de 'Alī.

La divinisation de 'Alī ne permet cependant pas que sa place soit autre que celle de l'Âme universelle. Certes, il est assimilé au «cœur» placé dans la poitrine de Muḥammad, ce qui, dans l'esprit de Qāḍī Sa'īd Qummī, doit être mis en relation avec le ḥadīth selon lequel 'Alī ibn Abī Ṭālib aurait dit «Je suis le cœur de Dieu, celui qui contient la connaissance». Ce propos, parmi ceux-là où l'imām révèle qu'il est le sujet des attributs divins, est commenté par Qāḍī Sa'īd Qummī qui y voit six aspects : 'Alī est le réceptacle de la souveraineté, si le cœur est en l'homme le substrat de la souveraineté de l'âme. Le cœur est la médiation du flux des effets de l'âme dans l'organisme humain ('Alī est médiateur du flux de la vie), Le cœur ('Alī) se transforme volontairement, avec Dieu, dans les formes, «au sens où il n'existe aucune forme procédant des lumières divines dans l'un des mondes de l'être sans que cette lumière ne brille d'un éclat auroral depuis le mont de la *walāya* suprême (ou "alide", *'alawiyya*)». 'Alī est le cœur de Dieu «parce qu'il se transforme dans les lumières de Dieu, dans les états ou stations de la réalité [divine] et il parcourt les lumières divines». «Le cœur du fidèle est entre deux des doigts du

59. *Sharḥ Tawḥīd al-Ṣadīq*, vol. 2, p. 634-635 (3^e *miṣbāḥ*).

60. Voir M. A. Amir-Moezzi, *Le guide divin dans le shī'isme originel. Aux sources de l'ésotérisme en Islam*, Lagrasse 1992, p. 73-154, *Id.*, *La religion discrète*, «La préexistence de l'imām», p. 109-133.

Miséricordieux ». Enfin, selon le Shaykh al-Ṣadūq, le cœur dont il est question est créé par Dieu, il est le serviteur de Dieu, il est le vaisseau de la science et le réceptacle de l'obéissance⁶¹.

Ces six modes d'interprétation, dont certains sont des traditions bien connues des maîtres du soufisme, sont d'une inégale audace. Les plus ésotériques et les plus radicaux vont dans le sens où le présent commentaire nous oriente. Qāḍī Sa'īd Qummī soutient que le degré correspondant à l'unité duelle formée des deux personnes de Muḥammad et de 'Alī est le degré de la divinité intelligible ou intellective (*al-'ulūhiyyat al-'aqliyya*).

Selon lui, le Réel divin se révèle selon plusieurs degrés de théophanie (*tajallī*). Le premier degré est l'autorévélation du Réel dans la divinité, qui est l'Intellect. Le deuxième degré est celui de la seigneurie, qui est l'Âme (*al-rubūbiyyat al-naṣfiyya*). Le troisième degré est celui de la Nature universelle correspondant au règne de la providence exercée par la Miséricorde (*al-'ināyat al-rahmāniyya*). Vient ensuite le degré des esprits humains, autrement dit celui des âmes rationnelles. Le perfectionnement de l'homme conduit au degré de l'humanité parfaite, laquelle est désignée par l'expression coranique « Roi du Jour du Jugement ».

Ce degré ultime, véritable *telos* de l'autorévélation divine, est le symétrique du premier degré, celui de la divinité. La divinité correspond, dans l'ordre de la procession à la royauté au Jour du Jugement, l'origine correspond à la fin. Si l'humanité parfaite se réalise dans l'imām attendu, dans le Mahdī, le but final de l'autorévélation divine est la réalisation de cet Homme parfait, accomplissant un règne ésotérique et eschatologique déjà présent dans l'origine, qui est la divinité et qui est l'Intellect, unissant les deux lumières de la *nubuwwa* et de la *walāya*. Le processus entier est l'émergence de la *walāya* jusqu'à son accomplissement intégral, tout en étant le procès de réalisation humaine de l'Intellect⁶².

La lumière est en mouvement, dans le mouvement de sa procession. Elle prend d'abord la forme conique, forme de la *lampe*, forme qui exprime la nature réelle de la relation, de la liaison que la divinité, autrement dit l'Intellect entretient avec les degrés inférieurs. Le cône est, en effet, d'abord un point, centre générateur, puis il est fait de cercles concentriques. Le cône, « au plus proche de la circonférence, la plus simple des figures » symbolise ainsi l'Intellect, simple en sa nature et en son unité, multiple dans les réalités intelligibles qui résident dans son monde : « son sommet est au plus proche de la simplicité et de l'unité et sa base est au plus proche de l'expansion et de la division multiple⁶³ ».

61. *Sharḥ Tawḥīd al-Ṣadūq*, vol. 2, chap. 22, p. 705-707 [sur le 1^{er} ḥadīth].

62. *Al-Arba' inīyāt*, 1^{er} traité, *Ruḥ al-ṣalāt*, p. 51-52.

63. *Sharḥ Tawḥīd al-Ṣadūq*, vol. 2, p. 635-636 [4^e *miṣbāḥ*].

La lumière prend ensuite la forme qui convient à la lumière de l'Âme universelle. C'est la figure du cylindre, correspondant au *verre*. En effet, la relation du cylindre à son sommet est égale à celle qu'il a avec sa base. Après le cône, le cylindre est la figure la plus proche de la circonférence. La lumière du Trône, ou lumière du monde imaginal, troisième degré de la procession prend la figure de la sphère. Elle correspond ainsi à la *niche*. Le monde imaginal est corporéité pure, non souillée par les matières des corps, par les «ténèbres des sens et des imaginaires». Il est lumière procédant des lumières de l'Intellect et de l'Âme. Sans fenêtre, comme est la sphère, la niche aux lumières, le monde imaginal est contigu, vers le bas, «aux souillures des corps, aux ténèbres des obscurités nocturnes que sont les dimensions spatiales et les masses corporelles». La limite de l'effusion de la lumière est «ce monde inférieur du devenir», et Qāḍī Sa'īd Qummī souligne le fait que la lumière n'y entre pas⁶⁴. Il est ainsi avéré que le monde corporel inférieur n'est pas réceptacle de la lumière divine et non plus les hommes qui s'en contentent. L'enseignement de la lumière sise dans le Prophète et dans l'imām, la *walāya* ne concerne donc pas ce bas-monde, mais seulement l'autre monde, gradué selon les trois degrés, celui de l'Intellect, celui de l'Âme et du monde imaginal, le monde divin et le monde intermédiaire. Tout le reste est ténèbres.

L'exégèse néoplatonicienne de Qāḍī Sa'īd Qummī a pour objet l'ésotérique des enseignements des imāms, *sirr ta'bīrāt al-akhbār*. Il l'expose de la manière dont nous résumons et explicitons ainsi le détail :

La lumière intelligible est désignée dans les *akhbār* par la science (*'ilm*) et la prophétie (*nubuwwa*). La science initiatique et la prophétie sont les symboles de la lumière de l'Intellect. Cette correspondance est justifiée parce que «ce monde [intelligible] est tout entier science, tout entier intelligence, tout entier vie» et parce que «l'effusion divine (*al-fayḍ al-ilāhī*) par l'inspiration (*ilhām*) et la révélation (*waḥy*) procède de ce monde-là». La lumière de l'Âme est symbolisée par le cœur. Le cœur n'est pas, en l'affaire, l'organe physique mais «la réalité divine subtile» qui est la procession (*tanazzul*) de l'Esprit-saint divin vers le degré de la Nature. Lorsque l'Âme se tourne en direction de la sainteté, de la divinité intelligible, elle est «Âme intellectuelle», elle est intellect et mérite le nom d'Âme universelle. Elle est symbolisée par le *verre*, parce qu'elle est incitée par sa nature intelligible à épancher son illumination (*ishrāq*) sur la matière réceptive de cette illumination, le monde imaginal. L'espace spirituel de l'expansion de l'Esprit saint divin, l'espace du cœur aussi bien que du *verre* est illustré par le *ḥadīth qudsī* où Dieu dit : «Ne m'est espace ma terre, non plus que mon ciel, mais m'est espace le cœur de mon serviteur fidèle». L'enseignement selon lequel le cœur est celui de l'imām 'Alī s'explique par le fait que 'Alī est le sceau de la *walāya* universelle comprenant

64. *Sharḥ Tawḥīd al-Ṣadīq*, vol. 2, p. 636 [4^e *miṣbāḥ*].

en son cercle la totalité des *walāya*-s antérieures. Nous retrouvons ici l'idée selon laquelle le cœur de 'Alī est le site de la *walāya* universelle, laquelle est l'ésotérique, le secret du Prophète (*sirr al-nabī*). La *niche* a pour exégèse la poitrine parce que la poitrine est le site de l'expansion joyeuse de la lumière du cœur, comme est la *niche* pour la *lampe*⁶⁵.

Il se confirme que l'exégèse néoplatonicienne des *akhbār* justifie pleinement le travail d'explication pratiqué par Qāḍī Sa'īd Qummī dans le texte de la *Théologie* dite d'Aristote. Son choix d'expliquer en détail les passages de la *Théologie* concernant l'Âme, sa volonté de mettre hors-jeu le commentaire d'Avicenne s'expliquent par ceci que parlant de l'Âme universelle, le philosophe parle en vérité de la réalité métaphysique de 'Alī ibn Abī Ṭālib. Montrer en détail comment l'ensemble de ces commentaires du Pseudo-Aristote portent, non sur le monde imaginal, comme le pensait H. Corbin, mais sur le degré supérieur du monde intermédiaire, celui de l'Âme intellectuelle, unie à l'Intellect dont elle procède excède les dimensions du présent article. Il s'agit, non d'une description des pouvoirs imaginaires de l'âme du monde, mais de son pouvoir essentiel, qui naît de sa conversion vers l'intelligible : révéler le secret de la prophétie, son contenu divin, déployer la lumière divine dans le *verre* de l'imamat, réaliser la révélation de l'Esprit-saint divin (*al-rūḥ al-qudsī al-ilāhī*). La théologie du Logos/Intellect se complète ainsi d'une théologie de l'Esprit-saint, assimilé à la personne de 'Alī ibn Abī Ṭālib et à la structure complète de la divinité, constituée de l'Intellect, de l'Âme et du Corps fait de la matière du Trône, l'argile du corps de l'imām.

Cette théologie de l'image de Dieu préserve la transcendance du Principe. Qāḍī Sa'īd Qummī distingue le Principe premier (*al-mabda' al-'awwal*), indéfinissable si ce n'est par l'unité pure (*al-aḥadiyyat al-maḥḍa*) de la divinité qui, dit-il, est le degré contigu à celui de l'unité pure. Entre le Principe et la divinité, il n'y a aucune médiation. La divinité n'est pas autre que le Principe, mais elle est son voile, le voile de l'unité de l'essence⁶⁶. La transcendance de l'essence du Principe est son occultation par le voile de la divinité. La divinité est la lumière du voile, s'épanchant et se manifestant dans les degrés successifs de l'Intellect et de l'Âme, étant entendu que l'Âme ne se distingue pas essentiellement de l'Intellect.

Conclusion

Dans le système de correspondances établies entre le corpus des traditions et le discours philosophique, Qāḍī Sa'īd Qummī fait œuvre d'exégète, et il fait plus ou mieux encore, il bâtit une théologie. Cette théologie est tout entière

65. *Sharḥ Tawḥīd al-Ṣadūq*, vol. 2, p. 636-637 [5^e *miṣbāḥ*].

66. *Sharḥ Tawḥīd al-Ṣadūq*, vol. 2, p. 637 [6^e *miṣbāḥ*].

exégétique et ésotérique et elle est aussi bien une philosophie de l'unité essentielle et ineffable du Principe et de la souveraineté intégrale de l'Esprit, assimilé à ce désir de l'intelligible dont l'âme est faite. Théologie eschatologique, cette pensée place la figure de l'imām, celle de 'Alī au centre de l'univers, il conçoit l'imām comme le Médiateur par excellence.

IN HIS OWN VOICE: WHAT HATAYI TELLS US ABOUT ŞAH İSMAIL'S RELIGIOUS VIEWS¹

Ahmet T. KARAMUSTAFA
University of Maryland, USA

Dealing with Şah İsmail's poetry has a few pitfalls that are impossible to avoid at the present state of the scholarship on the topic. The first and the most obvious one is the fact that there is no critical edition of his poetic corpus. Indeed, even a reasonably complete list of the relevant manuscripts is lacking. According to the most recent reckoning, a total of twenty-four manuscripts of his *divan* are in play, including at least two noted in previous secondary literature but currently unattested.² None of the extant manuscripts are from Şah İsmail's lifetime (he died in 930/1524), which leaves open the question of whether or not he compiled his own *divan*. The two earliest manuscripts are dated 942/1535 (Tashkent) and 948/1541 (Paris).³ Between 1937 and 2006, at least eight modern editions of his *divan* and/or other works were published in Azerbaijan, Iran, Italy and Turkey, with many other popular printings and

-
1. Most foreign/Islamic names and terms in this essay are transliterated according to modern Turkish orthography, except for those that are now routinely used in English like "sharia, Quran, Muhammad" and others that are more appropriately transliterated as Arabic or Persian, like "Hallāj."
 2. Mehmet Fatih Köksal, "Şah İsmail Hatâyî'nin Şiirlerinde Kullandığı Vezin Meselesi," *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 66 (2013), p. 170-71. Köksal himself was able to identify five new (previously not noticed) manuscripts. His count does not include a very early illustrated manuscript at the Sackler Gallery in Washington DC, which brings the count up to twenty-five: Wheeler M. Thackston, "The Diwan of Khata'i: Pictures for the Poetry of Shah Isma'il," *Asian Art: Arthur M. Sackler Gallery, Smithsonian Institution*, 1988, p. 37-63. For an earlier discussion of the manuscript tradition, see Amelia Gallagher, "The Fallible Master of Perfection: Shah Ismail in the Alevi-Bektashi Tradition" (PhD Thesis, McGill University, 2004), p. 112-18.
 3. Azizaga Mamedov, "Le plus ancien manuscrit du Dîvân de Shah Ismail Khatayi," *Turcica* 6 (1975): 11-23; Edgard Blochet, *Catalogue des manuscrits turcs* [Paris, Bibliothèque Nationale], Paris, 1932, p. 2: 229.

possibly some early lithograph prints as well.⁴ These modern print versions are of varying quality, but none attempt a comprehensive documentation, and they all approach the materials from widely different vantage points. In short, there is no easy and convenient entry point into *Hatayi*'s corpus.

Adding to the confusion, there is the further complicating factor that Şah İsmail's penname *Hatayi* was used by other Turkish poets, especially, perhaps exclusively, in Anatolia, after Şah İsmail's lifetime. While the manuscripts of Şah İsmail's *divan*, only two of which contain some compositions in syllabic meters, suggest that Şah İsmail *Hatayi* composed primarily in 'aruz, the Anatolian *Hatayis* versified exclusively in syllabic counts. It is, therefore, prudent to assume that the sizeable number of poems in syllabic meter that have circulated under the penname *Hatayi* should be ascribed to later poets belonging to Bektaşî-Alevî circles in Anatolia. Yet, since we are dealing with one and the same penname and, oftentimes, shared themes and imagery in the poems themselves, there has been considerable uncertainty, especially in Turkey, about whether Şah İsmail himself ever composed in syllabic meter, and if so, how one can go about setting him apart from his contemporary and later namesakes.⁵

Under these circumstances, it is difficult to know what the best course of action should be for modern researchers who are interested in Şah İsmail's poetic output, short of attempting a critical edition. For the purposes of this essay, I have decided to limit myself to poems in 'aruz, following the direction suggested by the great majority of the manuscripts, and also to give priority to poems found in the earliest two manuscripts. I wish I could have operated from a definitive corpus, but for now a reliable edition is not in the horizon.

So much for the caveats. Let me now turn to Şah İsmail's poems themselves and start with some general observations. As a poet, Şah İsmail belonged to the Azeri poetic tradition that had its most easily identifiable roots in the works of the Hurufî poet Nesimi (d. around 820/1417) and arguably reached its high point in the poems of İsmail's contemporary Fuzulî (d. 963/1556). He was a productive and skillful poet who used the stock themes and images of this poetic tradition with ease and considerable originality.⁶ Significantly, his poetic corpus is mostly lyrical in nature, and the great majority of his poems

4. These eight are listed in M. F. Köksal, "Şah İsmail Hatâyî'nin Şiirlerinde Kullandığı Vezin Meselesi," p. 171.

5. For persuasive arguments that poems in syllabic meter by poets using the penname *Hatayi* should not be attributed to Şah İsmail, see M. F. Köksal, "Şah İsmail Hatâyî'nin Şiirlerinde Kullandığı Vezin Meselesi"; İbrahim Aslanoglu, *Şah İsmail Hatâyî: Divan, Dehnâme, Nasihatnâme ve Anadolu Hatâyîleri* (Istanbul, 1992), esp. p. 333-37; Tourkhan Gandjei, "Pseudo-Khatâ'î," in Clifford Edmund Bosworth, ed., *Iran and Islam: In Memory of the Late Vladimir Minorsky*, Edinburgh, 1971, p. 263-66.

6. Less charitable views of Şah İsmail's skills as a poet, by European historians (Vladimir Minorsky and Jean Aubin), are noted in A. Gallagher, "The Fallible Master of Perfection," p. 118. However,

are *gazels* in praise of the beloved, while religious themes receive much less attention. To be specific, of the roughly two hundred and sixty independent poems, mostly *gazels*, found in the two earliest manuscripts of Hatayi's *divan*, only about forty have explicitly religious content.⁷ Under these circumstances, and without a thorough literary analysis of his corpus as a whole, it would be unwarranted to characterize his poetry as primarily propagandistic in nature, merely on the basis of what we know about his political career. Yet, this is precisely what happened in the European-language historiography of the Safavid Empire, largely due to the enormous influence of an article about Şah İsmail's poetry published in 1942 by the prominent Orientalist Vladimir Minorsky.⁸

In this article, Minorsky made no bones about his fundamental assumptions as to why Şah İsmail composed poetry in the first place: "The Shah's poetry [...] has personal elements [...], teems with queer religious ideas, and its ostensible purpose is to rally a party round a definite programme." This "definite programme" was to rally his Turkish "adherents" to his political cause: "Shah Isma'il, even though he must have been bi-lingual from birth, was not writing for his own heart's delight. He had to address his adherents in a language fully intelligible to them, and thus the choice of the Turcoman Turkish became a necessity for him."⁹ In other words, Şah İsmail, according to Minorsky, became a poet not by choice or through personal inclination but by necessity; he turned to poetry in Turkish primarily in order to secure the allegiance of Turkish speaking nomads, that is to say, the *Kızılbaş* of later Safavid history. His poetry, therefore, was of interest only insofar as it enabled historians access to the religious ideas behind the Safavid movement – it was otherwise devoid of literary interest: "The interest of the collection centres [...] in the poems reflecting the intimate religious views of the author. The *divān* alone gives a clue to the secret heresy of the early Safavids. These dynamic ideas, mystical and religious as they were on the surface, easily found their expression in direct action. They formed the political platform of the elements which constituted the spearhead of the movement."¹⁰

as Gallagher observes, Azeri literary historians (Azizaga Mamedov and Ahmet Caferoğlu are cited) seem united in their praise for his poetic expertise.

7. The oldest extant manuscript of his *divān* (Tashkent, dated 942/1535) contains 262 *kasides* and *gazels* and 10 quatrains (A. Mamedov, "Le plus ancien manuscrit du *Dīvān* de Shah Ismail Khatayi," p. 13-14), while the second earliest copy (Paris, dated 948/1541) preserves 254 *kasides* and *gazels*, 3 *mesnevis*, 1 *murabba'*, and 1 *müseddes*: T. Gandjei, *Il canzoniere di Šāh Ismā'īl Ḥaṭā'ī* (Napoli, 1959), p. 8. In addition to the *divan*, Hatayi composed at least two independent lengthy *mesnevis* in the *hezec* meter, namely the *Naşihatname*, which is sometimes incorporated into the *divan*, and the *Dehname* (comp. 911/1505-6).
8. V. Minorsky, "The Poetry of Shāh Ismā'īl I," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 10 (1942): 1006a-1053a.
9. *Ibid.*, 1007a, 1008a.
10. *Ibid.*, 1025a.

Minorsky's unabashedly utilitarian, even mechanical perspective on Şah İsmail's poetic output has remained largely unchallenged in Safavid historiography up until our own day, and, moreover, his conclusions about the religious import of this sizeable poetic corpus have been adopted by many later modern Safavid historians as almost incontrovertible truths, normally without much independent scrutiny of the poems themselves.¹¹ Yet, Minorsky's assumption that an ambitious "shah-wannabe" became a poet by design is, of course, totally untenable; it would be fair to say that such an assumption would not be made today about a major poet by any established scholar of literature. More importantly, the sheer volume and quality of Şah İsmail's non-religious poems clearly demonstrate that Hatayi was a genuine participant in the Azeri lyric tradition and that his poetic corpus should be studied within that context. The significance of İsmail's poetry is, therefore, not primarily on account of its religious content, and Minorsky was overstating his case. Hatayi clearly expressed certain politico-religious views in his poems but it would be mistaken to argue that poetry was only a political tool in his hands. In the long run, proper literary analysis and contextualization of Hatayi's corpus requires more in-depth scrutiny of early Azeri literature than currently available, and, in the absence of such a broad literary framework for understanding his poems, all attempts to distill from his poems some reflections of his religious views can only be partial and somewhat tentative in nature.

With these general observations and qualifications, I can now turn to the main topic of this essay, namely Şah İsmail's religious views as reflected in his poetry. Contrary to much of the existing scholarly considerations of the subject, I shall start not with the *divan* but with the *Nasihatname*, a homily in the form of a *mesnevi* in 178 couplets, because it brings together and interweaves into a meaningful whole the various strains of piety that are otherwise displayed in Şah İsmail's poems in disconnected fashion.¹²

Hatayi begins the *Nasihatname* with the admonition to the "seeker of the path" to prioritize the "love of the Friend" over everything else. Love, it quickly becomes obvious, is the force that erases the sense of selfhood and transforms the seeker into a true "unitarian" (*ehl-i tevhid*), and the Friend is none other than God. Hatayi's God, however, is totally inherent in his creation: *kim oldur her işin ayınada mevcud / özidur cümle mahluk içre ma'bud* (Aslanoğlu, p. 242). So inherent is God that all human deeds are in fact God's deeds, even though it is disrespectful to admit to this erasure of human agency by divine power publicly and one should simply keep it a secret! Hatayi then delves deeper into the sea of monism, explicating the oneness of God

11. For some examples of later adoptions of Minorsky's views (and many more can be added), see A. Gallagher, "The Fallible Master of Perfection," p. 118-47.

12. Even though I have checked all poems I used against the other editions, for the sake of convenience all of my in-text citations of Hatayi's poems will be to the edition by İ. Aslanoğlu.

with his creation through the use of well-worn metaphors of “drop and the ocean,” “image and the mirror,” and “mote and the sun” and drives home the basic assertion that God is the essence of the human: *yüzinde vü sözünde vü gözünde / özidür can olan ey can özinde* (Aslanoğlu, p. 243). The way to arrive at this basic truth, Hatayi reiterates, is to kindle the fire of love, and, crucially, to cling to those who are also driven by this same love. The touchstone that differentiates these latter, that is to say the true believers, from all others is the love of ‘Ali! Indeed, even though Hatayi first dutifully calls blessings on Muhammad (*cemal-i Mustafaya vir salavat*), he then makes it known that the one who holds the universe in his hands is none other than ‘Ali. The preeminence of ‘Ali is evidenced by the fact that when the Prophet arrived at the final destination of his heavenly ascension, he actually discovered his cousin waiting for him there in the shape of a lion (which is, of course, a motif that is well known in later Anatolian Alevi/ Kızılbaş lore).¹³ ‘Ali, therefore, is the true king (*şah*), and the surest guide to him is the love of the *imams* whose names Hatayi lists one by one down to Muhammad Mahdi. He then states that the time is ripe for the arrival of the *Mehdi*: *irişdi vade-i ‘ahd-i Muhammed / zuhur ide özin Mehdi Muhammed; yahın oldı çıha sahib zamane / velayet leşk-eriyle hanedane* (Aslanoğlu, p. 245). Under these circumstances, the correct course of action for the seekers is, naturally, to offer themselves to ‘Ali the king under the guidance of a spiritual leader (*pir*). Hatayi then plunges into an interiorizing interpretation of eschatology. The final judgment (the balance and crossing the *Sirat* bridge) is really nothing other than a test of allegiance to ‘Ali, while paradise and hell are metaphorical expressions for human virtues and vices: *yedi tamu sekiz cennet nişanı / hamusı sendedür anla beyanı* (Aslanoğlu, p. 247). The essence of faith is to cleanse one’s heart of hatred and to cultivate good relations with the faithful (this part is reminiscent of Kaygusuz Abdal¹⁴). Hatayi ends his homily with an extended supplication during the course of which he refers, predictably, to ‘Ali, Hasan and Hüseyin but also to Hallāj, to the saintly hierarchy in the form of the three, the seven and the forty as well as the *pirs* of Khorasan and the *abdals* of Rum.

To recapitulate: God is imminent in his creation, but He is tangibly present to human beings as ‘Ali and his descendants the *imams*. True belief takes the form of acknowledgment of and unconditional love for ‘Ali, which are kindled in the seeker by the spiritual guide, who is, in this case, Hatayi. The true believers are distinguished from the rest by their devotion to the ‘Alid line

13. Thierry Zarcone, “The Lion of Ali in Anatolia: History, Symbolism and Iconology,” in *The Art and Material Culture of Iranian Shi’ism*, ed. Pedram Khosronejad, London, 2012, p. 104-21.

14. Ahmet T Karamustafa, “Kaygusuz Abdal: A Medieval Turkish Saint and the Formation of Vernacular Islam in Anatolia,” in Orkhan Mir-Kasimov, ed., *Unity in Diversity: Mysticism, Messianism and the Construction of Religious Authority in Islam*, Leiden, 2014, p. 329-42.

of descent and their willingness to contribute to the construction of a salvific community here and now by virtuous living under the leadership of the Safavid master.

To judge by the *Nasihatname*, then, we are faced with a peculiar combination of (1) divinization of 'Ali and the *imams*, (2) monism, and (3) a firm focus on the salvific community united with the love of 'Ali and allegiance to the Safavid *shaykh/pir* that is tinged with messianic expectation. 'Ali, the manifestation of God, is the king and lynchpin of existence; the Sufi master, who awakens love for the king in the seekers by guiding them to the truth, is the leader of the true believers on earth; and it is imperative to build a salvific community under the guidance and leadership of the Sufi master, especially since the arrival of the Mahdi, the master of time, is imminent! This is already a pretty potent brew, but Hatayi's *divan* allows us to add a few more juicy ingredients to the mix.

Of the three components of our brew – divinization of 'Ali, monism, and firm focus on the salvific community – divinization of 'Ali is the most prominent in the *divan*. Of the forty or so poems in the two earliest manuscripts of Hatayi's *divan* (to repeat, Tashkent has 262, Paris has 254), twenty, that is to say a good half of them, are manifestly only about 'Ali, and if we count others that also include the Shi'i imams, that number goes up to almost thirty. In these 'Ali-centered compositions, Hatayi either deifies 'Ali or elevates him to a super-human, semi-divine status in a number of complementary ways. Here are a few examples of both:

Deification (referring to *gazel* and line numbers in Aslanoğlu)

- 42, 5 'Ali is the one who calls out "ene'l-hak" in Mansur [Ḥallāj]'s voice,
but he is also the one who hangs him (that is, he is the divine agent).
42, 6 'Ali is the one who sacrifices Hasan and Hüseyin at Karbala at the
hands of Yezid.
42, 7 'Ali is the one who lifts Yusuf out of the well and places him on the
throne as sultan of Egypt.
60, 2 'Ali's essence is the manifestation of God.
60, 4 The creative word ["*kun-fa-kān*"] is an apple in his ['Ali's] hands.
68, 6 'Ali's words declare God/Truth, his essence is the symbol of God;
whoever says he is separate from God is an idolater.
68, 9 Even though his ['Ali's] external appearance was human, it would
not be appropriate to describe him as human.
187, 4 'Ali is co-eval (*hemdem*) with God.
223, 1 'Ali is forever!
259 [*murabba'*] 'Ali's hand is God's hand – the trio Allah-Muhammed-
'Ali is really all about 'Ali.
260 [*müseddes*] 'Ali is the creator, he is co-eval with God.
271 [*mesnevi*] A potent combination of all the themes expressed above.

Elevation

Where 'Ali is not divinized, he is clearly elevated to super-human, semi-divine status, above all the prophets and saints:

- 60, 6 The *sūra insān* (Quran, chapter 76) was revealed in 'Ali's glory; indeed, the meaning of the whole Quran is his description.
60, 7-8 'Ali is the intercessor on the Day of Judgment.
60, 9 Whole regions submitted to 'Ali's miracles.
60, 13 'Ali is the head of the primordial gathering and the leader of the prophets, the pole of religion as well as the *qibla*.
74, 1 (also 76, 95) 'Ali's beauty is the place of manifestation for divine light, his eyebrows form the *mihrab* of the House of God, and his figure its *minber*.
187, 4 'Ali is the supreme intercessor, he is above all prophets and saints.
203, 4 'Ali is the lion at God's court during Muhammad's *mi'raj*.
260 [*müseddes*] 'Ali is the chief of prophets and saints.

This evidence, culled mostly from *gazels*, is fully corroborated by three longer poems: one *murabba'* in twenty-one quatrains, the last lines of which is the refrain *Allah u Muhammed u 'Alidür*, one *müseddes* in sixteen quatrains followed by the refrain couplet *'Alidür 'Alidür 'Alidür 'Ali / 'Aliyyü'l-'azimü'ş-şefiyyü'l-veli*, and one *mesnevi* of seventy-two couplets (Aslanoğlu, 149-154). In these independent compositions, Hatayi deploys the full array of themes and motifs contained in the 'Ali-centered *gazels* to spectacular effect, and indeed it is highly likely that these poems were recited collectively in performative contexts. The overall picture of 'Ali that emerges from these poems is almost that of a neo-platonic or gnostic demiurge, the subordinate artisan deity, who, in this case, is of one essence with God but who is the actual creator and master of the universe. Naturally, in Hatayi's poems, this demiurgic entity is devoid of any and all of the negative images with which it is endowed in many gnostic conceptions, and indeed it would not be far off the mark to say that in Hatayi's religious imagination, 'Ali almost totally replaces God as the supreme target of human worship and devotion.

In about a dozen poems, Hatayi mildly extends his fascination with 'Ali to the Twelver Shi'i *imams*, who are normally listed in rapid succession in chronological order, with little or no adulatory or even descriptive content. One cannot avoid the impression that the *imams* receive only cursory attention; Hatayi treats even Muhammad Mahdi in desultory fashion. This demonstration of *imami* fervor and of messianic expectation is also reflected in verses where Hatayi lays bare his own self-image. In the ten poems or so where he reveals aspects of his self-perception, Hatayi links himself with 'Ali (and by extension with God) in one fashion or another but he is always careful to designate his final status as the servant of the "king," (meaning 'Ali) and he never claims that he is the Mahdi. Here are some examples:

Self-Image

- 17 Hatayi – Sultan Hayderoglu (“a son of Hayder”) – simply likens himself to ‘Ali.
- 55, 8 Hatayi is the *imam* who guides (*imam-i rehnüma*).
- 56, 1 Hatayi, intoxicated with ‘Ali’s face, is always with God (*ba-hüda*).
- 112 He is the leader of *gazis*; he is both Sufi master and the king of the world but slave of the [only true] king.
- 114 Hatayi connects himself – in monistic fashion? – to ‘Ali and/or God.
- 137 Hatayi is Farīdūn, Khusrow, Jamshīd, Żahhāk, Rustam, Zāl and Iskandar [this is the only occasion in which he links himself to these Persian figures!]; he is of the Muhammadan light and the ‘Alid secret, he is the divine substance in the sea of reality, but he is the servant of the [only true] king.
- 197, 8 Hatayi is ‘Ali, he is his offspring (*aliyem, evladiyem*); he possesses Zhu’l-fiqār, Duldul and ‘Ali’s hat.

This last occasion and the very first verse cited where he designates himself as “a son of Haydar” are the only explicit claims of ‘Alid descent that Hatayi makes, and, given that Hatayi does not elaborate on this point or repeat it elsewhere, even this claim is best construed as metaphorical rather than literal. On balance, Hatayi comes across as the supreme enabler of the ‘Alid mission on earth. His connection with ‘Ali appears to be based not on blood descent but on a monistic conception, which, when coupled with his credentials as a Safavid shaykh, enables him to claim essential affinity with this larger-than-life demiurgic figure, while his status as the leader of the *gazis* and the Sultan only serve to bolster this link. In other words, Hatayi’s bid on sovereignty can be interpreted as a clear instance, albeit a very particular one, of the strategy “of equating royal and sacred authority” which became so popular in the post-Mongol age: his sacred power, which accrues to him on account of his distillation of ‘Ali’s authority into his own person through his powers as the Safavid master, elevates him to the position of royal authority, the sovereign king.¹⁵

The evidence of Hatayi’s *divan*, then, is somewhat uneven with regard to the three components of the potent brew found in the *Nasihatname*.

The divinization of ‘Ali is easily the most prominent theme in the religious portions of the *divan*, and it might even be possible to make a strong argument that the beloved extolled in the great majority of its *gazels* is indeed none other than ‘Ali, even when Hatayi deploys the standard images and tropes of the love lyric in the “secular” mode. This last possibility definitely needs further

15. On the conjunction of royal and sacred authority in the Ilkhanate and beyond, see Judith Pfeiffer, “Confessional Ambiguity vs. Confessional Polarization: Politics and the Negotiation of Religious Boundaries in the Ilkhanate,” in J. Pfeiffer, ed., *Politics, Patronage, and the Transmission of Knowledge in 13th-15th Century Tabriz*, Leiden, 2014, p. 129-68; the quote is on p. 158.

exploration and corroboration in the light of comparative contextualization of these poems within the larger body of fifteenth- and sixteenth-century Azeri poetry.

As for monism, this is on the whole less prominent but certainly in full evidence in the poems where Hatayi links himself to 'Ali, past prophets, and even to God, and the dose of monism would increase considerably if at least some of the love *gazels* are read as directed primarily to the divine beloved 'Ali rather than to a physical human being. The verses in which Hatayi seemingly identifies himself as God (advertised as such by Minorsky and repeated by countless others following his lead) are really to be read as poetic articulations of monism, a rhetorical realm of existence in which the time-space continuum collapses into itself, and the poet/Sufi experiences and announces his/her identity with significant figures of salvation history (this particular genre is called *devriye* in Turkish poetry).¹⁶ Again, it would be a distortion to read them literally, and, for instance, see them as evidence for reincarnation, or, for that matter incarnation (*hulûl*).

On the other hand, the *divan* makes it abundantly clear that Hatayi is addressing a particular community of followers who are, more specifically, the lovers of 'Ali committed to the Safavi Haydari line of descent, and, of course, even more specifically to Hatayi himself. The divide between these true believers and all others is clearly drawn in the way specified in the *Nasihatname*, that is to say, the love of 'Ali is the touchstone that sets the believers apart from the rest. More often than not Hatayi refers to his followers as *gazis*. Since militancy clearly emerges as one of the supreme qualities of 'Ali in the *divan*, it is not surprising that Hatayi addresses his followers using the epithet *gazi*, and indeed, the Safavi leader encourages his *gazis* to emulate 'Ali by fighting the enemies of the faithful, to whom he gives the designations *münafık*, *yezid*, *mervani*, *harici/havaric*, and *kafir*. But Hatayi does not describe his *gazis* in any detail. Remarkably, he mentions the famous crimson hat only a few times, as *kızıl tac*, along with the crimson standard and the crimson flag, while he does use the word "read head" *kızılbaş* once.¹⁷ In any case, the Safavid salvific community is imagined as a community devoted

16. Mustafa Uzun, "Devriyye, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedis*, İstanbul, 1988-2013, p. 9: 251-53.

17. For crimson hat, standard and flag, see T. Gandjei, *Il canzoniere di Şah İsmâ'il Hâşâ'î*, p. 10 (poem # 7 = Minorsky 1030a, poem # 7). For "red head," *Ibid.*, p. 113-34 (poem # 214 = Minorsky 1038a, poem # 211). On the historical trajectory of the term *kızılbaş*, see Shahzad Bashir, "The Origins and Rhetorical Evolution of the Term Qizilbâsh in Persianate Literature," *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 57 (2014), p. 364-91.

to the ruler/master through love of ‘Ali and, to a lesser extent but still palpably, through the urgent need to right past wrongs that have been committed against the Prophet’s family, *ehl-i beyt*.¹⁸

Yet, even though the salvific community clearly has a militant dimension, this militancy is not explicitly driven by a messianic impetus. On balance, messianic expectation is not much in sight in Hatayi’s poems, at least not with the intensity and clarity one would expect if, as is often stated or assumed in secondary literature, he was aiming to kindle the fire of messianism in his *gazis* through his poetry. When he is poetizing as Hatayi, Şah İsmail makes no pretense of being the Mahdi, and it would be a real distortion of the evidence of Hatayi’s poems to say that they are suffused with messianic fervor – they are not! As noted above, the arrival of Muhammad Mahdi is indeed designated as imminent in the *Nasihatname* (Aslanoğlu, p. 245), but this is about the only nod towards messianic fervor that appears in his poetry. His followers, or to use his own preferred designation for them, his *gazis*, may have already practiced a messianic mode of piety or may have been in the process of developing one, but if so, this point needs to be established independently of Hatayi’s poems.¹⁹

As I stated at the beginning of my short paper, much remains to be done in order to establish reliable texts for Hatayi’s poetic corpus, and indeed, perhaps the most we can aim for is a critically documented collation rather than an authentic textual basis.²⁰ Regardless, the evidence of the two earliest manuscripts of his *divan* and the text of his *Nasihatname* (established on the basis of 6 manuscripts by Mamedov) suggests that a close scrutiny of Hatayi’s poetry can throw fresh light on the historical personality of Şah İsmail. Contrary to what has commonly been asserted or assumed in scholarly literature, it does not appear likely that İsmail saw himself as the Mahdi or, more spectacularly, as God in human form. He was, rather, the political and spiritual ruler, *şah*,

18. In a recent article, Rıza Yıldırım contextualizes the sharp divide between the salvific community led by the righteous Safavid *şah* on the one hand and their “enemies” on the other hand in terms of a collective memory of the Islamic past prevalent among Turkish-speakers that was marked by the tragedy of Karbala: R. Yıldırım, “In the Name of Hosayn’s Blood: The Memory of Karbala as Ideological Stimulus to the Safavid Revolution,” *Journal of Persianate Studies* 8 (2015), p. 127-54. Avenging Hüseyin’s blood is indeed a theme that appears in Hatayi’s poems, though the overall significance of this theme in his *divan* is debatable.

19. For an earlier call for toning down the messianic nature of İsmail’s political activities, see Erika Glassen, “Schah İsmā‘īl, Ein Mahdī Der Anatolischen Türkmenen?,” *Zeitschrift Der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 121 (1971), p. 61-69. For a recent reexamination of the early career of İsmail that also downplays the role of messianism in his rise to kingship, see Ali Anooshahr, “The Rise of the Safavids According to Their Old Veterans: Amini Haravi’s Futuhat-E Shahi,” *Iranian Studies* 48 (2014), p. 249-67.

20. The publication that comes closest to this goal is apparently Ismailzade’s, which I have not had a chance to examine in detail: Resul Ismailzade, *Şah İsmail Safavi (Hatayi) külliyatı: gazeller, kasideler, nasihatname, dehname, koşmalar*, Tehran, 2004.

of the Safavid salvific community united around allegiance to 'Ali. How his followers, who overtime came to be known as *kızılbaş* actually viewed him is, naturally, a different, albeit related, question. It is, of course, possible that they were motivated by messianic or incarnationist fervor, but, on the basis of the evidence of Hatayi's voice, I would submit that it was, rather, İsmail's credentials and charisma as the Safavid leader of a socially heterogeneous salvific community composed of both nomadic and urban elements that enabled him to make a successful bid for earthly sovereignty of the imperial type.²¹ It is time that we recalibrate our understanding of Safavid origins by decreasing the dose of messianism and/or incarnationism in that potent brew and giving priority, instead, to grandiose salvific claims made by many Sufi shaykhs of the late medieval and early modern Islamic history for their devoted followers.

21. For the "use of Sufi ideas and personnel as state-building resources" in the early modern period more broadly, see Nile Green, *Sufism: A Global History*, Chichester, West Sussex: Wiley-Blackwell, 2012, chapter 3 (the quote is on p. 128).

“MIMETIC RIVALRY” WITH AVICENNISM IN SHAHRASTĀNĪ’S ESOTERIC HERMENEUTICS

Toby MAYER

Institute of Ismaili Studies

I have earlier proposed – heuristically – that the magisterial thought of the Persian philosopher Ibn Sīnā (or ‘Avicenna’, d. 428/1037) be taken as a hidden context and problematic for Muḥammad b. ‘Abd al-Karīm al-Shahrastānī’s intellectual quest and career, as for the careers of other major contemporary religious thinkers in Islam.¹ Central to this problematic seems to have been Ibn Sīnā’s brilliant, but controversial, way of accommodating prophetic modes of discourse within philosophy. He is the Muslim spokesman par excellence for the theory that scripture is, at bottom, an allegorization of philosophical truth. According to Ibn Sīnā (and earlier, Fārābī), this mythopoeic rendition of intelligible realities is mainly aimed at non-philosophers who can only begin to grasp them through a narrative woven from somatic symbols.² This view bears close comparison with a set of cognate theories from further afield such as, say, Plato’s (d. 347 BCE) notion of ‘truthful myth’ (*eikōs muthos*) underlying his own ample use of symbolic stories in his writings.³ One could also mention the stance adopted by Synesius of Cyrene (d. 414 CE), Bishop of

-
1. T. Mayer, ‘Shahrastānī’s Ḥanīf Revelation: A Shi‘i Philosophico-Hermeneutical System’, in F. Daftary and G. Miskinzoda (ed.), *The Study of Shi‘i Islam: History, Theology and Law* (London and New York: I. B. Tauris and the Institute of Ismaili Studies, 2014), p. 563–583, esp. p. 564. Also see my ‘The Cosmogonic Word in al-Shahrastānī’s Exegesis of *Sūrat al-Baqara*’, *Journal of Qur’anic Studies* 16: 2 (2014), p. 1–41, esp. p. 2.
 2. E.g., “[...] religions are intended to address the multitude in terms comprehensible to them, seeking to bring home to them what transcends their intelligence by means of metaphor and symbol. Otherwise, religions would be of no use whatsoever”. Quoted from Ibn Sīnā’s *al-Risāla al-Adhawiyya* in F. Rahman, *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy* (Chicago: University of Chicago Press, 1958), p. 44 (slightly amended).
 3. Plato’s stance is ambiguous, since he criticises *muthos* in relation to argumentative discourse (*logos*), while himself using it and composing it. A seminal study of this ambiguity is L. Brisson, *Plato the Myth Maker*, tr. by G. Naddaf (Chicago: University of Chicago Press, 1999).

Ptolemais and disciple of Hypatia of Alexandria. Synesius proposed that he would make free use of religious parables and dogmas in fulfilling his public role as a bishop while he would remain a dedicated philosopher in private, for philosophical discourse would not be appropriate for the human commonalty.⁴ One could indeed point to ‘skilful means’ (*upāya-kausālya*), a core idea of Mahāyāna Buddhism. The teaching in question, as originally formulated in the Lotus Sutra, held that the saviours known as *bodhisattvas* must communicate truths in terms of humanity’s deep-seated delusions, not directly.⁵

Shahrastānī (d. 548/1153), in the course of his remarkably lengthy presentation of Ibn Sīnā’s philosophy in the *Kitāb al-Milal wa ’l-Niḥal* (‘The Book of Religions and Sects’), draws attention to the philosopher’s view that scriptural discourse is fundamentally allegorical in texture, saying for instance: “[A prophet] will express eternal happiness and misery through allegories (*amthāl*) which will be agreeable to the souls [of the common people]. But as for the truth, it will only appear to them as a vague, summary idea (*ammā l-ḥaqqu fa-lā yalūḥu la-hum illā amran mujmalan*) [...]”⁶ The immediate claim referred to here by Shahrastānī concerns how prophets present the intrinsically mysterious realities of the eschaton and afterlife to their audience. But Ibn Sīnā’s theory is not limited to this aspect as he also extended it to more general data of revelation, including – significantly – theological data.⁷ In Ibn Sīnā’s view, although prophets gain direct access to the higher, intelligible order, they process its truths through their compositive imagination (*al-quwwa al-mutakhayyila*), and thus communicate them in the rich imagery

-
4. In a key letter, Synesius asks his brother: “What can there be in common between the ordinary man and philosophy? Divine truth should remain hidden, but the vulgar need a different system”. He goes so far as to propose that “the false may be beneficial to the populace, and the truth injurious to those not strong enough to gaze steadfastly at the radiance of being”. A. Fitzgerald (tr.), *The Letters of Synesius of Cyrene* (Oxford and London: Oxford University Press and Humphrey Milford, 1926), ‘Letter 105 to his brother – in which he reflects on his appointment as bishop’, p. 200.
 5. See M. Pye, *Skilful Means: A Concept in Mahayana Buddhism*, Second Edition (London and New York: Routledge, 2003).
 6. Shahrastānī, *Kitāb al-Milal wa l-Niḥal* (Bombay: Maṭba’ al-Ḥaydarī, 1314 AH), part 2, p. 74. Jolivet and Monnot translate this as follows: “[Un prophète] exprimera le bonheur et la misère [éternels] par des allégories où leurs âmes se complairont; mais quant à la vérité, ils n’en auront qu’une lueur d’ensemble [...]” Shahrastani, *Livre des Religions et des Sectes*, French tr. by J. Jolivet and G. Monnot (Louvain and Paris: Peeters/UNESCO, 1993), vol. 2, p. 439. Shahrastānī is in fact quoting Ibn Sīnā almost verbatim in this passage. See Avicenna, *The Metaphysics of the Healing*, tr. M. Marmura (Provo: Brigham Young University Press, 2005), p. 366.
 7. Ibn Sīnā states: “The anthropomorphic phrases are innumerable but they (i.e., the orthodox interpreters of the Koran) do not accept them (as they stand). If this is the position concerning the [divine] Unity, what of the less important matters of belief?” F. Rahman, *Prophecy in Islam*, p. 43, translating from Ibn Sīnā’s *al-Risāla al-Adhawiyya*.

of revealed scripture.⁸ In Avicennan psychology, the compositive imagination is one of the five internal senses, located in one of the three ventricles of the human brain. The following statement is representative of Ibn Sīnā’s theory: “It is not unlikely that some of these activities attributed to the ‘Holy Spirit’ (*al-rūḥ al-qudsiyya*) emanate [in reality] due to the power and superiority of [the sacred intellect characterising a prophet]⁹ as an inundation onto the compositive imagination (*fayadānan ‘alā ‘l-mutakhayyila*) [of a prophet]. So [his] compositive imagination assimilates itself to them (*tuḥākī-hā*) by sensorial and auditory symbols (*bi-amthilatin maḥsūsatin wa masmū‘atin*) [...]”¹⁰ Perhaps the Avicennan view of the relationship of prophecy and philosophy could be expressed in the following chiasmic formulation: prophets access intelligibles directly but communicate them indirectly; philosophers access intelligibles indirectly but communicate them directly. Shahrastānī can be shown to adopt one side of this concept of prophecy but to reject the other: he crucially endorses Ibn Sīnā’s idea that prophets directly cognise the intelligible realm to which philosophers also strive to gain admittance via their discursive reasoning; but he opposes Ibn Sīnā’s idea that prophets merely render intelligible truths through the operation of their imaginations.

In his great *Kalām* treatise, the *Nihāyat al-Aqdām fī ‘Ilm al-Kalām* (‘The Furthest Steps in the Science of Theology’), Shahrastānī has a section ‘To establish the prophethood of our prophet Muḥammad’ (*fī ithbātī nubuwwati nabiyyinā Muḥammad*). He here states that it is crucial to acknowledge that a prophet has a human, mortal nature, against the imposture of a group such as the Pseudo-Sabaeans who believed that mediators between the spiritual and human worlds must be definitely *spiritual*, not human. But Shahrastānī’s stress here and elsewhere on the humanity of prophets by no means predisposes him to endorse a naturalistic theory of prophecy such as Ibn Sīnā’s, for he proposes that “a prophet has two sides [to his identity]: a human nature and an apostolic nature” (*li’l-nabiyyi ṭarafān bashariyyatun wa risāliyyatun*).¹¹ A prophet’s *risāliyya* is divinely guaranteed, not contingent on the human

8. J. McGinnis, *Avicenna* (New York: Oxford University Press, 2010), p. 148; also see F. Griffel, ‘Philosophy and Prophecy’, in R. C. Taylor and L. X. Lopez-Farjeat (ed.), *The Routledge Companion to Islamic Philosophy* (London and New York: Routledge, 2016), p. 385–398, esp. p. 391–394.
9. A ‘sacred intellect’ (*‘aql qudsī*) is Ibn Sīnā’s designation for the heightened intellectual faculty possessed by prophets, which he describes in this same passage as from the genus of the intellect in habitu (*al-‘aql bi’l-malaka*) attained by normal humans, ‘except that [a holy intellect] is much higher than what all [other] human beings share in’.
10. F. Rahman (ed.), *Avicenna’s De Anima (Arabic Text)* (London: Oxford University Press, 1959), p. 248–9, translation mine.
11. A. Guillaume (ed. and tr.), *The Summa Philosophiae of al-Shahrastānī: Kitāb Nihāyatu ‘l-Iqdām fī ‘Ilmi ‘l-Kalām* (Oxford and London: Oxford University Press and Humphrey Milford, 1934), p. 465 (Arabic), all translations mine.

aspect of his identity: “prophethood is *not* attributable to a prophet in himself, nor a rank someone may attain through his own knowledge and acquire, nor a capacity of his soul through which he merits contact with spiritual things. It is instead a sheer grace on God’s part”.¹²

Shahraṣṭānī often argues for prophetic revelation on quasi-rational grounds through the observable operation of a principle of hierarchy in the cosmos: plants are surmounted by animals and animals by the mass of humanity. In noetic terms, the latter must in turn be surmounted by a further rank of entity and this will presumably be constituted by the special human sub-group known as prophets.¹³ Though supposedly extrapolated from hierarchical traits seen in the natural world, prophecy is by no means itself reducible to nature – not naturally, but divinely, brought about and guaranteed. On this footing, Shahraṣṭānī holds the mechanism by which the revelation ensues to be direct and to involve the “prompt delivery of one thing to another” (*ilqā’ al-shay’i ila ’l-shay’i bi-sur’atin*). He tends to liken the process to the reception of forms by the surface of a mirror. Each ‘noetic form’ (*ṣūra ’ilmiyya*) received is emitted instantaneously (*duf’atan wāḥidatan*), “just as a form arises in a mirror” (*ka-wuqū’i ’l-ṣūratī fi’l-mir’āt*), as he states in the *Nihāya*.¹⁴ He again evokes this model in his Qur’ān commentary, in commenting on Qur’ān 2:4, “[...] And those who believe in what was sent down to you [Muḥammad] and what was sent down before you [...]” In discussing the arcana (*asrār*) of this verse, Shahraṣṭānī proposes that “[The divine Command’s] first locus of manifestation in this world is the person of the Chosen One (peace be upon him) or his soul or his mind or his heart [...] that is the meaning of revealing and sending down without rendition by imagination (*min ghayr intiqālin bi-takhayyul*), it [in contrast] being like facing mirrors (*ka’l-marāyā al-mutaqābila*) in which appear the forms of existents in the most inspired way possible and the quickest way awaited”.¹⁵

12. *Al-nubuwwatu laysat shifatan rāji’atan ilā nafsi ’l-nabiyyi wa lā darajatan yablughā ilayhā bi-’ilmihi wa kasabahu wa lā isti’dāda nafsihi yastahiqqu bihi ittishālān bi-l-rūḥāniyyāti bal raḥmatun min Allāhi ta’ālā. Ibid.*, p. 462 (Arabic).

13. E.g., “[...] just as speech comes to be the inimitable ‘miracle’ of man over animal, likewise that perfection in respect of [speech] comes to be the inimitable ‘miracle’ of the prophet over man.” T. Mayer (tr.), *Keys to the Arcana: Shahraṣṭānī’s esoteric commentary on the Qur’ān* (Oxford and London: Oxford University Press and the Institute of Ismaili Studies, 2009), p. 121, very slightly amended.

14. A. Guillaume, *Summa Philosophiae*, p. 465 (Arabic).

15. Shahraṣṭānī, *Maḡāṭih al-Asrār wa Maṣābīḥ al-Abrār*, ed. M. A. Āzarshab (Tehran: Mīrāth-i Maktūb, 1429/2008), vol. 1, p. 145, all translations mine.

This account is, to repeat, implicitly formulated in opposition to Ibn Sīnā’s,¹⁶ pointedly denying the compositive imagination’s role and its symbolic translation of intelligible truths. Though Shahrastānī voices controversial views on the historical, human process by which the Qur’ān, as also prior scriptures, was collected and canonised,¹⁷ he stresses the absence of human distortions in his analysis of the prophetic faculty *per se* – as if by compensation. Not only does he draw a parallel with reflection, a paradigm-case of direct transmission in our experience of the physical world, but he is alluding to what modern optics would call specular (in contrast with diffuse) reflection, since he clearly assumes that the emitted forms themselves and not just their ‘energy’ are maintained in the reflective plane constituting the prophet’s mind.

It is arguable that Shahrastānī’s comparison of the mind of a prophet with a mirror is in reality a bid to rescue the model from Ibn Sīnā himself and re-habilitate it. Ibn Sīnā sometimes evokes reflection as characteristic of how intelligible forms may appear in the normal soul (thereby losing their status of intelligibility). The soul may only receive them by turning towards them as if it were a mirror and they were external things appearing in it (*takūnu al-naḥsu ka-mir’atin wa hiya ka-ashyā’a khārijatin*). Thus for Ibn Sīnā, the model of reflection implies that only the cast image of the intelligible form is in contact with the soul, not the very form itself, and that these images are attained one after another, based on the soul’s orientation towards, or away from, a given form.¹⁸ Ibn Sīnā even sometimes uses reflection to explain the delusions of the mad, whereby forms in the compositive imagination transfer into the *sensus communis* and forms in the *sensus communis* transfer into the compositive imagination. This interplay explains how the delusional mind experiences visions without any objective external source whatsoever, and is deftly compared by Ibn Sīnā to “what takes place between facing mirrors” (or possibly ‘facing reflections’, *al-marāyā al-mutaqābila*).¹⁹ Astonishingly, this

16. It is curious that Shahrastānī’s major attempt at refuting Ibn Sīnā’s thought, the *Muṣāra’a* (‘The Wrestling Match’), omits any critique of Ibn Sīnā’s theory of prophecy. It must however be remembered that Shahrastānī never completed this book. At the very end of the text he begins a discussion of prophecy, implying that he had planned that the complete book would have dealt with the subject more fully. W. Madelung and T. Mayer (ed. and tr.), *Struggling with the Philosopher. A Refutation of Avicenna’s Metaphysics (A New Arabic Edition and English Translation of Muḥammad b. ‘Abd al-Karīm b. Aḥmad al-Shahrastānī’s Kitāb al-Muṣāra’a)* (London and New York: I. B. Tauris and the Institute of Ismaili Studies, 2001), p. 97-8 (English), p. 130-132 (Arabic).

17. See T. Mayer (tr.), *Keys to the Arcana*, Translator’s Introduction, p. 21-5.

18. F. Rahman, *Avicenna’s De Anima*, bottom p. 245. Also see F. Rahman, *Prophecy in Islam*, p. 32 and 35.

19. “Some people amongst the sick and deranged (*qawm min al-marḍā wa ‘l-mamrūrīn*) might witness external perceptible forms that are present without having any relation with an external perceptible thing. So their conveyance, consequently, is from an internal cause, or some factor stimulating an internal cause. The communal sense might, moreover, be inscribed by forms circulating

is the very phrase employed by Shahrastānī in the excerpt on prophecy just quoted from his *Mafātīḥ*, perhaps explaining Shahrastānī's odd employment of the plural where one would have expected the singular (*ka'l-mir'āti 'l-mu-taqābila*), i.e. 'like a mirror that faces (the given form)'. Thus Shahrastānī seems to have lifted his model straight from a radically different context in which it was evoked to explain the baseless delusions of the insane, not the perfect cognitions of eternal truths by prophets.²⁰

At any rate, in all this we are given a basic premise for Shahrastānī's commentary on the Muslim scripture – ambitious in plan but severely incomplete in execution. He strove, especially in the recurring sections entitled *asrār al-āyāt* ('the arcana of the verses'), to interpret the text as if it were a faithful reflection – a finitised facsimile – of the intelligible realities (*ma'qūlāt*) that constitute what he calls the 'World of the Command' (*ālam al-amr*) in the terminology of his cosmology. It is not obvious that the scripture's highly rhetorical texture, narrative content, restless imagery, abrupt metabases, etc., lend themselves to a hermeneutical project based on such a premise. Shahrastānī is nevertheless resolute that the text, at bottom, enshrines a system which constitutes a kind of philosophy, supposedly surmounting all products of human philosophising: "As for in regard to the meaning [in contrast with the external words]: what the Qur'ān contains by way of the marvels of maxims and the wonders of semantics, the like of which the philosophers and the ancients are incapable of coming up with – is another kind of inimitability".²¹ In the light of passages of this kind, I argue that a 'mimetic rivalry' with the Avicennan philosophical tradition informs Shahrastānī's commentary. He recurrently refers to 'the philosophers' (*al-falāsifa*) critically in the arcana sections and problematizes their thought, as a contextualisation for the semantic 'mysteries' that he himself puts forward. He loudly demotes the Avicennan *falāsifa* in relation to scripture, saying for instance: "Whoever pursues philosophy without the Qur'ān has gone wrong and lost", adding, "whoever does not seek to investigate dark obscurities by the Qur'ān remains in the shadows of deficiencies,

in the store of the compositive imagination and fantasy, just as [forms] might be inscribed on the store of the compositive imagination and fantasy from the 'tabula' of the communal sense, that being close to what takes place between facing mirrors". Ibn Sīnā, *al-Ishārāt wa 'l-Tanbīhāt*, ed. Sulaymān Dunyā (Aleppo: Ṭab'at al-Ḥalab, n. d.), vol. 3, p. 245.

20. Doubtless, other possible sources for Shahrastānī's model may also be found. The *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'* notably compare the pure soul to a flat, highly polished mirror. Just as the forms of physical things appear in a mirror, "the forms of spiritual things which are in their world will appear in [the pure soul's] essence, and the soul will perceive them as they truly are and will witness invisible entities through its senses". 'Ā. Tāmir (ed.), *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā' wa Khillān al-Wafā'* (Beirut: Editions Oueidat, 1415/1995), Part 4, '*al-Risāla al-Thāniya min al-'Ulūm al-Nāmūsiyya wa 'l-Shar'iyya*', p. 7-8.

21. A. Guillaume, *Summa Philosophiae*, p. 450 (Arabic).

without any way out of them [...]”²² In reality, such warnings have nothing to do with scripturalist vetoes on speculative thought. Shahrastānī's premise is that prophecy (and the imamate) is the true and original font of the knowledge to which the Avicennan philosophers mistakenly lay claim. He therefore takes it that the scripture is in itself philosophically superabundant if read rightly and he alludes to many philosophical notions in the course of his interpretations.

Our hermeneut thus proposes that he can disclose a secret, intelligible structure within the scripture on the level of its semantics (*ma'ānī*) and a vital instrument used by him in this task is the framework of conceptual dyads which I have presented elsewhere at some length. Major elements in this system of interpretive keys are demonstrably traceable to earlier Ismā'īlī thought.²³ However, Shahrastānī himself of course ascribes his hermeneutical system, not to 'Ismā'īlī thought', but directly to the Prophet's Household, i.e., the imamate, and thereby credits his system with an ultimately prophetic authority, designating it the 'Method of the Prophets' (*minhāj al-anbiyā'*), the 'Standard Measure of Prophecy' (*mi'yār al-nubuwwa*), and other such expressions. The paired ideas in question (the Command and creation, the general and specific, the accomplished and inchoate, and hierarchy and contrariety)²⁴ come up repeatedly in his discussions of the verses' arcana, but in addition to these dyads he also introduces numerous other elements into his hermeneutical project. The aim in the present discussion is not so much to exemplify Shahrastānī's use of the conceptual dyads (which I have done elsewhere),²⁵ as to bring out the intriguingly ambiguous relation of his commentary with Avicennan philosophy. It would seem that, against a background of his discomfort with the mismatch of Avicennan thought with religious truth, Shahrastānī at sometime encountered an Ismā'īlī form of philosophical truth which he took to be identical with the deep semantics of the Qur'ān and promulgated on the high authority of the Family of the Prophet. In this version of Ismā'īlī Shī'ī thought he found what he took to be the authentic, sacred philosophical system answering to the inauthentic profane philosophy of Avicennism.

22. Shahrastānī, *Mafātīḥ al-Asrār wa Maṣābīḥ*, vol. 1, p. 271.

23. The Ismā'īlī background of Shahrastānī's higher thought (at whose core lie the mentioned dyads) has been proposed by an increasing number of scholars. See for example: W. Madelung, 'Aspects of Ismā'īlī Theology: The Prophetic Chain and the God Beyond Being', in S. H. Nasr (ed.), *Ismā'īlī Contributions to Islamic Culture* (Tehran, 1977), p. 51-65; also see D. Steigerwald, *La pensée philosophique et théologique de Shahrastānī m. 548/1153* (Saint-Nicolas, 1997), p. 30-9, 66-72, 117-131, 166-177, 213-226, 252-272.

24. For a brief summary of this system of conceptual dyads, see e.g., my 'Shahrastānī's Ḥanīf Revelation: A Shi'ī Philosophico-Hermeneutical System', in F. Daftary and G. Miskinzoda (ed.), *The Study of Shi'ī Islam: History, Theology and Law* (London and New York: I. B. Tauris and the Institute of Ismaili Studies, 2014), p. 563-583, esp. p. 565-569.

25. See e.g., T. Mayer (tr.), *Keys to the Arcana*, Translator's Introduction, p. 40-6.

A principle to which Shahrastānī had given prominence in his critique of Ibn Sīnā, the *Muṣāraʿa*, is drawn from the words of Qurʾān 2:22: “Do not knowingly make rivals for God” (*fa-lā tajʿalū li-ʾllāhi andādan wa antum taʿlamūn*). This is quoted to explain the imperative of raising God in our thinking, quite *above* the scheme of dyads, or indeed above any reality that is itself subject to the dyads – for to fail in this is effectively to range God against a ‘rival’ (*nidd*) of one kind or another.²⁶ Pairing characterises realities dependent on God, thus an authentic theology must always strive not to implicate God in any wider framework of pairing. This is seemingly a very old reflex of Ismāʿīlī theologies.²⁷ As we turn from the *Muṣāraʿa* to his *Mafātīḥ al-Asrār*, this crucial dictum against making divine ‘rivals’ is found to be embedded in a wider textual matrix to which Shahrastānī shows heightened sensitivity. The formula is the culmination of a series of statements beginning in the preceding verse: (Q 2:21) “Humanity, worship your Lord who created you and those who were before you – perhaps you will be God-conscious. (Q 2:22) [Worship your Lord] who made for you the earth as a bed, and heaven as a canopy and He sent down water from heaven, and by it He brought forth fruits as provision for you; so do not knowingly make rivals for God”.

From this, our exegete notices that the imperative not to attribute rivals to God is a conclusion following the mention of three signifiers of our state of dependence: that (1) we have been brought into being (referring to ‘[...] your Lord who created you’), (2) inhabit a world appointed for us (referring to ‘who made for you the earth as a bed, and heaven as a canopy’), and (3) live by sustenance provided us (referring to ‘He sent down water from heaven, and by it He brought forth fruits as provision for you’). The negation of divine rivals is premised on these three needs, since what is in need as a whole, needs what is wholly without need, and the latter must be without rival and unique.²⁸ But why must it? Shahrastānī simply answers: ‘because, if it had some problem akin to it or some opposite competing with it, it would not be *absolutely* free from want (*ghanī muṭlaqan*)’.²⁹ This argument, as it stands, seems just to claim that the independence of anything ranged against, and delimited by, some other reality is compromised, so it could not be independent unqualifiedly; but the argument

26. W. Madelung and T. Mayer, *Struggling with the Philosopher*, p. 43.

27. See for instance W. Madelung and Paul. E. Walker, ‘The *Kitāb al-Rusūm wa ʾl-izdiwāj wa ʾl-tartīb* Attributed to ʾAbdān (d. 286/899): Edition of the Arabic Text and Translation’, in O. Alī-de-Unzaga (ed.), *Fortresses of the Intellect: Ismaili and Other Islamic Studies in Honour of Farhad Daftary* (London and New York: I. B. Tauris and the Institute of Ismaili Studies, 2011), p. 103-165, esp. p. 115.

28. As expressed in the commentary: *al-muḥtāju yastad ʾī muḥtājan ilayhi wa ʾl-muḥtāju ilayhi yajibu an yakūna ghaniyyan muṭlaqan ghayra muḥtājīn al-battata* wa ʾl-ghaniyyu ʾl-muṭlaqu lā yakūnu illā wāḥidan*. Shahrastānī, *Mafātīḥ al-Asrār*, vol. 1, p. 208. [**al-battata*: *ilayhi*].

29. *Idh law kāna lahu mushkilun yushākiluhu aw dīddun yunāḍiluhu la-mā kāna ghaniyyan muṭlaqan*. *Ibid*. The slightly odd meaning follows from the author’s wordplay in the Arabic.

might also be read in terms of Shahrastānī’s rather more satisfying formulation in the *Muṣāra’a*: ‘The [status of being] absolutely independent cannot be realised for two (*al-ghaniyyu ’l-muṭlaqu lā yataḥaqqaqu fī ithnayn*) since each of the two would be in need as well as needed, in *being two*’.³⁰ At any rate our hermeneut has here elicited an unsuspected philosophical structure hidden in the text of the scripture – an enthymematic argument in which the world’s need is the grounds for concluding the singularity of the world-cause, via *some* inference from the latter’s own absence of need.³¹

Shahrastānī next refers to teachings which he claims fail to take stock of the ‘method of prophecy’ (*ṭarīq al-nubuwwa*, another term for his Ismā’īlī-influenced higher thought) in how they affirm God’s unity, thus inevitably inflicting ‘rivals’ of one kind or another on God in violation of the injunction in Q 2:22. The keynote of the *ṭarīq al-nubuwwa* is the most radical conceivable formulation of divine transcendence. Of only passing concern to our commentator is the gross infliction ‘in deed’ (*fi’lan*), of rivals on God, exemplified by, say, the dualism of the Mazdean Persians (*al-’ajam*) or, according to him, the Trinitarian theology of the Byzantines (*al-rūm*). Of prime concern, instead, is the subtle infliction ‘in word’ (*qawlan*), of which the Muslim *falāsifa* are supposedly guilty, it being clear enough from what follows that, by this designation, Shahrastānī really means Ibn Sīnā’s adherents.

Underlying the insinuations of divine rivalry with which Shahrastānī now charges them is the defining idea of Avicennan metaphysics that God, as the Necessary Existent (*wājib al-wujūd*), falls *within* existence. He proposes that the philosophers’ division of overall existence into the essentially necessary (i.e., God) and the essentially contingent (i.e., the world), ipso facto amounts to their assent to the idea of a rival (*ithbāt al-nidd*) for God. The division in question is of course fundamental to Ibn Sīnā’s metaphysics and is the basis of his proof of God, generally termed the *Burhān al-Ṣiddīqīn* (‘The Proof of the Sincere’).³² According to Shahrastānī the proof’s unwitting imputation to God of the contingent universe’s rivalry is then augmented by Ibn Sīnā’s claim that the universe’s contingent status even converts into ‘necessary by another’ (*wājib bi’l-ghayr*) through God’s necessitation of its existence, implying a kind of ‘kinship and self-propagation between the necessitator and the necessitated’ (*al-tanāsub wa’l-tawālud bayna ’l-mūjib wa’l-mūjab*).³³ For

30. W. Madelung and T. Mayer, *Struggling with the Philosopher*, p. 55 (English) and p. 61 (Arabic).

31. It can be ruled out that Shahrastānī here means to base divine unity on simplicity, in line with the classic argument found in Fārābī and Ibn Sīnā, as he is ultimately critical of that kind of argument. See my ‘Shahrastānī’s Ḥanīf Revelation: A Shi’i Philosophico-Hermeneutical System’, p. 574-578.

32. See my ‘Ibn Sīnā’s *Burhān al-Ṣiddīqīn*’, in *Journal of Islamic Studies* 12:1 (2001), p. 18-39.

33. Shahrastānī, *Mafāṭīḥ al-Asrār*, vol. 1, p. 209. Shahrastānī expresses the same criticism of Ibn Sīnā in the *Muṣāra’a* in terms of the concomitance (*talāzum*) of the eternal God and the world, which, he ventures, is an error springing from the mistaken idea that, insofar as it has entered

Shahrastānī the whole way of thinking according to which God is merely higher in level than others *within* the hierarchy in existence (*al-tarattub fi'l-wujūd*), of which all existents have joint membership, amounts to affirming a rivalrous relation of sorts.³⁴ Although he does not here spell it out bluntly, his directly implied view, in opposition to Ibn Sīnā, is that God is *not* to be treated as part of the existential hierarchy at all, but as outside it – fully in line with the classic Ismā'īlī teaching that God is ‘beyond being’. As we see, this leitmotif of Shahrastānī’s philosophical critique of Ibn Sīnā in the *Muṣāra’a* continues to reverberate strongly in his commentary on the Qur’ānic arcana.

Before he ends his discussion of Q 2:22, Shahrastānī goes back to the verse, unearthing further evidence of how his philosophico-hermeneutical system corresponds with the text of scripture in all its detail. The scripture elsewhere equates pairing with creaturely status, for instance: “And of everything, We have created pairs” (Q 51:49). Our commentator points out here that salient in Q 2:22 itself, his favoured *locus probans* for the imperative to raise God above ‘rivals’, is a prime example of creational pairing in our experience as human beings: “[...] He who made for you (1) the earth as a bed and (2) heaven as a canopy”, these words standing as the main basis for the concluding commandment to negate divine rivals.³⁵ It is as if this reference to the fundamentally paired structure of the created universe serves as the antecedent in a contrapositive,³⁶ hidden here in the revealed text: If X is part of a pair, then X is created, therefore, if X is uncreated (i.e., is the Creator) then X is *not* part of a pair (i.e., is without rival). Shahrastānī evidently favours an argument for God’s unicity based on the supposition that paired-up entities need an agent to pair them, thus the ultimate agent of all pairing must not itself be treated in turn as if within a paired relationship.³⁷

existence, the contingent world gains the status of necessity. Instead, says Shahrastānī, the contingent is what “fluctuates between existence and non-existence, not what fluctuates between necessity and contingency. Consequently the preponderator is a preponderator of existence over non-existence, not a preponderator of necessity over contingency, and it is a bestower of existence, not a bestower of necessity.” On this and Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī’s defence of Ibn Sīnā on the point, see my ‘The Absurdities of Infinite Time: Shahrastānī’s Critique of Ibn Sīnā and Ṭūsī’s Defence’, in R. Hansberger, M. Afifi al-Akiti and C. Burnett (ed.), *Medieval Arabic Thought: Essays in Honour of Fritz Zimmermann* (London and Turin: The Warburg Institute and Nino Aragno Editore, 2012), p. 105-134, esp. p. 116-7.

34. Shahrastānī, *Mafātīḥ al-Asrār*, vol. 1, p. 209.

35. Shahrastānī, *Mafātīḥ al-Asrār*, vol. 1, p. 209.

36. I.e., an inference of the form $(p \supset q) \equiv (-q \supset -p)$.

37. “Incongruent things when paired and paired things when combined need something absolutely independent to combine them”. W. Madelung and T. Mayer, *Struggling with the Philosopher*, p. 55 (English) and p. 60-1 (Arabic). Shahrastānī also presents a Neoplatonic form of reasoning in which relative forms of unity in the universe are traced up to a divine principle that overflows in unity. See my ‘Shahrastānī’s Ḥanīf Revelation: A Shi’i Philosophico-Hermeneutical System’, p. 578.

Later, in his comment on the arcana of Q 2:34 Shahrastānī traces his broad conflict with Avicennan philosophy to a root-issue. The verse concerns the devil's refusal to join the angelic host in prostrating, at God's bidding, before Adam, who is not just the forefather of humanity but is the first recipient of revelation, i.e., the original prophet: "And when We said to the angels: 'prostrate to Adam', they prostrated, except Iblīs. He turned away and was haughty, and he was one of the unbelievers". For Shahrastānī, in this primordial event Iblīs is rejecting, not God per se, but specifically God's Command: he does not obey God's *command* to prostrate and he does not acknowledge the superiority of the individual who *embodies* the divine Command, Adam. Shahrastānī refers to Aristotelian hylemorphism to explain the mystery of Adam's personification of the Command: Iblīs's awareness rests content with Adam's hylic aspect, his telluric matter, hence his refusal to prostrate; but the angels are aware of Adam's morphic aspect, the form identifiable with the Command, hence their willing prostration.³⁸

In Shahrastānī's higher thought the Command (*al-amr*) combines two senses, both of them evoked in his interpretation of 2:34. (1) It has a cosmological sense insofar as the Command is the inconceivably exalted entity which, in his version of Ismā'īlī cosmology, is placed between the unknowable godhead and the created universe, as the instrument by which the latter enters existence. (2) It also has an epistemological sense insofar as the Command is manifest in the revealed guideline of scripture and in scripture's prolongation in the realities of religion. So when Shahrastānī proceeds to identify the Avicennan philosophers as fundamentally expressing Iblīs's same imposture with the words "Just as God (exalted is He) speaks on the tongue of the prophets (peace be upon them), likewise Iblīs speaks on the tongue of the philosophers",³⁹ his grim representation would remain disappointingly polemical were it not put forward on such specific and analytical grounds – the mentioned twofold connotation of the Command. Iblīs's denial is taken to reverberate in Avicennan thought because the latter precisely neglects the Command in both its senses: as a cosmological reality and as an epistemological authority. This is supposedly the ultimate source of numerous philosophical blunders.

Shahrastānī thus states that, like Iblīs, "the philosophers also stumble, as they ascend in the causes to the Active Intellect and they judge that it emanates from the essence of God, not from God's Command, and they judge that its unicity is from the unicity of God, not from the unicity of God's Command, and that its intellection is from God's intellection, not from the intellection of God's Command, for they altogether deny God's Command and they [instead] affirm the intellect as an authoritative reference point and principle. They thus deny

38. Shahrastānī, *Maḥāṭīḥ al-Asrār*, vol. 1, p. 258.

39. Shahrastānī, *Maḥāṭīḥ al-Asrār*, vol. 1, p. 279.

prophethood, messengerhood, the bearing of God's Command and the holy law, and they abolish legal bounds and rulings, the licit and the forbidden.⁴⁰ Shahrastānī here draws together both senses of the Command, from fundamental neglect of which the alleged ills of Avicennan thought spring, according to his diagnosis. Following the twin senses of the Command are, moreover, twin senses of the intellect. In the cosmological system inherited by Ibn Sīnā from Fārābī (d. 339/950), the regress of effects and causes is traced back till the First Intellect (somewhat confusingly referred to here by Shahrastānī as the Active Intellect) and these thinkers do not pass beyond the First Intellect to admit the true starting point of the cosmos, the Command. The intellect constituting the apex of the cosmic chain of agent-causes is held by them to be in an immediate relation with God, so as Shahrastānī says, they suppose that (1) its existence emanates directly from God's essence, (2) its unity, i.e., simplicity, derives directly from that of God, and (3) its thinking activity from that of God. Shahrastānī does not detail the problems with these suppositions in his brief comment here but details them elsewhere, mainly in the *Muṣāra'a*, where the following difficulties, amongst others, are said to ensue.

(1) A major implication that concerns Shahrastānī, from the direct emanation of the intellect's existence from God is the co-eternity of God and the world, that is, the already mentioned implication of their concomitance (*talāzum*) and the 'kinship and self-propagation between the necessitator and the necessitated'. Shahrastānī, for his part, was a vigorous defender of the scriptural teaching of the world's creation from nothing at an absolute, earliest moment of time.⁴¹ Another upshot to which he reverts often in the first chapters of the *Muṣāra'a* is the introduction of genus-differentia composition into God through His kinship in the same existence which the Avicennan philosophers supposed emanated from Him via the First Intellect to all the subordinate existents.⁴² (2) The teaching that the First Intellect's unity derives straight from God's, is reflected in Ibn Sīnā's famous cosmological formula 'Only one proceeds from the One' (*lā yaṣḍuru 'ani 'l-wāḥidi illā wāḥidun*). Shahrastānī problematizes this principle from various angles in his *Muṣāra'a*, asking, for instance, why God cannot be held to originate more than one object simultaneously, if He can be held to *know* more than one object simultaneously, and pointing out that even in physics a single emanation from, say, the sun can have simultaneous different effects such as blackening and blanching. Moreover Shahrastānī argues that the Avicennan principle involves intrinsic incoherence, since a multiplicity of emanated effects can be shown to be present *even* in Ibn Sīnā's cosmogonic model based on

40. Shahrastānī, *Maḡātib al-Asrār*, vol. 1, p. 277.

41. For more on his defence of this idea, see my 'Absurdities of Infinite Time: Shahrastānī's Critique of Ibn Sīnā and Ṭūsī's Defence'.

42. See my 'Shahrastānī's Ḥanīf Revelation: A Shi'i Philosophico-Hermeneutical System', p. 570-574.

the principle. As soon as we posit the perfectly simple entity which has arisen directly from God, we must admit a relation (*nisba*) between it and God, which in itself is additional to, and distinct from, the emanated simplex as such.⁴³ Finally, (3) the Avicennan philosophers’ assertion of correspondence and comparability between the thinking function (*ta’qqul*) of the First Intellect and of God, seems to be a problem for Shahrastānī because of its detraction from the supreme scope of divine knowledge. A tentative construction of his problematic could start from how, in his discussion of generality and specificity (*al-‘umūm wa’l-khuṣūṣ*) in the *Maṣāṭiḥ al-Asrār*, he states “Generality and specificity are in minds and individuals, generality being more appropriate to minds (*adhhān*) and specificity being more appropriate to [physical] individuals”.⁴⁴ In step with this differentiation, the objects cognised by intellects are held to be universals (*kullīyyāt*), and likewise the objects cognised by God inasmuch as He is viewed as a supreme kind of intellect. He may thus only know particulars “in a universal way”, according to Ibn Sīnā’s notorious formulation. In the *Muṣāra‘a*, Shahrastānī challenges such reasoning by entirely elevating divine knowledge outside the binary opposition of the universal and particular: “just as the animal cannot attain the modes of man’s cognitions, likewise man cannot attain the modes of the archangels’ cognitions. And none of them can attain the mode of the Creator’s comprehension of all existents (exalted is He), summarily and in their details, their universals and their particulars”.⁴⁵

These problems would not have arisen, according to Shahrastānī, had the Avicennan cosmological model not denied the Command as the true summit of the scheme – the real uppermost source for the process of the emanation of existence and the delimiting horizon of all cosmological speculation. The godhead would then not have been effectively treated as subject to conditions proper to the created universe, and its agency would rightly have been viewed as ex nihilo creation (*ibdā’*), not the eternal, automatic overflow (*ḥayḍ*) of its own existence on the world via its first effect, the First Intellect; its causality would have been viewed as outside the particular cause-effect sequences characterising the cosmos, and directly responsible for the whole of it, not viewed in terms of a one-to-one correlation with a first effect; and its cognition would rightly have been treated as unrestricted and wholly comprehensive, instead of determined on the analogy of the First Intellect’s cognition.

43. See *ibid.*, p. 576-7.

44. T. Mayer (tr.), *Keys to the Arcana: Shahrastānī’s esoteric commentary on the Qur’an* (Oxford and London: Oxford University Press and the Institute of Ismaili Studies: 2009), p. 109.

45. W. Madelung and T. Mayer, *Struggling with the Philosopher*, p. 73 (English) and p. 89-90 (Arabic). Also see my ‘Shahrastānī’s Ḥanīf Revelation: A Shi’i Philosophico-Hermeneutical System’, p. 578-9.

In framing the Avicennan philosophers' indifference to the Command, Shahrastānī's reference lastly shifts from the cosmic to the epistemic sense: "They altogether deny God's Command (*ankarū al-amra ašlan*) and they [instead] affirm the intellect as an authoritative reference point and principle (*wa athbatū al-'aqla marjī'an wa ašlan*)". In this concise, paronomastic formulation *al-amr*, *al-'aql* and *ašlan* have double meanings. That the Avicennan philosophers altogether (*ašlan*) deny the Command means they neglect it in both its cosmological sense as an ultimate hypostasis, and in its epistemological sense as revealed scripture. Shahrastānī also wants us to combine both senses of the intellect in understanding the philosophers' fixation with it: they take the intellect as their ultimate principle (*ašlan*) in both its cosmological sense (as the First Intellect) and its epistemological sense (as ratiocination uninformed by scriptural teaching). Shahrastānī lastly extrapolates the direst, antinomian implication from their indifference to the Command qua scripture: "[...] they affirm the intellect as an authoritative reference point and principle. They thus deny prophethood, messengerhood, the bearing of God's Command and the holy law (*al-sharī'a*), and they abolish legal bounds and rulings, the licit and the forbidden." The last charge is, of course, deeply unjust, for while the Avicennan stance on the *sharī'a* is not, so to speak, intra-religious, neither is it anti-religious. It views religious statutes as the means to an end – an end understood in terms of strictly philosophical notions of *eudaimonia*. As instrumental they are intrinsically relative but through their purpose they gain an extrinsic authority that is well-nigh absolute.

The two-sided relation of the *Mafātīḥ al-Asrār* to Avicennan thought is well shown by the fact that Shahrastānī will sometimes strongly criticise the Avicennan *falāsifa* on their solution to a problem before going on to formulate an answer which is itself demonstrably influenced by their philosophical heritage. An example involves the same pericope that includes Iblīs's rebellion in Q 2:34. The immediately prior verses describe how God showed the angels Adam's greatness, notwithstanding their own superiority to him in many respects. The relevant verses may be translated as follows: (Q 2:31) "And He taught Adam all the names, next He presented them to the angels, saying: 'Tell Me the names of these, if you are truthful'. (Q 2: 32) They said: 'Glory be to You! We have no knowledge except what You taught us. Verily, You are the Knowing, the Wise'. (Q2: 33) He said: 'Adam! Inform them of their names'. So when [Adam] informed them of their names [God] said 'Did I not tell you that I know the unseen of the heavens and the earth and I know what you show and you conceal?'"

In his discussion of the semantic arcana of these verses Shahrastānī tries to determine humanity's nature such as to bring out its distinction and, from a certain angle, precedence. He begins with a problematic of the old Aristotelian definition of humanity, adopted by Ibn Sīnā: "Whoever pursues philosophy without the Qur'ān has gone wrong and got lost! Is the definition of the human being not heard from the philosophers, that it is 'a rational animal (lit. rational

living being, *al-ḥayy al-nāṭiq*)? Next their state becomes confused when it is said: According to you, the souls of the celestial spheres are [also] living and rational, yet it is not said ‘They are a human being’! So sometimes ‘growing dead’ is added by them [to the definition of the human], i.e., potentially dying – and this is just adding to the problem. And sometimes the would-be adepts amongst them say: reason (*al-nuṭq*) is predicated of celestial souls and of humanity strictly equivocally. So it is said: Why do you include an equivocal term in the definition when you have enjoined avoiding that?⁴⁶ The last statement alludes to the ruling in the Aristotelian theory of definition, that terms not truly held in common by their referents are useless for formal definitions.⁴⁷

Shahrastānī is clear that the angels, for their part, indeed possess a kind of reason and speech (*kāna lahum nuṭqun wa qawlun*) but different from ours: “not by way of spoken words and verbal expressions on the tongue and in hearing. Instead they closely resemble the imaginational dreams (*al-manāmāt al-khayālīyya*) which the human being sees through reciting the Qur’ān and inaudible communications with close companions”.⁴⁸ That is, according to Shahrastānī, the communication of angelic thought is along the lines of psychic and intuitive phenomena sometimes encountered in human life such as prognostic dreams triggered by religiously sanctioned divination practices (notably, *istikhāra* and *fa’l*), or else, the phenomenon of clairaudience or thought-reading. Yet Adam dumbfounded the angels, even though they are “spiritual beings who are superior to the human species” (*al-rūḥāniyyāt allatī fawqa ’l-naw’i ’l-insānī*).

Shahrastānī’s explanation of the Adamite distinction starts with the observation that the ‘names’ are found to be mentioned twice in 2:31, and from two viewpoints: generality and specificity (*al-’umūm wa’l-khusūs*, a core dyad in Shahrastānī’s hermeneutical system). He thus proposes, “As for generality, it is His statement ‘And He taught Adam all the names’. Stressing ‘all of them (*kulluhā*)’ entails the generality of the names. As for specificity, His statement ‘Next he presented them’ and His statement ‘[...] the names of these (*bi-asmā’i hā’ulā’i*)’ entails specificity for the names, it being *some* of the things named. For [divine] instruction might take place about all the names and the presentation [by Adam] might take place of *some* of the referents to which these names applied.”⁴⁹ Through distinguishing the meanings (*ma’ānī*) from the names per se (*asmā’*) Shahrastānī goes onto associate them with fundamentally different

46. Shahrastānī, *Mafātīḥ al-Asrār*, vol. 1, p. 271.

47. As discussed in Aristotle, *Topics*, Book 6. For the purposes of definition, equivokes are here said to be ‘worse [even] than any sort of metaphorical expression’ (140a1 ff). S. Jonathan Barnes (ed.), *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation* (Princeton: Princeton University Press, 1984), vol. 1, p. 236.

48. Shahrastānī, *Mafātīḥ al-Asrār*, vol. 1, p. 270.

49. Shahrastānī, *Mafātīḥ al-Asrār*, vol. 1, p. 271.

kinds of science: the universal sciences (*al-'ulūm al-kulliyya*) and the particular sciences (*al-'ulūm al-juz'iyya*). This is a somewhat circuitous route to reaching the idea of the universal (*al-kullī*) which our commentator could have elicited immediately from the reference to 'all (*kull*) of [the names]', along with its implied correlate of the particular (*al-juz'ī*). Might the interpretive meander be simply explained by the prominence of generality and specificity in Shahrastānī's system of interpretive dyads, of sacrosanct authority in his understanding? He, in consequence, perhaps wished to evoke that dyad in the first instance, rather than the universal-particular distinguisho with its more Avicennan flavour. At any rate, as mentioned earlier, universals are the proper objects of intellect and particulars are the proper objects of sense perception. Thus angels, on account of their fundamentally intellectual nature, "are well acquainted with the universal sciences consisting of celestial causes but not the particular sciences about sublunary effects." In contrast, animals only cognise physical particulars as they only have the faculty of sense perception.

According to Shahrastānī, Adam's distinction, occasioning the angelic prostration, is to be found in these cognitive and scientific distinctions: "pure intellects do not grasp particulars, and pure sense perceptions do not grasp universals, and Adam was specifically attributed with intellect *and* sense perception. Thus he was differentiated through his intellect from the animals which were lower than his species, and he was differentiated through his sense perception from the spiritual beings who were above his species. He came to be a median between the two species and all the more, the two worlds, a point of convergence for the two kinds of being (*majma' li-'l-kawnayn*) when his sense faculty came to be part of the mixture of his intellect, so it did not challenge him in perceiving universals, and his intellect came to be part of the mixture of his sense faculty, so it did not challenge him in perceiving particulars. The situation which was in his brain or his heart, came to be a 'well-guarded tablet', to which particular perceptions ascend, so it protects them; and to which intellectual perceptions descend, so it protects them. Superiority over the two species is by that, and reaching 'the distance of two bows' length' (Qur'ān 5:39)."⁵⁰ In this striking analysis of the Qur'ānic topos of humanity's partial superiority to the angels Shahrastānī has clearly harnessed philosophical concepts shared with, or even drawn from, Avicennism, despite prefacing his whole interpretation with a defiant condemnation of the latter's definition of humanity. He has, moreover, ingeniously elicited the deeper reason for Adam's dumbfounding of the angels from the subtlest of seeds in 2:31, to recall, the different phrases used to refer to the totality of the names taught Adam – first, *al-asmā' kulluhā* and second, *bi-asmā' i hā'ulā' i*.

50. *Ibid.*, p. 271-2.

If our commentator shows ingenuity in bringing out the correspondence of his philosophical notions with the details of the Qur’ān, it is because, in his own understanding, such correspondences exist on account of the fact that his system is derived in the first place from prophetic authority and scripture. He finds, for example, his distinct ontology amply confirmed by a verse such as 2:17: “Their likeness (*mathal*) is as the likeness (*ka-mathal*) of someone who kindles a fire, and when it illumines what is around him God takes away their light and leaves them in dark shades in which they cannot see [...]” Amongst other observations on this verse, Shahrastānī makes the following important remark: “He (exalted is He) said ‘Their likeness is *as the likeness* of someone who kindles a fire’, and did not [simply] say ‘as someone who kindles [...]’ All parables in the Qur’ān are like that. He (exalted is He) said ‘The likeness (*mathal*) of those entrusted with the Torah, who then do not apply it, is as the likeness of the donkey’ (Qur’ān 62:5), and did not say ‘as the donkey’. The arcanum in this is that, with distinct existents (*al-mawjūdāt al-mutabāyina*), the specific properties of one cannot exist in any other apart from it, even though the two different things might be found to be two things which essentially resemble one another, or two things which formally resemble one another, or two things of the same size. For the two would [otherwise] have to be absolutely identical (*yajibu an yatamāthalā ‘alā’l-iṭlāq*). Rather, since the total properties of one of the existents cannot exist in any other one than it, it must be said: the two of them are, *as it were*, identical, but are not the same. For something objectively the same is such that none of the attributes of the thing compared to it escapes it.”⁵¹

Thus Shahrastānī evidently judges that the unqualified proposition ‘X is as Y’ means that all X’s properties are Y’s properties, i.e., ‘X is Y’, based on a principle very close in form to the Identity of Indiscernibles or ‘Leibniz’s Law’.⁵² He holds that the Qur’ān itself bears this out since it tends to formulate comparisons with the words ‘the likeness of X is as the likeness of Y’ (*matha-luhu ka-mathalihi*). He takes it that the scripture thereby effectively avoids comparing X as such with Y as such, but, instead, it carefully only compares an X in inverted commas with a Y in inverted commas. In thus emphasising that only X’s token and Y’s token are likened, it is effectively confirming X’s and Y’s irreducible uniqueness in themselves.

Shahrastānī’s claim here that no existent whatsoever has some other existent the same as it – unless the two are objectively identical – is expressed by him elsewhere in terms of the claim that being is strictly equivocal (*mushtarak fi’l-lafẓ*). According to Shahrastānī the premise of Avicennan metaphysics is instead that being is univocal (*mutawāṭi*), or rather ‘amphibolous’ (*mushakkak*) – which he argues is an artificial ontological classification put forward in a vain

51. Shahrastānī, *Maḥāṭib al-Asrār*, vol. 1, p. 191-2.

52. The principle that: if, for every property *F*, object *x* has *F* if and only if object *y* has *F*, then *x* is identical to *y*. This can be symbolised as: $\forall F(Fx \leftrightarrow Fy) \rightarrow x=y$.

bid to escape the absurd implications of univocity without admitting the only real alternative, equivocity.⁵³ Principal amongst these alleged absurdities is the aforementioned implication of genus-differentia composition in God, i.e., composition through the presence of existence as a distinct element in God, and another distinct element marking Him out from all other entities associated with Him in existence. For Shahrastānī, however, existence is *not* to be viewed as a homogeneous reality encompassing all entities, including God; instead, in line with his commitment to the equivocity of being, he holds that each existent amounts to a separate, unique instance of being. What Shahrastānī goes on to say in the same comment confirms the sense that his main motive in formulating his ontology is to underscore God's sheer transcendence and unknowability: "His statement (exalted is He): 'There is nothing as His likeness' (Qur'ān 42:11) does not entail affirming any likeness [for God]. Nay, since affirming any likeness whatsoever amongst existents is absurd, in relation to Him (exalted is He) it is *even* more fantastic and extreme in absurdity!" Some background for this comment may be found in a line of interpretation culminating later in the Ṣūfī thought of Ibn al-'Arabī (d. 638/1240). The latter proposed that 42:11 does not deny that God has a likeness but rather denies that His likeness is in any way comparable with anything else in creation. Therefore the verse, contrary to first appearances, affirms that God *has* a likeness, generally identified as the 'Perfect Human Being' (*al-insān al-kāmil*).⁵⁴ But for Shahrastānī the violation of God's absolute transcendence involved in this interpretation of 42:11 would miss the whole point. For him, since no entity whatsoever has a likeness, a fortiori God Himself has no likeness.

In passages like this, Shahrastānī implicitly claims to derive his counter-Avicennan philosophy from many minutiae of the Muslim scripture but in practice his hermeneutics involves a provocative interplay: though he believes the Qur'ān's semantics generate his philosophy, the reader sees that his philosophy is also generating the semantics he finds. His philosophy in reality includes conceptual tools bequeathed by Ibn Sīnā or the Avicennan thinkers themselves, tools that he, however, gives esoteric uses they could barely have foreseen. The universal-particular distinction, already mentioned several times above, is a highly relevant case. Shahrastānī further introduces the distinction into his analysis of Q 2: 14-15: (2:14) "And when [the unbelievers] encounter those who believe, they say 'We believe!' And when they withdraw to their devils they say 'We are with you, we were just mocking!'" (2:15) "God mocks them, and grants them respite to stray far and wide in their tyranny."

53. W. Madelung and T. Mayer, *Struggling with the Philosopher*, p. 38 (English), p. 33 (Arabic).

54. T. Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts* (Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press, 1984), p. 55-6.

In exploring the arcana of these verses Shahrastānī especially scrutinises the 'devils' to which the unbelievers are described as withdrawing. He firstly presents the analysis of other, earlier exegetes as problematic. While they are right to take these devils to be wicked human beings, not demon *jinn*, their analysis has simply relied on a lexicological approach (*min ḥayth al-lughā*) rather than an effectively philosophical approach whereby they could 'differentiate between the situation of the devil who is, as it were, the whole (*ka'l-kull*) and the devils who are, as it were, the parts of the whole (*ka-ajzā'i 'l-kull*),⁵⁵ meaning (I take it), the universal (*al-kullī*) and the particular (*al-juz'ī*). Shahrastānī next delineates a position on universals of which Ibn Sīnā's followers themselves would have fundamentally approved, rooted in the Peripatetic legacy. Aristotle's telling critique of the theory of Platonic ideas yielded a distinctly cautious approach to the status of universalia amongst his followers. An accepted solution replaced the allegedly crude Platonic variety of realism (*universalia ante res*) with a carefully nuanced Aristotelian realism (*universalia in rebus*). Ibn Sīnā's so-called 'part-theory' of universals broadly conforms with this trend, and Shahrastānī's statement here evidently resumes precisely the same viewpoint. He thus states: 'the intelligible universal (*al-kull al-mā'qūl*) is manifested through perceptible particulars (*al-ajzā' al-maḥsūsa*), and the species is individuated through identifiable individuals'.⁵⁶

Shahrastānī prefaces his line of thinking with a clear disparagement of Platonic realism, indicated by an allusion to that central theologeme in Plato's discourse, 'the Absolute Good' (*to agathon*, or more specifically 'the form of the Good', *hē tou agathou idea*) – connoting God as the eidetic principle of all relative goods whatsoever.⁵⁷ Shahrastānī thus states: 'the Absolute Good (*al-khayr al-muṭlaq*) does not depend on the thin air of the imagination, fantasy and the intellect, rather, it is linked to perceptible identifiable individuals, who are the godly, the good'.⁵⁸ But having set up his philosophically sober, basic proposition that this intelligible reality is no floating, Platonic idea but is to be strictly cognised by way of actual perceptible individuals, he goes on to draw a strikingly mystical conclusion. We must in consequence, he says, undertake the contemplation of 'the Good' through the individuals who are its arch-representatives in our midst: 'For [the Absolute Good] speaks through their tongues, it sees through their eyes, and it hears through their ears, and they speak through it, their eyes see through it, and their ears hear through it. As is mentioned in the well-known report: "[...] So when I [God] love him, I become his hearing, sight, hand and support. Thus he hears through Me, sees through Me, and strikes

55. Shahrastānī, *Mafātīḥ al-Asrār*, vol. 1, p. 176.

56. Shahrastānī, *Mafātīḥ al-Asrār*, vol. 1, p. 176.

57. See e.g., Republic 508 e 2-3.

58. Shahrastānī, *Mafātīḥ al-Asrār*, vol. 1, p. 176.

through Me” (etc.).⁵⁹ In this way, our commentator has put the qualified realism of the Avicennan ‘part-theory’ of universals to full use within his radically esoteric worldview and interpretation of scripture.

The *ḥadīth qudsī*, ‘When I [God] love him, I become his hearing etc.’ is generally cited to support the Shī‘ī and Sūfī view of the imams and saints as divine portals or loci for God’s immanence. Shahrastānī’s astute philosophical elucidation of the *ḥadīth*, while noteworthy, is not his main concern here, which is to extend the same realist theory to the saints’ negative analogues who are precisely the ‘devils’ (*shayāṭīn*) referred to in 2:14. He therefore continues: ‘The like of [the Good cognised through good individuals] must similarly follow on the side of absolute evil (*fī jānib al-sharr al-muṭlaq*). So [the reality of] a devil who is universal is confirmed, and he is the one whom the revelation expresses as “Iblīs”. Then he manifests through his perceptible, particular forms.’⁶⁰ Next, our commentator even proceeds to list Iblīs’s human individualisations in history: ‘The first of his individualisations is for Adam (peace be upon him), the first human being and the individual of the [human] species, with the form of al-Ḥārith b. Murra. Then he circulated in Adam’s descendents like blood and the flowing of sweat,⁶¹ and he would be individualised in each era in the form of an adversary for each of the prophets (peace be upon them).⁶² So in the era of Noah (peace be upon him) Iblīs was individualised through five: al-Wadd, al-Siwā’, Yaghūth, Ya’ūq and al-Nasr. It is said they were idols, but it is more accurate to say that they were the rulers of his era, and [that] al-Nasr was their kingdom.’⁶³ In the era of Abraham (peace be upon him) he was individualised as Nimrod, Āzar, and the leaders of the Sabaeans. In the era of Moses (peace be upon him) he was individualised as the pharaoh, al-Walīd b. Muṣ‘ab, as Hāmān his chief minister, as al-Sāmīrī and Bi‘ām b. Bā‘ūr. In the era of Jesus (peace be upon him) he was individualised as Judas Iscariot and a sub-group of Jews who sought Jesus’s crucifixion. And in the era of the Chosen One (may God’s blessings be upon him and his family) he was individualised as Abū Jahl, Abū Lahab, the community

59. Shahrastānī, *Mafātīḥ al-Asrār*, vol. 1, p. 176. The *ḥadīth qudsī* quoted here by Shahrastānī is familiar in the version recorded in Bukhārī, for which see E. Ibrahim and D. Johnson-Davies (tr.), *Forty Hadith Qudsi* (Beirut and Damascus: Dār al-Qur’ān al-Karīm, 1400/1980), ḥadīth 25, p. 104-5. Also see al-Ḥakīm al-Tirmidhī, *Nawādir al-Uṣūl fī Ma‘rifat Ahādīth al-Rasūl*, ed. ‘Abd al-Rahmān ‘Umayra (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1992), vol. 1, p. 382 and vol. 2, p. 195.

60. Shahrastānī, *Mafātīḥ al-Asrār*, vol. 1, p. 177.

61. Compare *Ṣaḥīḥ Muslim*, ed. M. Fu‘ād ‘Abd al-Bāqī (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, n. d.) Bk 26, ḥadīth 5405.

62. Evidently referring to Qur’ān 6:112.

63. Later in the commentary, Shahrastānī reverts to the issue of the identification of these five and repeats the point that they were human individuals of Noah’s time, specifying further that, although they were high authorities in the astral sciences of the Sabaeans, they developed a heretical opposition to the principle of prophethood: ‘They denied prophethood in mortal human form, saying “[Prophets] are men and we are men.”’ Shahrastānī, *Mafātīḥ al-Asrār*, vol. 1, p. 339.

of polytheists, and the hypocrites of every group, be it the Jews, the Christians or the Muslims. So Iblīs spoke through their tongues, he heard through their ears, and he saw through their eyes, and they are the "devils" of humanity, admonishing whom is of no avail'.

A bleak, virtually Gnostic, binarism marks this theory of religious history, whereby individuals are viewed as enacting a perennial metaphysical drama in which 'absolute good' is opposed by 'absolute evil' and any effort to reform the latter's representatives is condemned to futility. Yet a strong inclusivity is also implied in Shahrastānī's formulation of religious truth in the quoted passage. His extension of the condemnatory nomenclature of 'hypocrite' (*munāfiq*) to certain members of other faiths, still practiced after the advent of 'the era of the Chosen One [Muḥammad]', shows that he acknowledges the fundamental rectitude of sincere adherence to, say, Judaism on the part of Jews and Christianity on the part of Christians. He moreover underlines that just as these faiths may contain hypocritical adherents along with sincere ones, so does Islam itself. Be that as it may, in the context of this chapter the noteworthy point is the philosophical grounding of this quasi-Gnostic view of history in a qualified realism, in common with, or even adopted from, Ibn Sīnā. Shahrastānī defends his belief in 'metaphysical evil' in terms of a theory of universals very similar to Ibn Sīnā's.

This chapter began with Ibn Sīnā's controversial teaching that revealed scripture is preponderantly to be read as a philosophical allegory, and nowhere more so than in scripture's presentation of eschatological matters and post-mortem realities. In view of Shahrastānī's formulation of his hermeneutics in implicit opposition to Ibn Sīnā's kind of theory, it seems important now to look at how he approaches verses on the afterlife in his *Mafātīḥ al-Asrār*. A case in point is the following passage, beginning in 2:24: '[...] guard yourselves against the fire whose fuel is human beings and stones, which is prepared for the unbelievers. (2:25) And give good news to those who have faith and do righteous deeds, that for them are gardens beneath which rivers flow. Whenever they are provided with fruits from them as provision, they say: "This is what we were provided with before", they being given something similar. Therein they have purified spouses, and they abide in them forever.'

In commenting on this passage, Shahrastānī lays out a method he adopts to penetrate any such verses' semantics, as follows: 'Whoever wants to understand the descriptions of the people of the two eternities (sic., *ahl al-khuldayn*) in the next world, while he is [still] in this lower world, let him consider the dispositions of the two groups (*ahwāl al-farīqayn*) in this lower world, [as if] he is [already] in the next world. The Prophet (may God bless him and his family) has said: "In the garden of paradise there is what no eye has seen, nor ear heard, nor has occurred to the heart of any mortal, let alone what I have let you know

about”.⁶⁴ He (may God bless him and his family) informs us either (1) by reporting these eternal graces, but what is grasped from such reports is just names and titles, as he said (peace be upon him): “What you have concerning the garden of paradise is but names and titles!”⁶⁵ For in regard to the names they remain obscure, while in their actual realities they are clear. Or (2) [he informs us by] religion and the law, with its confirmation of the truth and negation of the false – for each legal issue is a symbol (*mithāl*) for what lies in the posthumous return. So the accomplished is seen (*yubṣaru*) in the inchoate, creation is explained (*yuʿarrafu*) through the Command, and the Command through requital in the posthumous return. Both ways let the contemplative know about the posthumous return, and that is his statement: “[...] let alone what I have let you know about”. Whoso is aware of the symbol is aware of the symbolised, and whoso perceives the shadows has perceived the individuals [casting the shadows].⁶⁶

This intriguing passage in fact suggests a definite link between Shahrastānī’s approach and Ibn Sīnā’s. Shahrastānī, like Ibn Sīnā, is clear that scriptural accounts of the afterlife, as they stand, need interpretation. He of course ostensibly establishes this shared starting-point through *ḥadīths* not through any lateral philosophical system of evaluation: it is the *Ḥadīth* itself which teaches that in the hereafter ‘there is what no eye has seen, nor ear heard etc.’ and that the scriptural account consists of ‘names and titles’. Although, for Ibn Sīnā, the assumption follows from his ‘scientific’ yardstick to determine the truth-value of all statements on the soul, namely, his psychology, it must be noted that he also cites the very same *ḥadīth* (‘there is what no eye has seen [...]’) in the context of his discussion of the posthumous return (*al-maʿād*) in his *Shifāʾ*.⁶⁷ It is thus very possible that the role of the *ḥadīth* in Shahrastānī’s discussion is derived straight from its role in Ibn Sīnā’s discussion. In his *Milal*, on the basis of Ibn Sīnā’s citation Shahrastānī quotes the same *ḥadīth* in full, in presenting Ibn Sīnā’s teaching on the afterlife.⁶⁸

Again, symbol or allegory (*mithāl*) has a salient role in Shahrastānī’s interpretation theory, just as it has in Ibn Sīnā’s theory. But scrutiny of the passage brings out a telling divergence. Ibn Sīnā of course takes the scriptural description *itself* as an imagination-based symbolisation of truths known from his systematic psychology. Shahrastānī instead takes the scriptural description as

64. The saying is often recorded in the form of a *ḥadīth qudsī* (spoken by God, not the prophet), though not in this passage. See *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Beirut: 1407/1987), ed. Muṣṭafā Dīb al-Baghā, vol. 6, ḥadīth 2723; also compare Ibrahim and Johnson-Davies, *Forty Hadith Qudsi*, ḥadīth 37, p. 138-9. The *ḥadīth* closely corresponds with 1 Corinthians 2:9.

65. Abū Jaʿfar Muḥammad b. Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmiʿ al-Bayān ʿan Tāwīli Āyi ʾl-Qurʾān* (Cairo: Maṭbaʿat al-Bābī al-Ḥalabī: 1373/1954), vol. 1, p. 174.

66. Shahrastānī, *Maṣāṭīḥ al-Asrār*, vol. 1, p. 223-4.

67. Avicenna, *The Metaphysics of the Healing*, tr. M. Marmura (Provo: Brigham Young University Press, 2005), p. 366.

68. Shahrastānī, *Kitāb al-Milal waʾl-Niḥal* (Bombay: Maṭbaʿ al-Ḥaydarī, 1314 AH), part 2, p. 74.

an objective, though deeply mysterious, expression of the heightened realities undergone in the hereafter. He informs us that in his *Risāla fi'l-Ma'ād* (apparently no longer extant) he had thoroughly problematised Ibn Sīnā's notion that 'there is no grace readied for the blessed nor punishment supplied to the damned; [instead] pleasure, pain, grace and punishment arise from each soul or are the concomitant of each soul, in proportion to the knowledge and ignorance to which it is predisposed'.⁶⁹ Shahrastānī evidently shuns this psychological reductionism, however sophisticated. The Qur'ānic descriptions are thus *not* what he refers to as symbolic, but are taken to be a divine encapsulation of the objective reality to be understood through a symbolic key provided separately in the ethico-legal judgements of religion as the setting for our earthly behaviour. In short: for Ibn Sīnā the scriptural data symbolise; for Shahrastānī they are the very facts *symbolised*.

To look, then, into this passage in some more detail. It starts with a formula expressed as a chiasmus (Shahrastānī's rhetorical figure of choice for his most significant and penetrative statements): if the realities undergone by people [A] in the next world are to be looked into while one is yet [B] in this world, then their dispositions while yet living [B] in this world must be looked into as if one viewed them [A] from the next world. In this, he seemingly urges us to activate a faculty of 'eschatological intuition' by which the contemplative may grasp scripture's otherworldly referents, as if one were *already* acquainted with the next world. Though the descriptive expressions are mysterious, Shahrastānī insists that the realities to which they refer are intrinsically graspable in this way. He can be thought of as speaking of a mystical type of 'analogical reasoning' (*qiyās*), intuitively unifying the antemortem and post-mortem as aspects of one continuum. In the quoted passage he speaks of this as seeing the accomplished (*al-mafrūgh*, i.e., the eternal realities of the afterlife) within the inchoate (*al-musta'naḡ*, i.e., the emergent patterns of mortal life on earth) or, *mutatis mutandis*, as the shadows of the realities of the eternal world of the Command, extending into this temporal world of creation inhabited by us: 'Whoso is aware of the [earthly] symbol is aware of the [eternal reality] symbolised, and whoso perceives the shadows has perceived the individuals [casting the shadows].'⁷⁰

How are the ineffable realities of the world to come already immanent in our world? Answer: through the *sharī'a*. The quoted passage on the arcana of 2:24-5 clearly states that [1] eschatological depictions in scripture are our initial source of information, although on their own they amount to unintelligible 'names and titles'. Then [2], the other major source granted us by prophets is information through 'religion and the law (*al-sharī'a*), with its confirmation of the truth and

69. A. Guillaume, *Summa Philosophiae*, p. 468-9 (Arabic).

70. *Man iṭṭala'a 'alā 'l-mithālī iṭṭala'a 'alā 'l-mamthūli bihi wa man abṣara al-ḡilāla fa-qad abṣara al-ashkhāṣ*. Shahrastānī, *Mafātīḥ al-Asrār*, vol. 1, p. 224.

negation of the false – for each legal issue (*qaḍiyya*) is an allegory (or ‘exemplum’, *mithāl*) for what lies in the posthumous return’. Shahrastānī’s identification here of a *qaḍiyya* as an eschatological symbol is curious but it is also his hermeneutical master-key. Our commentator may be developing an idea of Ismā‘īlī provenance since Ismā‘īlī thinkers often characterised laws prescribed by prophets as allegories.⁷¹ The juristic term *qaḍiyya* can even mean a lawsuit or legal hearing, and seems here to mean all evaluable action – evaluable insofar as intrinsically subject to judgement by the divine judge, thus constituting, as it were, a ‘litigation’ in the eschaton. The recording angels (*kirām al-kātibīn*), the scroll of deeds (*ṣaḥīfat al-a‘māl*) that they are compiling in evidence, and other relevant references from the Ḥadīth and Qur’ān, underlie this judicatory model. Be that as it may, Shahrastānī’s basic idea is that religion’s ascription of ethical value to the spectrum of human character and action, together with the latter’s forms, directly converts into the realities to be experienced posthumously in recompense. These two sources together, according to Shahrastānī, are the meaning of the words in the quoted *ḥadīth* ‘[...] what I [Muḥammad] have let you know about’. Intuitive *qiyās* may thus interpret the former otherworldly depictions on the basis of the latter juridico-ethical pronouncements, thereby attaining some understanding of the awesome mysteries referred to in the same *ḥadīth* as ‘what no eye has seen, nor ear heard, nor has occurred to the heart of any mortal’. We are confronted, in effect, by a kind of ‘eschatological syllogism’ in which the conclusion in the next world results from combining the two premises supplied us in this world by prophets, that is, the scriptural datum and the juristic ruling.

What this might mean in practice is not easy to determine, not least because Shahrastānī’s incomplete commentary only extends to the end of the second chapter of the Qur’ān, *Sūrat al-Baqara*. Even though it is the longest chapter in the whole scripture, it unusually has almost no verses which depict purgatorial, infernal and paradisaal realities. We must content ourselves, then, with his discussion of the arcana of these very verses (2:24-5) which contains some evidence of what his theory might entail. He says on verse 24, for instance, ‘Stones are linked to disbelieving human beings since their hearts “are like stones or even harder” (2:74).’ He thus puts together the verse’s mysterious denomination of a ‘fire whose fuel is human beings and stones’ in the hereafter with the evaluation of confirmed unbelievers as stony-hearted. He takes it, in other words, that the meaning of a scriptural description of a given

71. For example, Abū Ḥātim al-Rāzī alludes to the parabolic character of revealed laws to explain their inter-confessional variety and their abrogation: “It was permitted [for prophets] to abrogate the externals of the laws (*zāhir al-sharā‘i*) [...] because these were parables drawn in their books and their regulations (*li-annahā kānat amthālan maḍrūbatan fī kutubihim wa sunanihim*)”. Abū Ḥātim al-Rāzī, *The Proofs of Prophecy (A‘lām al-Nubuwwa)*, tr. T. Khalidi (Provo: Brigham Young University Press, 2011), p. 82.

post-mortem state must be approached through thinking about the character of the moral fault (as determined in the ethico-juridical teaching of Islam) in earthly life to which the post-mortem state relates. Elsewhere in his commentary Shahrastānī neatly sums up the same principle as follows: ‘From every act which proceeds from an individual [God] will create its requital, be it in reward or punishment’, and in another potentially chiastic formulation he goes so far as to state that the actual afterlife identity of the individual as a whole, not just the individual’s outer predicament, is generated from his behaviour on earth: ‘In this world acts are produced from individuals but in the next world individuals are produced from acts’.⁷²

Another example of his application of this theory is in the following, again by way of commentary on 2:24-5: ‘the properties of [goodly] souls [...] [are] in contrast with the false in every issue [who are] similar to how one part of a building on the brink of a crumbling bank⁷³ destroys another part, the beginning of it denies the end of it and the end of it the beginning, the positive acknowledgment of it is a denial and the denial of it is an acknowledgment, affirming it is a negation and negating it is an affirmation. These are the properties of souls which neither die in [hellfire] nor live, and neither survive in it nor perish’.⁷⁴ In this, our commentator traces the vile paradoxicality of infernal existence to the disintegrity and disharmony characterising the souls in question during their earthly lives. Gross moral inconsistency on earth generates an existential inconsistency for them in the eschaton. All this contrasts with the state of the good. As Shahrastānī states: ‘They abide in [gardens of paradise] forever, with the permanence of the certainty which is inseparable from the hearts of people of certainty, since the disparity of essential identities is through the continuing existence of their forms. If the forms (*ṣuwar*) relate to certainty, they are perpetual in existence and necessarily permanent; thus the souls inscribed with [these forms] (*al-nufūs al-murtasima bi-hā*) are [in turn] perpetual in existence and necessarily permanent. Likewise, the truth in every issue is similar to how one part of a building founded on pious consciousness of God and on [His] good pleasure,⁷⁵ strengthens another part, and how the beginning of it confirms the end of it and the

72. *Al-a'mālu fi 'l-dunyā ṣādiratun 'ani 'l-ashkhāṣi wa 'l-ashkhāṣu fi 'l-ākhirati ṣādiratun 'ani 'l-a'māl*, Shahrastānī, *Mafātīḥ al-Asrār*, vol. 1, p. 177. Shahrastānī may alternatively mean that in the next world an individual will be produced from deeds performed in this world, who will accompany the soul of the perpetrator. See Shahrastānī, *Mafātīḥ al-Asrār*, vol. 1, p. 329. Compare what Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī says in *Āghāz wa Anjām*, S. J. Badakhchani (ed. and tr.), *Shi'i Interpretations of Islam: Three Treatises on Theology and Eschatology* (London and New York: I. B. Tauris and the Institute of Ismaili Studies, 2010), p. 67.

73. Compare Q 9:109.

74. Shahrastānī, *Mafātīḥ al-Asrār*, vol. 1, p. 223. The characterisation of the people of hellfire as neither dying nor living is from, e.g., Q 20:74.

75. Compare Qur'an 9:109.

end of it its beginning. The confirmation of it is a confirmation and the denial of it is [also] a confirmation, and the affirmation of it is an affirmation and the negation of it is [also] an affirmation! These are the properties of souls which have permanent existence, perpetuity and eternity.⁷⁶

So here again, post-mortem existence is directly generated by the nature of a soul's ante-mortem moral disposition – but now in positive mode. According to Shahrastānī, the beatific continuity experienced by the blessed in their future existence reflects their staunch disposition on earth, their faith and integrity: 'the permanence of the certainty which is inseparable from the hearts of people of certainty'. It is highly noteworthy that Shahrastānī has formulated this here in eminently Avicennan fashion, in terms of the persistence of forms (i.e., forms relating to certitude) inscribed or impressed within the souls in question, after bodily death. Notwithstanding such echoes and influences from Ibn Sīnā, Shahrastānī's approach to eschatological verses in the Qur'ān is distinct. To repeat, the outline that he presents of his approach states that the allegory or symbol (*mithāl*) is not the scriptural text per se, although it indeed consists of 'names and titles' for 'what no eye has seen [...] etc.' The eschatological realities that constitute these verses' semantics are to be intuited by something else which symbolises *them*, namely, the legal or ethical judgements (*qaḍāyā*) provided in the *sharī'a*. Afterlife states are deciphered through what they repay, and the latter is strictly determined through *lex dei*. In this way it is seen that Shahrastānī pursues his philosophical hermeneutics within an emphatically 'prophetic' model of truth.

Within this interpretive paradigm, Shahrastānī's methods of course, ultimately, part company with those which would be endorsed by the Avicennan *falāsifa*. Shahrastānī's deep identification of scripture with the Command, as understood in Ismā'īlī thought, gives its language a supernatural significance for our commentator.⁷⁷ For Shahrastānī the Arabic of the Qur'ān itself becomes a potential key to understand how a given act or moral trait commutes into an eschatological reality. As he himself frames this linguistic analysis: 'the expression in language of [the ante-mortem act and the post-mortem requital] bears a resemblance on the basis of the two words'.⁷⁸ The key, in other words, is in the name: *nomen est omen*. In the first place this allows our commentator to account for the scriptural designation for a given kind of state after death, by simply referring it to what the state requites: the terms are *identical* precisely because of the principle that the future reality directly responds to the earthly behaviour. In this way Shahrastānī explains the Qur'ān's frequent description of posthumous requital in terms of harsh traits like 'mockery' (*istihzā*), 'enmity'

76. Shahrastānī, *Mafātīḥ al-Asrār*, vol. 1, p. 223.

77. On this see my 'The Cosmogonic Word in al-Shahrastānī's Exegesis of *Sūrat al-Baqara*', *Journal of Qur'anic Studies* 16:2 (2014), p. 1-41, especially p. 9-17.

78. Shahrastānī, *Mafātīḥ al-Asrār*, vol. 1, p. 177.

(*'udwān*) and even 'evil' (*sayyi'a*). These are simply the eschatological commutation of these same human traits on earth.⁷⁹ Shahrastānī draws attention to other outright cases of deed-requital parallelism in the scripture, for example: 'Each of the [sinners'] deeds becomes a tenebrous individual, groaning at them, terrifying them and holding sway over them: "Then let him summon (*yad'u*) his henchmen. We shall summon (*nad'u*) the avenging angels!" (Q 96:17-18); "[...] he who turns away (*yadu'u*) the orphan and does not prompt the feeding of the poor" (Q 107:2-3); "[...] a day they are thrust away (*yuda'ūn*) into the fire of hell with a thrusting (*da'an*)" (Q 52:13).⁸⁰ In these verses, Shahrastānī claims that a particular verb form of the root *dāl-'ayn-yā'* serves as the hinge on which the eschatological commutation turns.

Shahrastānī also links a given deed with its afterlife requital through kinds of analysis which definitely qualify as word-plays. In view of Arabic's system of trilateral roots, these word-plays are often well-founded etymologically, such that the terms are effectively linked through polyptoton, thus, say, the posthumous requital for Islam is said to be 'peace' (*salām*) and for religious faith (*īmān*) it is 'security' (*amān*).⁸¹ The basis for Shahrastānī's eschatological inferences is, however, sometimes much more obscure and relies on metathesis and other such possibilities. An example is the following: 'Each of the deeds [of the virtuous] becomes a luminous spiritual individual (*shakhṣ nūrānī rūḥānī*) who serves them and keeps company with them. An angel abides with them for a [goodly] word, houris for a [virtuous] spirit, "refreshment and aromatic herbs"⁸² for sincerity and faith, and "peace (*salām*) as a pronouncement from a Merciful Lord"⁸³ for Islam and self-submission (*taslīm*)."⁸⁴ In this list, the commuted rewards in the afterlife are inferred in various obscure ways from Arabic words. The weakest case, surely, is the final '-ān' linking *īmān* (faith) and *rayḥān* (aromatic herbs). We have already just encountered the etymologically well-founded co-ordination of Islam and *salām*. More challenging and suggestive is the co-ordination of *kalima* (word) with *malak* (angel), and *rūḥ* (spirit) with *ḥūr* (houris) which are, technically, Arabic anadromes – charged with hidden meanings. Finding an afterlife output by inverting the Arabic term for the terrestrial input may correspond with an intuition that an inverse relation of some sort holds between this world and the next.⁸⁵

79. This reasoning is clearly an extrapolation from 2: 14-15 on Shahrastānī's part: '[...]when they withdraw to their devils they say 'We are with you, we were just mocking!' [But] God mocks them [...]'

80. Shahrastānī, *Mafātīḥ al-Asrār*, vol. 1, p. 330.

81. Shahrastānī, *Mafātīḥ al-Asrār*, vol. 1, p. 177-8.

82. Qur'ān 56:89.

83. Qur'ān 36:58.

84. Shahrastānī, *Mafātīḥ al-Asrār*, vol. 1, p. 330.

85. The inner identity of the two terms, extending between the two worlds, might also be suggested by their numerical equivalence in *abjad* computation: thus, according to the standard

Reasoning of this kind, based on the principle *nomen est omen*, indicates how far removed Shahrastānī's overall approach is to the eschatological aspect of the Qur'ān, from that of the Avicennan *falāsifa*. Yet Ibn Sīnā's impact is suggested in key features of Shahrastānī's basic framework – notably in the foundational assumption that data about the afterlife stand in need of interpretation, the pivotal role of the *ḥadīth* '[in paradise] there is what no eye has seen, nor ear heard etc.', symbolism's centrality in his interpretive model, and his evocation of the mechanism by which souls impressed with certain forms in earthly life bear those forms onwards into the afterlife. Ibn Sīnā may even lurk in the background of the all too obvious divergences. Thus the most notable feature differentiating Shahrastānī's theory could be seen as a pointed reaction to Ibn Sīnā's approach, namely the principle that scripture's eschatological data are (*pace* Ibn Sīnā) not so much the symbol as the symbolised, and the real symbol instead lies within the realm of law.

More generally, Shahrastānī's elaborate discussions of Qur'ānic arcana, sampled here, show the importance of Avicennism in coming to any real understanding of the ambitious hermeneutical project enshrined in the *Mafātīḥ al-Asrār*. Shahrastānī was partly motivated as an exegete by the need to respond to the challenge of Ibn Sīnā's formulation of truth which he had already attempted in his philosophical polemic, the *Muṣāra'a*. He now additionally wished to show that the scripture itself was replete with a prophetic philosophy surpassing Avicennism. He believed that the scripture had been delivered without the mediation of the Prophet's compositive imagination, rendering it an undistorted projection of intelligible truths, in our midst. Even in this antithetical theory of prophecy Shahrastānī betrays the impact on him of Ibn Sīnā's theory, for he has here embraced, in the most radical terms, Ibn Sīnā's concept of prophets as superlative recipients of the insights for which philosophers strive, and has turned it against Ibn Sīnā. Although Shahrastānī would hardly acknowledge it, clear echoes of Ibn Sīnā's philosophy are heard in many details of his interpretations under the arcana rubrics of the *Mafātīḥ al-Asrār*.

That said, the counter-Avicennan philosophy which he is bent on disclosing within the semantics of the Muslim scripture, through his commentary, is of largely Ismā'īlī derivation. Some key examples in the passages presented above are: equating creation with dyadicity (*izdīwāj*) and insisting on the Creator's transcendence of the latter (in regard to 2:22); implying the

abjad: ḥ-w-r/r-w-ḥ = 214; m-l-k/k-l-m = 90. It may also be pointed out that the idea of a celestial spouse can additionally be discovered within the word *rūḥ* through the unusual form of Arabic word-play termed *taṣḥīf* (diacritical distortion) in which the removal of the pointing (*nuqaṭ*) allows unsuspected equations to be made between words that, in their un-pointed form (*rasm*), are homographs. In this way, within the word *rūḥ* (روح = spirit) may also be glimpsed the celestial spouse (*zawj* = زوج) which Shahrastānī here refers to by the collective noun *hūr*. It is obviously impossible to demonstrate whether this was also implied in his reasoning.

godhead’s transcendence even of existence (again in regard to 2:22); equating Adam, in the morphic aspect of his identity, with the Command (*al-amr*) and attributing to the latter a wholly fundamental cosmological function (in regard to 2:34); analysing humanity’s partial cognitive superiority to angels through generality and specificity (in this context, a core dyad within Shahrastānī’s Ismā’īlī hermeneutical system), i.e. through humanity’s simultaneous grasp of the ‘names’ of things in their generality (*‘umūm*) and specificity (*khuṣūṣ*) (in regard to 2:31); promoting an ontology in which existence is equivocal (*mushtarak*), in support of a theology of absolute transcendence (in regard to 2:17); promoting a ‘Gnostic binarism’ in his theory of ‘absolute evil’, as manifest inter alia in the ‘hypocrites of the Muslims’ (in regard to 2:14); and taking the ethico-legal pronouncements (*qaḍāyā*) of the *sharī’a* to be allegories (*amthila*) of eschatological realities (in regard to 2:24-5). But such hermeneutical reflexes, which in Shahrastānī’s belief belong to a system with the unsurpassable authority of the Prophet’s Household, do not necessarily produce a perspective wholly conforming to expectation as Ismā’īlī. It is, in the end, an idiosyncratic perspective that results. Shahrastānī’s esoteric hermeneutics tends to serve a scripturalism presented in opposition to Ibn Sīnā’s view of the Qur’ān as a parabolic approximation of intelligible truths, but ironically, there is no need to look far afield to find medieval Ismā’īlī thinkers who share that view, to whatever extent, with Ibn Sīnā.⁸⁶

86. Thus, both the Avicennan and the historically preponderant Ismā’īlī framework for interpreting the Qur’ān are arguably allegorical. However, the former approach tends perhaps to ‘de-mythologize’ the scripture whereas the latter approach views it as an intricate system of symbols and parallelisms. For some examples of the allegorical view of scripture amongst Ismā’īlī thinkers see, e.g., Paul E. Walker (ed. and tr.), *The Master of the Age: An Islamic Treatise on the Necessity of the Imamate (A critical edition of the Arabic text and English translation of Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī’s al-Maṣābīḥ fī ithbāt al-imāma)* (London and New York: I. B. Tauris and the Institute of Ismaili Studies, 2007), ‘Part One, Sixth Light: In proof of the interpretation of the revelation and the law that comes from the messengers [...]’, p. 63-67 (English), p. 28-32 (Arabic). Also see Abū Ḥātim al-Rāzī, *The Proofs of Prophecy (A’lām al-Nubuwwa)*, tr. T. Khalidi (Provo: Brigham Young University Press, 2011), ‘Chapter 3: Concerning the speech of prophets and their laws’ and ‘Chapter 4: Concerning parable and meaning’, p. 70-86. Also see, for Abū Ya’qūb al-Sijistānī’s attack on literalist notions of the afterlife: B. Hirji, ‘A Study of *al-Risālah al-Bāhirah*’, PhD. thesis (McGill University, Montreal: 1994), p. 123-144 (= section on ‘*al-Ba’th*: individual spiritual rebirth’, and section on ‘*al-Thawāb wa ’l-’Iqāb*: reward and punishment’).

ESOTERIC MESSIANIC CURRENTS OF ISLAMIC EAST BETWEEN SUFISM AND SHI'ISM (7TH/13TH-9TH/15TH CENTURIES)¹

Orkhan MIR-KASIMOV
The Institute of Ismaili Studies

1. The Early Stock of Cosmological, Anthropological, Gnostic and Hermetic Doctrines in Islamic Esotericism

Between the 7th/13th and 9th/15th centuries the Islamic East saw the rise of a specific kind of Islamic mysticism. From the doctrinal point of view, it is characterised by a close confluence of two major esoteric currents of Islam, Sufism and Shi'ism, combined with a messianic outlook, as well as by a resurgence of an ancient stock of cosmogonical, cosmological and anthropological ideas with gnostic and hermetic elements, including the theories concerning the manifestation of divinity in human shape, uninterrupted transmission of the divine salutary knowledge, the transmigration or transformation of souls, and occult sciences such as science of letters, alchemy and astrology.²

Through which channels did these ideas reach the founders of the mystical and messianic movements of the 7th/13th and 8th/14th centuries, and why were they re-actualised, often with a significant socio-political impact, after a period of relative inactivity in the shadow of the more 'conventional' forms of spirituality which had become predominant in both Shi'i and Sunni communities during the previous centuries? A detailed answer to this question is hardly possible in the present state of our knowledge. The following text should be therefore regarded as a preliminary attempt to frame the problem and to provide some evidence for further reflection.

-
1. My thanks to Russell Harris for proofreading this article.
 2. There is obviously a logical link between the idea of salutary knowledge brought to the mankind by the Saviour, that is, the *gnosis*, and the messianic ethos, focused on the same figure of the Saviour and the same kind of salutary knowledge.

Although the material belonging to the above-mentioned stock of ideas has a distinctive flavour, it assumed the many colours and shapes of groups and movements of various spiritual and intellectual orientations. It is therefore very difficult to give this material a clear definition. It comes close to various definitions given to Islamic Gnosis by such scholars as Louis Massignon, Henry Corbin and Heinz Halm.³ In his recent book, Daniel De Smet proposes a list of themes typical for gnostic doctrines which can be roughly summarised as follows: 1) A luminous initial principle and the struggle between light and darkness; 2) a hierarchy of luminous entities and its dark counterpart; 3) light imprisoned in matter, in particular the soul imprisoned in human body; 4) the liberation of the luminous human soul and its return to its principle realised by means of salutary knowledge, the *gnosis*; 5) the final salvation of the mankind being achieved only when all particles of light are extracted from matter.⁴

There is certainly a strong correlation between these five points and the stock of ideas used in early Islamic esotericism, but this still does not mean that the early Islamic esotericism in all its diversity can be described as a gnostic movement. Even if the currents of Late Antiquity with a strong gnostic component, such as Mazdeism or Manichaeism, most probably influenced the early Islamic mysticism, this influence was combined with many other elements and integrated into an Islamic context determined by the Qur'ānic revelation.⁵ For this reason, it is hardly possible to find any Islamic movement whose doctrine contains the full set of fundamental gnostic themes as listed above.⁶ The assimilation of the cosmogonical and anthropogonical myths and doctrines including gnostic and hermetic elements took different forms in Shi'i and Sufi contexts, and led to different socio-political manifestations.

During the first centuries of the Islamic era, this stock of ideas, including cosmogonical and anthropogonical myths and hermetic sciences was most consistently represented in Shi'i circles, especially among the groups described in the doxographical literature as the 'exaggerators' (*ghulāt*). Their 'exaggeration' consisted essentially in ascribing divine attributes to humans, and especially to those elect human beings, the Imāms, whom they regarded as perfect manifestations of divinity. In this quality, the Imāms were believed to possess the fullest and the most authentic knowledge of God available in the material world, which made them the perfect spiritual guides and ultimately

3. For a survey of these definitions, see H. Halm, *Die islamische Gnosis*, Zürich und München, 1982, p. 11-16.

4. Cf. D. De Smet, *La philosophie ismaélienne : un ésotérisme chiite entre néoplatonisme et gnose*, Paris, 2012, p. 45-47, citing K. Rudolph, *Die Gnosis, Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*, Göttingen, 1980, p. 59-68. This list of themes is close to that proposed by H. Halm in *Die Gnosis*, p. 14.

5. See D. De Smet's discussion in the conclusion to *La philosophie*, p. 169-173.

6. According to H. Halm's definition, only the exaggerators (*ghulāt*) of Iraq and the proto-Ismaili groups designated as Qarmatians can be considered as properly gnostic. See *Die Gnosis*, p. 14-15.

the saviours of the mankind.⁷ This exceptional gnoseological status underlies the absolute hermeneutical authority of the Imām as the Master of exegesis (*ṣāhib al-ta'wīl*), especially with regard to the Qur'ān and the books of the previous prophetic eras.⁸ This concept of salutary knowledge is consistent with the basic gnostic tenets. In addition to the divine dimension of the Imām, the beliefs ascribed to the *ghulāt* include metempsychosis (*tanāsukh*) and the strong messianic expectation focused on the imminent return of the hidden Imām.⁹ During the early Islamic centuries, the *ghulāt*, like several other Shi'i groups, were characterised by militant messianism, which played an important role in the first struggles concerning the succession to the Prophet Muhammad and the rule of the *umma*, as well as in the anti-Umayyad revolts, the Abbasid revolution and during Abbasid rule.¹⁰

Needless to say, the groups and thinkers designated as *ghulāt*, or *mufawwiḍa* (from *tafwīḍ*, meaning 'delegation' of the divine powers to the Prophet and the Imāms) did not regard themselves as 'exaggerators', or heretics, but as initiate followers of an authentic esoteric teaching delivered by the Imām. Some of them, especially the founders of some of the 'extremist' groups, referred to themselves using the term *bāb* (pl. *abwāb*, the gate), that is, the gate to the knowledge of the present or hidden Imām.¹¹

If we step away from the perspective proper to the medieval doxographical works written by their opponents, the doctrines of the groups and individuals described as the *ghulāt*, *mufawwiḍa* and *abwāb* should perhaps be more correctly viewed as representatives of early Shi'i esotericism as such, and as opposed to the exotericists who, from the point of view of the former, were designated as the 'shortcomers' (*muqaṣṣira*), that is, those who fail to recognise

7. On the special prerogatives and powers attributed to the Imām's in early Shi'i sources and underlying his authority see M. A. Amir-Moezzi, *Le guide divin dans le shi'isme originel: aux sources de l'ésotérisme en Islam*, Lagrasse, 1992, p. 228-242; Ismail K. Poonawala, 'The Imām's Authority During the Pre-Ghaybah Period: Theoretical and Practical Considerations', in L. Clarke (ed. and tr.), *Shi'ite Heritage: Essays on Classical and Modern Traditions*, Binghamton (NY), 2001, p. 103-122.
8. See M. Ayoub, *Redemptive Suffering in Islam: A Study of the Devotional Aspects of 'Ashūrā' in Twelver Shi'ism*, The Hague, 1978, p. 63; M. A. Amir-Moezzi, *Le guide divin*, p. 185-189; Ismail K. Poonawala, 'The Imām's Authority during the Pre-Ghaybah Period', p. 103-122.
9. Muḥammad b. 'Abd al-Karīm al-Shahrastānī, *Livre des religions et des sectes*, D. Gimaret and G. Monnot (tr.), 2 vols., Louvain, 1986, vol. 1, p. 507-545.
10. On these groups see H. Halm, *Shi'ism*, Edinburgh, 2004 (first edition 1991), p. 1-27 and 154-159; William F. Tucker, *Mahdists and Millenarians: Shi'ite Extremists in Early Muslim Iraq*, New York, 2008. On the role of messianic ideology in Abbasid politics, see H. Yücesoy, *Messianic beliefs and Imperial Politics in Medieval Islam: The 'Abbasid Caliphate in the Early Ninth Century*, Columbia (SC), 2009.
11. On the definition of *Bāb* as an initiated follower of the Imām, see B. Lewis, 'Bāb', *EI2* online.

the true nature of the Imāms and their teachings, but considered them to be learned scholars from the family of the Prophet, who were not endowed by any supernatural attributes but were qualified to lead the community.¹²

The esoteric doctrines, including the description of the Imām as perfect place of manifestation of the divine knowledge and spiritual guide of the mankind, together with the elements of cosmogonical, cosmological and anthropogonical myths with gnostic and hermetic elements presented as the secret teachings of the Imāms were partly incorporated into early Shi'i *ḥadīth* compilations, and partly developed as a particular genre of Shi'i esoteric literature, comprising works mostly attributed to the members of the Imām's inner circle and often presented as secret knowledge transmitted by the Imāms to their advanced disciples.¹³ One branch of the early Shi'i *ghulāt*, namely the Nuṣayrīs, is still extant and an important corpus of their texts is available in a recently published series.¹⁴

This kind of esoteric doctrines apparently constituted the core of Shi'i esotericism as a whole. These doctrines incorporate important gnostic features, but most of them also display elements that are not consistent with the

12. On the opposition between the esoteric and exoteric wings of the early Shi'i community see H. Modarressi, *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shī'ite Islam: Abū Ja'far ibn Qība al-Rāzī and His Contribution to Imāmite Shī'ite Thought*, Princeton (NJ), 1993, p. 19-51.
13. One of the most prominent figures of this esoteric tradition is Mufaḍḍal al-Ju'fī (fl. 2nd/8th century), follower of the Imāms Ja'far al-Šādiq and Mūsā al-Kāzīm. See M. Asatryan, 'Mofazzal al-Jo'fī', *Encyclopaedia Iranica* online. Another category of esoteric works, also placed under authority of the Imāms, is represented by the properly hermetic alchemical writings, such as the collection of texts attributed to Jābir b. Ḥayyān, described as a follower of the 6th and 8th Imāms, Ja'far al-Šādiq (148/765) and 'Alī b. Mūsā al-Riḍā (d. 203/818). On him and connections between Shi'ism and alchemy, see H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, 1986, p. 187-193 and 453-454; and P. Lory, *Alchimie et mystique en terre d'Islam*, Lagrasse, 1989.
14. Among the extant works belonging to the *ghulāt* literature are *Umm al-kitāb* (ed. W. Ivanow, *Islam* 23 [1936], p. 1-132), *Kitāb al-ḥaft wa-l-aẓilla* (see the discussion of existing editions and contents in H. Halm, *Die Gnosis*, p. 240-274), *Kitāb al-širāṭ* (ed. L. Capezzone, 'Il Kitāb al-širāṭ attribuito a Mufaḍḍal ibn 'Umar al-Ju'fī', *Rivista degli Studi Orientali* 69 [1995], p. 295-416), *Kitāb al-ashbāḥ wa-l-aẓilla* (ed. M. Asatryan, 'An Early Shi'i Cosmology: *Kitāb al-ashbāḥ wa-l-aẓilla* and its milieu', *Studia Islamica* 110/1 [2015], p. 1-80); and the eleven volumes of Nuṣayrī texts published in Lebanon by A. Mūsā and S. Mūsā between 2006 and 2013 under the title *Silsilat al-turāth al-'alawī*. On the Nuṣayrīs, see Meir M. Bar-Asher and A. Kofsky, *The Nusayrī-'Alawī Religion: An Enquiry into its Theology and Liturgy*, Leiden, 2002; and Y. Friedman, *The Nuṣayrī-'Alawīs: An Introduction to the Religion, History and Identity of the Leading Minority in Syria*, Leiden and Boston, 2010. On Nuṣayrī literature and the spread of Nuṣayrī doctrines in 4th/10th century, see B. Paoli, 'La diffusion de la doctrine nusayrie au IV^e/X^e siècle d'après le *Kitāb Ḥayr al-ṣanī*' du cheikh Ḥusayn Mayhūb Ḥarfūš', *Arabica* 58 (2011/1-2), p. 19-52.

central ideas usually associated with gnosticism.¹⁵ For this reason, within the limits of Shi'i Islam, it seems more correct to refer to them merely as 'early Shi'i esotericism' rather than 'Shi'i Gnosis'.¹⁶

However, it is possible that the source of the gnostic, hermetic and mythological stock incorporated and developed in Shi'i Islam was initially independent from Shi'i currents and also worked its way into other Islamic mystical movements that were later brought together under the broad umbrella of Sufism.¹⁷ In this case, that is, if Sufism did not borrow this layer of esoteric ideas from Shi'ism, but drew on an independent common source, then 'early Shi'i esotericism' does not cover all the diversity of developments this material received in the Islamic thought and it must be given a specific definition applicable to the Sufi context.¹⁸

Cosmogonical and anthropogonical myths together with elements of gnosticism and hermetic sciences can be found in the works of such mystical thinkers as al-Ḥakīm al-Tirmidhī (d. 255/869), Sahl Tustarī (d. 283/896) and Maṣṣūr al-Ḥallāj (d. 309/922).¹⁹ However, in the Sufi context this kind of esotericism does not seem to occupy a central place as in Shi'ism, for the Sufi doctrines are primarily focused on the psychological aspects of the spiritual path.

15. For example, a purely negative outlook on the material world is rare for Islamic authors, and the clearly formulated 'myth of the Fall' cannot be found in all doctrines of early esoteric Shi'ism.
16. M. A. Amir-Moezzi argues that this kind of esoteric doctrines constitutes the essential teaching of early Shi'ism, and refers to them simply as 'original Shi'ism'. This idea is expressed in the very title of his book dealing with the reconstruction of these doctrines on the basis of the Shi'i *ḥadīth* literature: *Le guide divin dans le Shi'isme originel*.
17. The thesis that this stock of esoteric ideas reached early Sufi authors from an independent source and not by the intermediary of Shi'ism is advocated by B. Radtke in his article 'Iranian and Gnostic Elements in Early Ṭaṣawwuf: Observations Concerning the Umm al-Kitāb', *Proceedings of the First European Conference on Iranian Studies*, ed. G. Gnoli and A. Panaino, Rome 1990, vol. 2, p. 519-530.
18. Although the early Sufi tradition had some links with Shi'i esoteric circles, the exact extent of mutual influence between these two major mystical traditions of Islam is difficult to assess. There is certainly a pronounced similarity in the formulation of some fundamental theories in Sufism and Shi'ism. This concerns, for example, the idea of continuous revelation, transmitted, after the death of the Prophet, along the line of the Shi'i Imams or along the Sufi *silsila*, the notion of sainthood (*walāya/wilāya*), approaches to the interpretation of the Qur'an and the idea of divine manifestation in human form. For an analysis of these parallels see S. Nasr, 'Le shi'isme et le soufisme. Leurs relations principales et historiques', in R. Brunschvig and T. Fahd, (ed.), *Le shi'isme imāmīte, colloque de Strasbourg (6-9 May 1968)*, Paris, 1970, p. 215-233.
19. On these mystics, see L. Massignon, *La Passion de Husayn ibn Mansūr Hallāj*, 4 vols., Paris, 1975, tr. Herbert W. Mason, *The Passion of al-Hallaj: Mystic and Martyr of Islam*, Princeton (NJ), 1983. G. Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur'anic Hermeneutics of the Ṣūfī Sahl at-Tustarī (d. 283/896)*, Berlin and New York, 1980; B. Radtke and John O'Kane, *The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism: Two Works by al-Ḥakīm al-Tirmidhī*, Richmond (Surrey), 1996.

Following the early period when this kind of esoteric doctrines thrived, both Shi'ism and Sufism entered what can be called the phase of creation of 'official' doctrine, during which this early esoteric tradition, including its messianic socio-political manifestations, became less visible. In the majority, Twelver branch of Shi'ism, the early esoteric tradition reflected in early Shi'i *ḥadīth* and *ghulāt* literature was gradually marginalised after the turning point constituted by the great occultation of the 12th Imam in 329/941. The great occultation of the 12th Imām, with no designated representatives to ensure the communication between the Imām and his followers, was a critical event for the Twelver community. In the subsequent search for a solution to the lack of religious authority produced by the absence of the Imām, the exoteric, legalist version of Shi'ism represented by religious scholars and jurists started to predominate over the esoteric tradition.²⁰ At the same time, the gradual elaboration of the doctrine of occultation, which eventually postponed into the indefinite future the return of the Imam in his role of the eschatological saviour and justifier also neutralised the messianic thrust within the Twelver branch.²¹ Messianic beliefs, that is, the beliefs that a particular Imam or a member of the prophetic family is divinely qualified as the only just ruler of the Muslim community, and that such a person will actually assume the political and religious leadership of the community in order to inaugurate the imminent eschatological era, were an important element of motivation behind the political activity of various early Shi'i groups, in particular of *ghulāt*. The occultation of the Imām attenuated both the intellectual and the socio-political influence of the esoteric current in the Twelver Shi'ism roughly until the 7th/13th century, when it resurfaced in a specific historical context.

The situation was different in another great Shi'i branch, Ismailism, where there is no analogue of the great occultation and the link between the Imāms and the community was never radically severed. The esoteric cosmogonical and anthropogonical teachings of early Shi'ism were incorporated into later Ismaili traditions, and appear in the works of the early Fatimid writers as well as in the works of the Iranian school of Ismailism.²² The theory of esoteric hermeneutics, *ta'wīl*, is one of the central themes of early Ismaili literature.

20. On this process, see M. A. Amir-Moezzi and C. Jambet, *Qu'est-ce que le shi'isme?* Paris, 2004, p. 181-220; and M. Momen, *An Introduction to Shi'i Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism*, New Haven and London, 1985, p. 184-207.

21. On the development of the occultation doctrine in the period following the Great Occultation, see S. Arjomand, 'The Crisis of the Imamate and the Institution of Occultation in Twelver Shiism: A Sociohistorical Perspective', *International Journal of Middle East Studies* 28/4 (1996), p. 491-515, especially p. 502 ff.

22. On the history, main divisions and central figures of the early Ismailism see F. Daftary, *The Ismā'īlīs: Their History and Doctrines*, Cambridge, 1990, p. 91-143.

Even though during the Fatimid period the early 'mythological esotericism' was progressively incorporated into and, to some extent, hidden behind a doctrine strongly marked by Neoplatonic ideas, the continuous presence of this early esotericism and its association with messianic ethos seems to be much better discernible in Ismaili Shi'ism than in its Twelver counterpart. In spite of the efforts of the Fatimid caliphs to suppress the energy of the messianic ideas, which were instrumental in bringing them to power, as well as to oppose the idea that the Imam is a manifestation of the divinity, an idea associated with the early *ghulāt* groups, these tendencies remained vigorous enough for being manifested, at the turn of the 5th/11th century, in the form of the Druze movement, which had a strong messianic dimension and regarded the ruling Caliph al-Ḥākim (r. 386-411/996-1021) as a manifestation of divinity.²³

The transmission of the early esoteric tradition in Ismailism outside the Fatimid line is still little known. It is possible that it was preserved also in Iranian Ismailism and, together with the similar ferment contained in Fatimid Ismailism, played some role in the formulation and subsequent elaboration of the doctrine of Resurrection (*qiyāma*) by the Nizārī Ismailis of Alamut in the period following the proclamation of the *qiyāma* in 559/1164.²⁴ The early *ghulāt* literature was known to the Pamiri and Tayyibi Ismaili authors and could have influenced the elaboration of the impressive Tayyibi cosmological and soteriological doctrines.²⁵

Similar to what happened with the emergence of the 'official' Twelver Shi'ism in the period following the great occultation, or with its Ismaili counterpart under the Fatimids, the cosmogonical and anthropogonical

-
23. On the Druzes, see D. De Smet, *Les Épîtres sacrées des druzes, Rasā'il al-ḥikma : Introduction, édition critique et traduction annotée des traités attribués à Ḥamza b. 'Alī et Ismā'il at-Tamīmī*, Leuven, 2007.
 24. On the doctrine of Alamūt see Naṣīr al-Dīn Ṭūsī, *Rawḍa-yi taslīm = Paradise of Submission*, Jalal Badakhchani (ed. and tr.), London and New York, 2005; M. G. S. Hodgson, *The Order of Assassins: The Struggle of the Early Nizārī Ismā'ilīs Against the Islamic World*, The Hague, 1955; F. Daftary, *The Ismā'ilīs*, p. 386 ff.; C. Jambet, *La Grande Résurrection d'Alamūt: les formes de la liberté dans le shi'isme ismaélien*, Lagrasse, 1990, and his *La Convocation d'Alamūt: Somme de philosophie ismaélienne*, Paris and Lagrasse, 1962; and D. Cortese, "Eschatology and Power in Medieval Persian Ismailism", Ph.D. thesis, SOAS, London, 1993, in particular p. 133-134 and 170-171. For the relative independence of the Iranian *da'wā* see Cortese, 'Eschatology and Power', p. 84.
 25. On the influence of the early *ghulāt* literature on various branches of Ismailism see D. De Smet, 'Éléments chrétiens dans l'ismaélisme yéménite sous les derniers Fatimides,' in M. Barrucand (ed.), *L'Égypte Fatimide, son art et son histoire*, Paris, 1999, p. 45-53. The *Umm al-kitāb*, one of the most important texts stemming from the early *ghulāt* milieu, is preserved by the Pamiri Ismaili community. See F. Daftary, *The Ismailis*, p. 100-102 and 440-441, and A. Ioliev, *The Ismā'ilī-Sufī Sage of Pamir: Mubārak-i Wakhānī and the Esoteric Tradition of the Pamiri Muslims*, Amherst (NY), 2008, in particular p. 205 ff.

mythologies with gnostic and hermetic motives were marginalised with the consolidation of the 'official' Sufi doctrine (*'ilm al-taṣawwuf*) focused on the pious practice and psychological aspects of the Sufi path, as reflected in the Sufi manuals composed since 4th/10th century.²⁶ Similar to the Shi'i conception of *imāma* and *walāya*, Sufism developed the concept of sainthood and theories concerning the exceptional status of the saintly Friends of God. But, unlike what can be observed in Shi'i history, the issues of religious and political authority potentially associated with these theories did not lead to any significant socio-political manifestations during the formative period of Sufism, which remained a relatively quietist movement in comparison with the explosive activity of the early messianic Shi'i groups.²⁷

The predominance of the 'official' versions was however not absolute either in Shi'ism or in Sufism. In the Sunni sphere, the progressive weakening of the central power of the Abbasid caliphs in Baghdad starting from the 3rd/9th centuries accentuated the issue of religious and political authority and created space for the rise of a multitude of semi-independent and independent local dynasties which needed to legitimise their rule in the eyes of the Muslim community. In this situation, the mystical approach to the issue of religious authority, based on the concept of preservation of the authentic contents of the prophetic knowledge in an uninterrupted chain of the saintly 'Friends of God,' who had an access to the source of divine inspiration and therefore were also qualified to provide its authoritative interpretations, represented a viable alternative to the fading concept of Abbasid dynastic legitimacy.

At least partly as response to these circumstances, Sufism underwent an important structural change which led to the rise of the Sufi brotherhoods starting from the 6th/12th century and transformed Sufism from a quietist movement into an increasingly influential social and political force.²⁸ Parallel

26. On the Sufi manuals and their authors, see A. T. Karamustafa, *Sufism: The Formative Period*, Edinburgh, 2007, p. 83-108. Karamustafa aptly characterises this 'official' Sufi doctrine as a 'Sufi exotericism' (*ibid.*, p. 100).

27. On Sufi quietism, see A. T. Karamustafa, *Formative Period*. On the importance of *walāya* in early Shī'ī sources, see M. A. Amir-Moezzi, "Notes à propos de la *walāya* imamite (aspects de l'imamologie duodécimaine, X)", *Journal of the American Oriental Society* 122/4 (2002), p. 722-741. For the Sufi interpretation of the *walāya/wilāya*, see B. Radtke, 'The Concept of *Wilāya* in Early Sufism', in L. Lewisohn, *The Heritage of Sufism*, vol. 1, p. 483-496, and A. T. Karamustafa, *Formative Period*, p. 2-20 and 127 ff. and references cited there.

28. In its initial stage, the process of the formation of the brotherhoods and their connection with the legitimisation of political power was fostered by the Abbasid caliph al-Nāṣir li-Dīn Allāh (r. 575-622/1180-1225), who intended to use the Sufi spiritual concept of authority to consolidate the waning power of the Abbasid dynasty. Al-Nāṣir conceived the project of creation of an institutionalised universal *futuwwa*, which was represented at that time by social groups of artisans and craftsmen more or less influenced by Sufism. Al-Nāṣir assumed for himself the supreme position of spiritual and political leader of this *futuwwa*, a position he legitimised by an initiatory chain going back to 'Alī b. Abī Ṭālib. He then enrolled the local rulers into this spiritual

to the consolidation of brotherhoods and rise of authority of the Sufi shaykhs, the ancient gnostic and hermetic elements associated with the cosmological and anthropological mythology and messianic overtones came to the surface again, and found perhaps their most complete expression in the work of Ibn 'Arabī (d. 638/1240).²⁹

Similar developments can be observed on the Shi'ī side with the weakening of Fatimid rule. At the end of the 5th/11th century, following the dispute over the succession to the caliph al-Mustaṣṣir Billāh (d. 487/1094), the Fatimid Ismaili community split into two branches, the Nizārīs, followers of al-Mustaṣṣir's eldest son, and the Musta'lis, followers of his younger son. A later split in the Musta'li line produced the Ṭayyibī branch of Ismailis. As mentioned, both Nizārī and Ṭayyibī branches are characterised by the spectacular resurgence of the early Shi'ī esoteric material in their doctrines.³⁰

The issue of religious authority was thus arguably one of the main reasons behind the resurgence of the early gnostic, hermetic, cosmogonical and anthropogonical material, which founded the authority of a Sufi saint or a Shi'ī Imam. The elaboration of this material culminated and also received a pronounced messianic orientation in Sufism and in Shi'ism in the course of the 7th/13th century, in the work of Ibn 'Arabī on the Sufi side and in the final formulations of the Nizārī Ismaili theory of *qiyāma*. Later in the same century,

hierarchy as his subordinates, thus reasserting his authority and increasing their dependence on him. Al-Nāṣir's spiritual advisor, the prominent Sufi shaykh Abū Ḥafṣ 'Umar al-Suhrawardī (d. 632/1234), envisioned the masters of *futuwwa* possessing extended authority in legal matters similar to that held by the official judges and jurists. Significantly, al-Suhrawardī was himself a founder and eponym of an influential Sufi order. Al-Nāṣir's enterprise, which brought Shi'is, Sunnis and Sufis together within the universal network of *futuwwa*, to some extent heralded a similar synthesis with a strong Alid inclination observed in the Mongol and post-Mongol periods. See L. Ridgeon, 'Futuwwa (in Šūfism)', *EI3*; A. Hartmann, 'al-Nāṣir Li-Dīn Allāh', *EI2*, and E. Ohlander, *Sufism in an Age of Transition: 'Umar al-Suhrawardī and the Rise of the Islamic Mystical Brotherhoods*, Leiden and Boston, 2008, p. 271 ff.

29. A remarkable revival of the pre-Islamic, mostly Iranian and Hellenistic gnostic and hermetic knowledge within the context of Islamic revelation is the work of Shihāb al-Dīn Yahyā al-Suhrawardī (d. 587/1191, not to be confounded with 'Umar al-Suhrawardī mentioned in the previous note), founder of the Ishrāqī school of mystical philosophy. Suhrawardī's intellectual enterprise had a deep and lasting influence on Islamic thought, including Shi'ism and Sufism. However, his work is not so much a 'resurgence' of the early Shi'ī and Sufi gnostic and hermetic elements and cosmological and anthropological material, but rather an additional source independently drawing on pre-Islamic wisdom and incorporating it into a highly original Islamic doctrine. On Suhrawardī and his school, see H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, p. 285-305 and 448-454. The messianic dimension of Ibn 'Arabī's thought is related to his theory of Seals of prophethood and sainthood. On this aspect of Ibn 'Arabī's doctrine, see M. Chodkiewicz, *Le sceau des saints : prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabī*, Paris, 1986. On the possible Ismaili influence on Ibn 'Arabī see M. Ebstein, *Mysticism and Philosophy in al-Andalus: Ibn Masarra, Ibn al-Arabī and the Ismā'īlī Tradition*, Leiden and Boston, 2014.
30. See n. 25 above.

the urge to find a new solution to the issue of religious and political authority dramatically increased as the Mongols invaded Muslim lands and eliminated the central authority of the Abbasid caliph in Baghdad in 656/1258, thus starting an unprecedented period of a non-Muslim rule over the Eastern part of the Muslim world.

The Mongol era and the two centuries between the end of Mongol rule in Iran in the first half of the 8th/14th century and the rise of the Safavid dynasty at the beginning of the 10th/16th century were marked by continued elaboration of the early esoteric material both on the Sufi and Shi'i sides. The work of Ibn 'Arabī provided a powerful incentive for this elaboration for Sufi and Shi'i thinkers alike, but early Shi'i esoteric thought was also available as integral part of the Shi'i *ḥadīth* collections, and probably through the Ismailis, in particular Iranian Nizārīs who merged with the Sufi and Twelver Shi'i communities after the destruction of their strongholds in northern Iran. It is also not excluded that the circulation of the early *ghulāt* literature at that time was not restricted to the Pamiri and Ṭayyibi Ismaili and Nuṣayrī communities alone.

Among the Twelver Shi'is, the most salient figures of the revival of the early Shi'i esotericism at that period are thinkers such as Ḥaydar Āmulī (d. after 787/1385) and Rajab Bursī (d. 843/1411).³¹ The cosmogonical and cosmological myths, mystical anthropology, combined with gnostic and hermetic elements flourished in the milieu of Sufi brotherhoods, such as influential Kubrawīs and Ni'matullāhīs, which produced many brilliant and original thinkers.³² Closely linked with the development of this kind of esotericism, and especially of its anthropological dimension centred on the concept of the perfect human being as a depositary of the divine knowledge, was the growing authority of the Sufi shaykhs as models of the perfect humans, which in some cases came very close to the messianic claim.³³

-
31. On Ḥaydar Āmulī, see H. Corbin, *En Islam iranien: aspects spirituels et philosophiques*, 4 vols., Paris, 1972, vol. 3, p. 149-213. On Rajab Bursī, see R. Bursī, *Les Orients des lumières*, tr. H. Corbin, introduced by P. Lory, Paris, 1996; and K. al-Shaybī, *al-Ṣila bayna al-taṣawwuf wa-l-taṣayyū'*, 2 vols., Beirut, 1982, vol. 2, p. 224-256.
32. On the eponyms of these influential brotherhoods, Najm al-Dīn Kubrā (d. 617/1220) and Shāh Ni'mat Allāh Walī (d. 834/1430-1431), and their doctrines, see F. Meier, *Die Fawā'id al-ḡamāl wa-fawā'id al-ḡalāl des Naḡm al-Dīn al-Kubrā*, Wiesbaden, 1957; and al-Shaybī, *al-Ṣila*, vol. 2, p. 216-223.
33. As noted, a messianic line was present in Ibn 'Arabī's thought. Views close to the messianic claim can be found in the works of such prominent thinker associated with the Kubrawī circles as 'Azīz-i Nasafī (fl. 7th/13th century). See F. Meier, 'Die Schriften des 'Azīz-i Nasafī', *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 52 (1953/55), p. 125-182, especially p. 144-145 concerning the quasi-messianic claim with reference to the year 700. Ni'mat Allāh Walī's messianic leanings are discernible in his sayings such as *inna lī min Allāh madhhaban jāmi'an wa hidāyat minhu azaliyya* (cited by al-Shaybī, *al-Ṣila*, vol. 2, p. 221). It should also be noted that the Kubrawī line also produced an active messianic figure, Muḥammad Nūrbakhsh (d. 869/1464). On him, see S. Bashir, *Messianic Hopes and Mystical Visions: the Nūrbakhshīya between Medieval and*

A characteristic feature of this period is a strong interpenetration between Sufism and Shi'ism, when the Sufism was permeated by 'Alid sympathies and Shi'is were well versed in the Sufi doctrines. This close rapprochement between Sufism and the Shi'i esoteric currents at this time produced a new, eclectic kind of esotericism for which the old distinction between Sufism and Shi'ism was hardly relevant. This new form of mysticism emerged in the context of an active search for a new formulation of legitimate religious and political authority and to some extent, it can arguably be seen as a spontaneous reaction of the complex intellectual and socio-political fabric of the Muslim community to the lasting crisis. Be that as it may, the fact is that this eclectic esoteric milieu actually provided options for the solution of the crisis. One of the options was the model of a universal institutionalised mystical brotherhood modelled on a Sufi order or a *futuwwa* group with structured hierarchy subordinated to an initiated leader combining political and religious authority and deriving his or her authority from the founding figures of Islam. As mentioned, this option was realised, in various ways, by the Fatimids; it was contemplated by the Abbasid caliph Nāṣir;³⁴ and was supported in the Mongol and post-Mongol period by the growing power of the Sufi brotherhoods and increasing authority of the Sufi shaykhs.

Another option, which exploited the messianic dimension present in Islamic esotericism, and especially in its Shi'i forms, from the early times, was to promote the idea of a divinely inspired messianic leader, endowed with quasi unlimited authority, whose mission consisted to unify under his or her rule all the factions of the Muslim community by revealing the innermost truth of Islam as a universal religion. The most outstanding representatives of this trend in post-Mongol Islamic East were thinkers such as Faḍl Allāh Astarābādī (d. 796/1394), the founder of the Ḥurūfī movement, Muḥammad b. Falāḥ al-Musha'sha' (d. 866/1461) and Muḥammad Nūrbakhsh (d. 869/1464), who are eponyms of Musha'sha' and Nūrbakhshī movements respectively.³⁵

Arguably, the combination of these two options, that is, the ideal of messianic leader and the socio-political structure of an Ismaili *da'wa* or a Sufi order with its hierarchy of initiates gradually evolved toward the idea of

Modern Islam, Columbia (SC), 2003. On the issue of authority of the Sufi shaykhs in the context of competition between the Sufi communities see D. DeWeese, 'Intercessory Claims of Sūfī Communities During the 14th and 15th Centuries: "Messianic" Legitimizing Strategies on the Spectrum of Normativity', in O. Mir-Kasimov (ed.), *Unity in Diversity: Mysticism, Messianism and the Construction of Religious Authority in Islam*, Leiden – Boston, 2014, p. 197-219.

34. Cf. n. 28.

35. On them, see S. Bashir, *Messianic Hopes*; M. Mazzaoui, *The Origins of the Safawids: Šī'ism, Sūfism and the Ḡulāt*, Wiesbaden, 1972, and his 'Musha'sha'iyyān: A Fifteenth Century Shī'ī Movement in Khūzistān and Southern Iraq', *Folia Orientalia* 22 (1981-1984), p. 139-162; and O. Mir-Kasimov, 'Astarābādī, Faḍl Allāh', *Encyclopaedia of Islam*, 3rd edition, Leiden, fascicle 2015/1, p. 35-43.

messianic king and eventually provided an actual solution to the crisis of religious authority in the eastern part of the Islamic world. This is most visible in the example of Safavids, but similar mechanisms can be discerned, albeit functioning in different ways, in the structures of power in the Ottoman and Mughal empires.³⁶

In the following pages, I would like to discuss the interpretation of some doctrinal themes characteristic of Islamic, and especially Shi'i esotericism in a work stemming from the eclectic milieu of post-Mongol Iranian messianic mysticism, namely in the *Jāvidān-nāma-yi kabīr* of Faḍl Allāh Astarābādī.

2. The Resurgence of the Early Esoteric Doctrines in the Thought of Faḍl Allāh Astarābādī

Faḍl Allāh Astarābādī (d. 796/1394) was a charismatic messianic leader and an original thinker. In sources external to the movement, his followers were known under the name of Ḥurūfīs. This name emphasises the prominent role that the Islamic 'science of letters' (*ilm al-ḥurūf*) played in Faḍl Allāh's doctrine.

The following accounts of the various topics of Faḍl Allāh's thought are based on his *magnum opus*, the *Jāvidān-nāma-yi kabīr* (the Great book of Eternity). The doctrines of the *Jāvidān-nāma* appear as a creative synthesis of the ideas which had been circulating in Islamic mysticism, in Shi'i and Sufi esoteric circles alike, since first centuries of the Islamic era. They include ideas such as manifestation of the divine in human being, the eschatological role of the perfect human being as the saviour of the mankind, the cosmogonical and cosmological role of language and writing, and hermeneutics understood as the return of the divine Word revealed in the prophetic books to its divine source.³⁷

Faḍl Allāh apparently intended to use these ideas, framed in a messianic context, to propose a solution to the crisis of the political and religious authority in the eastern part of the Muslim world in general and Iran in

36. On the role of mystical and messianic ideas in consolidation of the Ottoman power, see Cornell H. Fleischer, 'Mahdi and Millenium: Messianic Dimensions in the Development of Ottoman Imperial Ideology', in K. Çiçek (ed.), *The Great Ottoman-Turkish Civilisation*, 4 vols., Ankara, 2000, vol. 3, p. 42-54; and C. Imber, 'The Ottoman Dynastic Myth', *Turcica* XIX (1987), p. 7-27. On the Mughal context, see A. Azfar Moin, *The Millennial Sovereign: Sacred Kingship and Sainthood in Islam*, New York, 2014; and A. Amanat, 'Persian Nuṭawīs and the Shaping of the Doctrine of "Universal Conciliation" (*ṣulḥ-i kull*) in Mughal India', in O. Mir-Kasimov (ed.), *Unity in Diversity*, p. 367-391.

37. For more detailed information about Faḍl Allāh, his thought, his followers and his works see O. Mir-Kasimov, *Words of Power: Ḥurūfī Teachings between Shi'ism and Sufism in Medieval Islam. The Original Doctrine of Faḍl Allāh Astarābādī*, London, 2015. Some material from this book is used in the following sections of the present article.

particular during the troubled period between the end of Mongol rule and the emergence of the Safavid dynasty. Significantly, neither Faḍl Allāh nor his disciples provide much information concerning the spiritual and intellectual influences that went into the formation of his doctrine. Instead, they describe this doctrine as result of direct inspiration that Faḍl Allāh received in a series of supernatural visionary experiences. This description is consistent with the intention, confirmed elsewhere in the Ḥurūfī sources, to present Faḍl Allāh's teachings not as a continuation of a previously existing mystical tradition, but as an eruption of pure knowledge coming directly from the metaphysical source and inaugurating a new era in the history of the Islamic community.

In the following, I will discuss four topics that could represent the re-emergence of the early stock of esoteric ideas which were reworked and incorporated by Faḍl Allāh into the framework of his doctrine.

2.1. Human being as locus of divine manifestation.

The idea of the manifestation of the knowable aspect of the divinity in the human figure is one of the central themes of early Shi'i esotericism. This idea is essential for the definition of the ontological status of the Imām, who is regarded, in his archetypal, cosmic dimension, as the locus of manifestation of the divine names and attributes and, therefore, represents the sum of the divine knowledge available in the created universe.³⁸ In its most extreme and straightforward formulation, this doctrine appeared as a belief in divinity of one of the Shi'i Imāms or of someone else from the family of the Prophet. In the Muslim doxographical literature, such beliefs constituted one of the central charges levelled against the Shi'i groups described as the 'exaggerators' (*ghulāt*). A similar conception in Sufi mysticism was formulated with regard to the perfect human being (*al-insān al-kāmil*), which occupied a central place in the thought of Ibn 'Arabī.³⁹

38. Cf. M. A. Amir-Moezzi, *Le guide divin*, in particular p. 73-154, and his 'Aspects de l'imāmologie duodécimaine I: remarques sur la divinité de l'Imām', *Studia Iranica* 25 (1996), p. 193-216.

39. On Ibn 'Arabī's conception of the perfect human see his *Fuṣūṣ al-ḥikam*, A. A. 'Aḥfīfī (ed.), Cairo, 1946, tr. R. W. G. Austin, *Ibn 'Arabī: The Bezels of Wisdom*, New York, 1980, and T. Izutsu, *Sūfism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*, Berkeley, Los Angeles and London, 1983. See also 'Abd al-Karīm al-Jīlī, *Al-insān al-kāmil fī ma'rīfat al-awākhir wa'l-awā'il*, analysed in R. A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge, 1921, French tr. T. Burckhardt, *De l'homme universel*, Lyon, 1953, and 'Alī b. Muḥammad al-Jurjānī, *'Al-insān al-kāmil*', in *Kitāb al-ta'rīfāt*, French tr. M. Gloton, Tehran, 1994, definition no. 246 p. 90. On the similarity between the Shi'i doctrine of Imām and the Sufi concept of the Pole (*quṭb*) or the Perfect Human, see S. H. Nasr, 'Le shī'isme et le soufisme', p. 199. More generally, on the idea of the perfect human in Islam and its possible roots in the pre-Islamic gnostic milieus, see H. H. Schäfer, 'Die islamische Lehre vom Vollkommenen Menschen, ihre Herkunft und ihre dichterische Gestaltung', *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 79 (1925),

At first glance, the *Jāvidān-nāma*'s approach to this topic does not reveal any trace of the Shi'i conception of Imām as a locus of manifestation of the divinity. Even if the doctrine of the cosmic Human Being who is the perfect form of the primordial divine Word is central to the *Jāvidān-nāma*, it establishes no explicit link between this doctrine and the figure of the Imām in the Shi'i sense of this term. The thesis that the human being is the most perfect locus of manifestation of the divine Word is developed mostly with reference to 'neutral' scriptural material, such as the Qur'ān and the *ḥadīth* used in both Sufi and Shi'i circles. In addition, the mention of the Sufi and, more specifically, Akbarian term *insān-i kāmil* in a few fragments of the *Jāvidān-nāma* seems to indicate the influence of the school of Ibn 'Arabī. There is however one point that could advocate against exclusively Akbarian provenance of the *Jāvidān-nāma*'s anthropology, and suggest underlying Shi'i influence.

This point is the term *ummī* which, in the *Jāvidān-nāma*, unambiguously means 'motherly'.⁴⁰ In the *Jāvidān-nāma*, this term designates the most fundamental elements of the original divine Word, which are expressed in the human bodily form and face. This 'motherly' knowledge is transmitted in the line of the 'motherly' guides, the *ummiyūn*, which begins with Jesus and Muhammad. Through the play on words *ummī* and *imām*, both derived from the same Arabic root, the *Jāvidān-nāma* seems to suggest that the line of the *ummiyūn* incorporates also the Shi'i Imāms.⁴¹

It is therefore likely that the *Jāvidān-nāma* brings the elements of the Shi'i and Sufi visions of the perfect human being together in a kind of creative synthesis. It dissimulates the specifically Shi'i terminology behind a form of expression inspired by Sufism, but preserves the fundamental meaning of the Shi'i concepts. It should also be noted that the 'linguistic' aspect of the divine manifestation in human form emphasised in the *Jāvidān-nāma*, when the latter is described as the perfect divine Book and Writing, is central both to Ibn 'Arabī's thought and to early Shi'i esoteric tradition. In the Shi'i traditions, the Imām is depicted as the Word and the speaking Book of God, he possesses the knowledge of the Supreme Name of God and power associated with it. It is noteworthy that a synthesis of Ibn 'Arabī's doctrine of the perfect human and the Twelver Shi'i doctrine was realised in the works of Ḥaydar Amulī, whom Faḍl Allāh might have met in person.⁴²

p. 192-268; L. Massignon, 'L'homme parfait en Islam et son originalité eschatologique', *Eranos Jahrbuch* (1947), p. 287-314; and R. Arnaldez, 'al-Insān al-Kāmil', *EI2*, vol. 3, p. 1239-1241.

40. On the discussion of various meanings and possible translations of this Qur'ānic epithet of the Prophet see S. Günther, 'Ummī', in *Encyclopaedia of the Qur'ān*.

41. On the possible link between the *Jāvidān-nāma*'s concept of *ummiyūn* and the line of the Shi'i Imāms see O. Mir-Kasimov, 'Ummīs versus Imāms in Ḥurūfī Prophetology: An Attempt at a Sunni/Shi'i Synthesis?', in *Unity in Diversity*, p. 221-246.

42. On Ḥaydar Amulī's ideas related to the perfect human being see C. Jambet, *Qu'est-ce que la philosophie islamique?* Paris, 2011, p. 306-328.

It is remarkable that some key texts cited and interpreted in the *Jāvidān-nāma* in relation with the theory of the perfect human are neither Shi'i, Sufi nor Sunni, but Christian. Those include the New Testament, with the focus on the *Revelation* of John and, most importantly, the apocryphal apocalyptic text which circulated in Arabic from the first centuries of the Islamic era under the title of the 'Book of the Rolls' (*kitāb al-majāll*). Several manuscripts of this text contain the *Cave of Treasures* of Syriac origin and a long pseudo-Clementine text known under the title of the *Arabic Apocalypse of Peter*.⁴³ This text consistently emphasises the divinity of Jesus and his status of the primordial divine Word.

The use of the Christian apocalyptic texts in the *Jāvidān-nāma* echoes anthropomorphic Islamic traditions, some of them with biblical roots, such as 'God created Adam in His form,' others reminding the sayings of the 'divine Jesus,' such as theopatical utterings ascribed to 'Alī b. Abī Ṭālib.⁴⁴ Seen from this angle, the idea of the divine human being appears in the *Jāvidān-nāma* not as a point of controversy between various Islamic groups and currents, but as part of the early prophetic revelations incorporated into Islamic thought. And this could well be consistent with the conscious intention of the author in introducing the Christian texts in his work. On the other hand, the use of Christian apocalyptic texts in a 8th/14th century Muslim mystical and messianic text, with an explicit association between these texts and the material of Islamic tradition, re-actualises the question of Christian influence on Islamic messianic thought.

2.2. Relationship between prophethood (nubuwwa) and sainthood (walāya).

One passage in the *Jāvidān-nāma* states that the saintly quality (*walāya*) of a prophet is superior to his properly prophetic quality (*nubuwwa*).⁴⁵ This passage refers to the thorny issue of the superiority of sainthood over prophethood (*tafḍīl al-walī 'alā-l-nabī*), much discussed in Islamic mysticism, Sunni as well as Shi'i, from early times.⁴⁶ Ibn 'Arabī breathed new life into this

43. There are two editions of the Arabic version of the *Cave of Treasures*: by C. Bezold (*Die Schatzhöhle*, Leipzig, 1888), who also edited the Syriac version and translated it into German, and by M. Dunlop Gibson ("Kitāb al-Mağāll, or the Book of the Rolls", *Studia Sinaitica* 8 [1901]), who edited the Arabic version with an English translation. The text following the *Cave of Treasures* has been translated by A. Mingana and published together with the Karshūnī text (*Apocalypse of Peter*, Woodbrooke Studies, Cambridge, 1931, vol. 3, p. 93-450).

44. Such as those where 'Alī describes himself as a speaking Book of God, or the sum of the divine knowledge concentrated in the diacritical dot under the letter *bā* of the *basmala*.

45. Ms. British Library Or 5957, fol. 232a.

46. On doctrines concerning the relationship between *walāya* and *nubuwwa* in the various currents of Islamic religious thought, see H. Landolt, 'Walāyah', in M. Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, London and New York, 1987, vol. 15, p. 316-323, and G. T. Elmore, *Islamic Sainthood*

discussion. In his *Fuṣūṣ al-ḥikam*, Ibn 'Arabī cites the arguments for the superiority of the saintly quality of a prophet, in the sense of his proximity to the divine knowledge, over his legislative function proper to his prophetic mission.⁴⁷ After Ibn 'Arabī, this question continued to be addressed in mystical circles. Among the thinkers linked with the Kubrāwī Sufi circles, this issue has been emphasised, in particular, by Sa'd al-Dīn al-Ḥammū'ī (7th/13th century) and, probably with closer reference to Ibn 'Arabī's statements concerning the saintly and properly prophetic sides of a prophet, by 'Azīz-i Nasafī (d. ca. 700/1300).⁴⁸ On the Shi'i side, the idea of superiority of the *walāya* over the *nubuwwa* was present from the early times. Faḍl Allāh's contemporary Ḥaydar Āmulī maintained the superiority of *walāya* over both *nubuwwa* and *risāla*, emphasising that this does not mean that *walī* is superior to the Prophet because the latter possesses fully all three dimensions of *walāya*, *nubuwwa* and *risāla*.⁴⁹ Shams al-Dīn Muḥammad Lāhijī (d. 912/1506) provided a similar explanation in his *Mafātīḥ al-i'jāz*, emphasising that the superiority of sainthood over prophethood means only that the saintly dimension of a prophet, which expresses his proximity to God, is superior to his properly prophetic mission which consists of conveying the divine Word into the created universe.⁵⁰

An interesting point related to the topic of relationship between sainthood and prophethood is the association of sainthood with the return of the divine Word to its metaphysical Origin (*ta'wīl*), after its descent into the physical world (*tanzīl*) has been completed by the prophets. Sainthood thus attains and restores the original meaning of the divine Word revealed through the prophetic books, that is, the esoteric dimension of prophecy. This idea is expressed in the early Shi'i tradition, where it constitutes the basis of the hermeneutical authority of the Imām. Among the thinkers close to the Kubrāwī circles, this idea is expressed, for example, in *al-Miṣbāḥ fī-l-taṣawwuf* by al-Ḥammū'ī.⁵¹ In a work of another author belonging to the Kubrāwī line, Nūr al-Dīn al-Isfarāyīnī (d. 717/1317), the 'returning' part of the cycle is associated with

in the Fullness of Time: Ibn al-'Arabī's Book of the Fabulous Gryphon, Leiden, Boston and Cologne, 1999, p. 131-162.

47. See G. T. Elmore, *Islamic Sainthood*, p. 611-613.

48. On Sa'd al-Dīn, see H. Landolt, 'Sa'd al-Dīn al-Ḥammū'ī', in *EI2*, vol. 8, p. 703. On al-Ḥammū'ī's statements concerning the relationship between prophets and saints, see his *Al-miṣbāḥ fī-l-taṣawwuf*, N. M. Harawī (ed.), Tehran, 1362 Sh./1983, p. 137-138. On Nasafī's views, see F. Meier, 'Die Schriften des 'Azīz-i Nasafī', p. 130-139, and H. Landolt, 'Le paradoxe de la "Face de Dieu" : 'Azīz-e Nasafī (vii^e/xiii^e siècle) et le "Monisme ésotérique" de l'Islam', *Studia Iranica* 25 (1996), p. 163-192.

49. Cf. C. Jambet, *Qu'est-ce que la philosophie islamique?*, p. 326-327.

50. Shams al-Dīn Muḥammad Lāhijī, *Mafātīḥ al-i'jāz*, M. R. B. Khāliqī and 'I. Karbāsī (ed.), Tehran, 1371/1992, p. 234.

51. *Al-Miṣbāḥ fī-l-taṣawwuf*, p. 137-138.

the heavenly ascension (*mi'rāj*) of the Prophet Muḥammad.⁵² This implies that the divine message transmitted to, or 'descended upon' Muḥammad by the intermediary of the archangel Gabriel constitutes his properly prophetic mission, while the heavenly ascension, bringing him up to the source of the divine Word, into the region where Gabriel cannot follow him, corresponds to the saintly dimension of Muḥammad's prophethood. Exactly the same idea is expressed in the passages of the *Jāvidān-nāma* which describe the heavenly ascension of the Prophet Muhammad as his link with the fundamental, 'motherly', in the sense mentioned above, original source of the divine Word.⁵³

2.3. Science of letters.

The 8th/14th and 9th/15th centuries witnessed an amazing expansion of various versions of the Islamic 'science of letters' (*ilm al-ḥurūf*), in Sunni and the Shi'i intellectual circles alike.⁵⁴ The science of letters is an important, and in some cases fundamental, element of early Islamic esotericism. Its re-actualisation in the 8th/14th and 9th/15th centuries was prepared, on the part of Sunni mysticism, in the monumental work of Ibn 'Arabī, and in the Kubrāwī Sufi circles starting with Najm al-Dīn Kubrā (d. 618/1221) himself. These ideas were significantly developed in the works of such thinkers as Sa'd al-Dīn al-Ḥammū'ī.⁵⁵

However, the science of letters as interpreted and used in the *Jāvidān-nāma* displays some specific features which were mostly developed in Shi'i, especially Ismaili, literature. For one thing, the symbolic interpretations of the forms of individual letters of the alphabet and their explicit correspondence with the divine names and attributes, characteristic of Sufi literature, does not seem very developed in the *Jāvidān-nāma*, which emphasises instead the

52. See H. Landolt, *Le révélateur des mystères*, Lagrasse, 1986, p. 77, with reference to the *Kāshif al-asrār* of Nūr al-Dīn al-Isfārayīnī.

53. See *Words of Power*, Chapter 10.

54. For a general overview of the science of letters in Islam see D. Gril's introduction to Part VIII, in Ibn 'Arabī, *Les illuminations de la Mecque, textes choisis*, M. Chodkiewicz (ed.), Paris, 1988, p. 385-438. For an attempt at establishing a typology of different kinds of the science of letters, see M. Ebstein and S. Sviri, 'The So-called *risālat al-ḥurūf* (Epistle on Letters) ascribed to Sahl al-Tustarī and Letter Mysticism in al-Andalus', *Journal Asiatique* 299/1 (2011), p. 213-270. More particularly, on the revival of the science of letters in post-Mongol Iran and its political uses, see M. Melvin-Koushki, 'The Quest for a Universal Science: The Occult Philosophy of Šā' in al-Dīn-Turka Iṣfahānī (1369-1432) and Intellectual Millenarianism in Early Timurid Iran', Ph.D. thesis, Yale University, 2012, in particular p. 171-314.

55. Meier, *Die Fawā'id*, p. 67 ff., 'Die Schriften des 'Azīz-i Nasafī', p. 147, and 'Das Problem der Natur im esoterischen Monismus des Islams', *Eranos Jahrbuch* 14 (1946), p. 149-227, in particular p. 224-226. Ibn 'Arabī's conception of the science of letters has many common points with that of the *Jāvidān-nāma*. On this conception see, for example, D. Gril's chapter in *Les Illuminations de la Mecque*, p. 385-438, and M. Chodkiewicz, *Un océan sans rive*, Paris, 1992, p. 50-51.

cosmogonical and ontological role of the letters. Though the latter aspect is also important in Sufism, its earliest formulations arguably find their origin in Shi'i and, in particular, Ismaili works.⁵⁶ The traces of the ontological function ascribed to sounds and letters can be found in early Shi'i *ḥadīth* literature.⁵⁷ Theories concerning the ontological and cosmological dimension of the phonemes and letters were particularly developed in the early Ismaili works, such as the *Kitāb al-kashf* attributed to Ja'far ibn Maṣṣūr al-Yaman (4th/10th century), and the *Kitāb al-zīna* of Abū Ḥātim al-Rāzī (d. 322/974).⁵⁸ A striking similarity to the *Jāvidān-nāma*'s definition of letters as primary simple forms of which every more complex form is composed can be found in *Kitāb ta'wīl al-sharī'a* compiled by the Fāṭimid scholar al-Qāḍī al-Nu'man (d. 363/974).⁵⁹ The characteristic numbers 28 and 32 (or 33) also have close analogues in Ismaili literature.⁶⁰

Another aspect of the Ḥurūfī science of letters strongly suggesting an Ismaili influence is its link with the concept of *ta'wīl*.⁶¹ In the Shi'i context, *ta'wīl* refers to the spiritual hermeneutics of the prophetic books, in particular the Qur'ān. This hermeneutics is regarded not as a purely intellectual exercise but, in accordance with the etymological meaning of the word *ta'wīl*, as an operation that brings the words of the Qur'ān back to the source of the prophetic inspiration, where their original meanings belong. The same operation can be applied to any other scripture, and even to any object or being considered 'word' in the great Book of the creation. The operation of *ta'wīl*, understood in this specific sense, requires a special power, or knowledge which, in the Shi'i perspective, is only fully possessed by the Imāms. The link between this special power of *ta'wīl* and the knowledge of the ontological 'science of letters', suggested in Shi'i *ḥadīth* literature, was most thoroughly developed in the Ismaili thought. The interpretation of the Qur'ān based on the symbolic meanings ascribed to the letters of the alphabet and their numerical values was regarded as one of the hallmarks of Ismaili *ta'wīl*. The *Jāvidān-nāma* contains similar theoretical developments based on letters and numbers, which

56. For the difference of approaches to the science of letters in Sufi and esoteric Shi'i literature, the latter emphasising its 'cosmogonic-cosmological' dimension, see M. Ebstein, *Mysticism and Philosophy*, in particular p. 78.

57. Cf. M. A. Amir-Moezzi, *Le guide divin*, p. 230 ff. (power of the letters of the Supreme Name).

58. For the ontological role of sounds and letters in early Ismaili texts, see H. Halm, *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismā'īliyya*, Wiesbaden, 1978; Ja'far b. Maṣṣūr al-Yaman, *Kitāb al-kashf*, R. Strothmann (ed.), Oxford, 1952, in particular p. 40-51 and 90-92 (studied by H. Halm in *Kosmologie und Heilslehre*, especially p. 18-31 and 38-45); A. Ḥ. al-Rāzī, *Kitāb al-zīna fī-l-kalimāt al-islāmiyya al-'arabiyya*, Husayn b. Faḍl Allāh al-Hamdānī (ed.), Sanaa, 1415/1994-1995; and G. Vajda, 'Les lettres et les sons de la langue arabe d'après Abū Ḥātim al-Rāzī', *Arabica* 8/2 (1961), p. 113-130.

59. al-Qāḍī al-Nu'man, *Kitāb tāwīl al-sharī'a*, N. E. Jamal (ed.), forthcoming.

60. G. Vajda, 'Les lettres et les sons de la langue arabe', p. 120.

61. For a similar link in the thought of Ibn 'Arabī, see M. Chodkiewicz, *Un océan sans rivage*, p. 51.

could point in the direction of an Ismaili channel of transmission of the stock of ideas related to the concept of the *ta'wīl* common for esoteric Shi'ism in general. The principles of *ta'wīl* developed in Nizārī Ismaili doctrine, such as reflected in the *Rawḍa-yi taslīm* attributed to Naṣīr al-Dīn Ṭūsī (d. 672/1274), seem to be particularly close to those of the *Jāvidān-nāma*.⁶² This could indicate that the relevant stock of early esoteric ideas reached Faḍl Allāh by the intermediary of an Ismaili source.

2.4. *Universal hermeneutics*

The idea that the books of the previous prophets, and especially Jewish and Christian Scriptures, are of divine origin and express the same truth as the Qur'ān is generally accepted in Islam. However, the Muslim reception of the actual text of the Bible is determined by the Qur'ānic thesis of falsification, according to which the Jews and the Christians have tampered with their books, either by wrong interpretations (*tahrīf al-ma'nā*) or by altering their text (*tahrīf al-naṣṣ* or *lafẓ*). For this reason, material from the Jewish and Christian texts could be incorporated into the Islamic religious discourse only if it was in agreement with the text of the Qur'ān and the basic tenets of the Muslim dogma.⁶³ The authors of the polemical works studied Jewish and Christian texts in order to show their inner contradictions incompatible with the status of the authentic prophetic revelation.

But this does not mean that the Muslims rejected all Jewish and Christian material which was not useful for understanding biblical references in the Qur'ān. First, the thesis of falsification was rarely extended on the entirety of the Jewish and Christian scriptures. In addition, the *tahrīf al-ma'nā* perspective supposed that the text itself was not falsified at all, so far as it was not considered through the prism of the Jewish and Christian interpretations. Second, a separate set of Qur'ānic verses suggested that the books of the previous

62. The idea that a metaphysical truth cannot be perceived and known without a visible manifestation, and that any existing being and object is essentially a form of manifestation of a particular metaphysical truth, is central to both texts, and in both texts it logically founds the doctrine of spiritual exegesis (*ta'wīl*) as an ascension from the sensible form to the metaphysical truth that constitutes its ontological principle. Cf. Jambet, *La Convocation*, p. 98, 100. Common to both texts is also the comparison of *ta'wīl* with dream interpretation. See Naṣīr al-Dīn Ṭūsī, *Paradise of Submission*, Persian text p. 140-141; translation p. 114-115. Similar ideas can be found in the Fatimid Ismailism.

63. Jewish and Christian material was mostly incorporated in Islamic literature in islamised form, and circulated under the names of 'Stories of the prophets' (*qiṣaṣ al-anbiyā*) or *Isrā'iliyyāt*, its primary objective being to provide the Qur'ānic biblical references with a wider context. On the *Qiṣaṣ al-anbiyā* and *Isrā'iliyyāt*, see S. Schmidtke, *Die Bibel in den Augen muslimischer Gelehrter*, Berlin, 2013, p. 17-18 and references cited there.

prophets contained predictions concerning the rise of Islam and the coming of the Prophet Muhammad. These verses warranted a search for passages in the Jewish and Christian texts that could be interpreted as such predictions.

This last attitude can be seen as the germ of the Muslim exegesis of the biblical and extra-biblical texts. With some rare exceptions, such as Ibrāhīm b. 'Umar al-Biqā'ī (d. 885/1480),⁶⁴ the scope of this exegesis remained very limited in Sunni Islam, mainly focusing on the passages from the Jewish and Christian texts which could be presented as allusions to the Prophet Muhammad, to Muslim rituals or to various events in the history of the Muslim community.

The field of application of the Muslim biblical exegesis was amplified in the Shi'i Islam, partly due to its essentially esoteric focus on the inner dimension of the religious dispensation. This inner dimension can be disclosed only by the intermediary of the Shi'i Imāms, who are regarded as the only possessors of the authentic hermeneutical knowledge which gives them access to the true and original meanings of the divine revelation contained in any prophetic book. The Imāms are also believed to possess the complete original copies of these books.⁶⁵

The hermeneutical role of the Imāms is particularly emphasised with regard to the last in the line of the Imāms who, in the Twelver and Ismaili traditions is identified with the eschatological Saviour, the Mahdī or Qā'im. The final exegesis that will reveal to the mankind the innermost meanings of all prophetic books is among the deeds ascribed to the last Imām. It could then be expected that, in anticipation of this final exegesis, a Shi'i movement strongly impregnated by messianic ideas could attain a high degree of liberty in interpretation of the Jewish and Christian texts.

Among the major Shi'i branches, the Ismailis arguably have entertained the highest level of messianic aspirations throughout their history.⁶⁶ Significantly, it is also in the works of Ismaili authors that the Shi'i extension of the exegesis to the Jewish and Christian scriptures attained its most developed form. The *Sarā'ir al-nuṭaqā'*, ascribed to the Fatimid *dā'ī* Ja'far b. Manṣūr al-Yaman (fl. mid 4th/10th century), contains ample interpretations of Jewish and Christian material placed under the authority of the Qā'im.⁶⁷ Other examples of Ismaili interpretations of the Jewish and Christian sources, sometimes based on an

64. On him, see W. A. Saleh, *In Defence of the Bible: A Critical Edition and an Introduction to al-Biqā'ī's Bible Treatise*, Leiden and Boston, 2008.

65. See n. 7 above.

66. The Fatimid caliphate (297/909-567/1171) was conceived of as the empire of the Mahdī, where the caliphs were regarded as representatives of the Qā'im.

67. Ja'far wrote on behalf of the Fatimid caliph al-Mu'izz li-dīn Allāh (d. 365/975), who was regarded as representative of the Qā'im. For the interpretation of biblical texts in the works of Ja'far, see D. Hollenberg, "Interpretation after the End of Days: The Fātimid-Isma'īlī Ta'wīl (Interpretation) of Ja'far ibn Manṣūr al-Yaman (d. ca. 960)", Ph.D. thesis, University of Pennsylvania, 2006,

extensive first-hand knowledge of the biblical texts, can be found in works such as the *A'lām al-nubuwwa* of Abū Ḥātim al-Rāzī, the *Kitāb al-yanābī'* of Abū Ya'qūb al-Sijistānī, the *Kitāb al-maṣābīḥ fī ithbāt al-imāma* of Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī, and the *Khawān al-ikhwān* of Nāsir-i Khusraw.⁶⁸

It will be recalled that the *Jāvidān-nāma* is a text produced in mystical and messianic circles, probably close to the Ismailis, and the theme of the universal authoritative exegesis, similar to that ascribed to the Shi'i Imāms, is one of the central lines of this work. Therefore, it is possible that the extensive interpretation of the biblical and extra-biblical texts in the *Jāvidān-nāma*, mentioned in the section 1 above, can be seen as a continuation and extension of the tradition of biblical exegesis developed in Shi'i esoteric circles. However, it should be mentioned that the *Jāvidān-nāma*'s interpretation of the Jewish and Christian texts does not follow the usual topoi of Shi'i exegesis, such as the biblical references to the Shi'i Imāms or the hierarchy of the Ismaili *da'wā*, but revolves around the doctrinal points specific to Faḍl Allāh's thought.

Conclusion

The period between the 7th/13th and 9th/15th centuries is characterised by the consolidation of the synthesis between two large currents of Islamic mysticism, esoteric Shi'ism and Sufism, often within a messianic framework. This synthesis, as well as its messianic orientation, has its roots in the evolution of esoteric Shi'ism and Sufism during the previous centuries. At least partly, in the eastern part of the Muslim world this form of messianic mysticism combining Shi'i and Sufi elements and promoting the idea of legitimacy associated in Muslim beliefs with the figure of an eschatological Saviour, or with the figure of an enlightened saint, seems to have developed as an answer to the crisis of religious authority dramatically accentuated by the Mongol

in particular p. 299 ff., and his 'Disrobing judges with veiled truths: an early Ismā'īlī Torah Interpretation (*ta'wīl*) in service of the Fāṭimid mission,' *Religion* 33 (2003), p. 127-145.

68. Abū Ḥātim al-Rāzī, *A'lām al-nubuwwa*, ed. and tr. T. Khalidi as *The Proofs of Prophecy*, Provo (UT), 2011; Ḥamīd al-Dīn Aḥmad b. 'Abd Allāh al-Kirmānī, *Al-Maṣābīḥ fī ithbāt al-imāma*, ed. and tr. Paul E. Walker as *The Master of the Age: An Islamic Treatise on the Necessity of the Imamate*, London – New York, 2007, especially p. 24-26 and 96-97; D. De Smet and J. M. F. Van Reeth, 'Les citations bibliques dans l'oeuvre du dā'ī ismaélien Ḥamīd ad-Dīn al-Kirmānī,' in U. Vermeulen and J. M. F. Van Reeth, ed., *Law, Christianity and Modernism in Islamic Society*. Proceedings of the Eighteenth Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants, Louvain, 1998, p. 147-160. For interpretations of the Gospels and Christian symbolism in Abū Ya'qūb al-Sijistānī's *Kitāb al-Yanābī'* and their extensive incorporation in Nāsir-i Khusraw's *Khawān al-ikhwān* see Paul E. Walker, *The Wellsprings of Wisdom*, Salt Lake City, 1994, in particular p. 93-95, 105, 177-179, 185, and H. Corbin, *Trilogie ismaélienne*, Tehran – Paris, 1961, p. 112, note 235; p. 114-116, note 238; p. 116-117, and p. 117, note 240.

invasions. It also contributed to provide an eventual solution to that crisis in the figure of charismatic messianic king. Probably the best example of such a figure is Shah Ismāʿīl Safavī, the founder of the Safavid Empire.

One of the characteristic features of the mystical messianic movements of that period is the resurgence of some central ideas usually associated with early Islamic esotericism, such as cosmological and anthropological myths, the divine dimension of the human being, the importance of the direct and uninterrupted connection with the source of the divine knowledge, expressed by the term *walāya*, and the idea of universal authoritative exegesis (*taʾwīl*), combined with the elements of gnostic doctrines and hermetic sciences, such as the science of letters and numbers, alchemy and astrology. Although this kind of esotericism can be found both in Shiʿi and Sufi currents, it constituted the core of early Shiʿi esotericism and subsequently was most systematically developed and transmitted in various branches of esoteric Shiʿism. The *Jāvidān-nāma* of Faḍl Allāh Astārābādī provides ample material for reflection on the resurgence of this stock of ideas in the context of post-Mongol messianic mysticism.

‘ALĪ IBN ABĪ ṬĀLIB IN MEDIEVAL PERSIAN SUFĪ-*FUTUWWAT* TREATISES

Lloyd RIDGEON
University of Glasgow

I. Introduction

Persian Sufi-*futuwwat* treatises that were composed between the 7th-10th A.H. / 13th-16th C.E. centuries in Turkish and Persian speaking regions discussed the various dimensions of “manliness”, (Arabic, *futuwwa*; Persian, *jawānmardī/futuwwat*; Turkish, *fütüvvet*) an ethic that had been spiritualised from an early period of Sufi history, and subsequently became institutionalised with the emergence of “fraternal” associations from the 7th/13th century. When concerned with ethics these treatises focus upon selflessness, generosity, and the covering of other peoples’ shortcomings or sins; when concentrating on the fraternal associations the texts tend to consider the various kinds of initiation and other communal rituals; and very infrequently the texts contain mystical passages.¹ The lack of attention to mystical and gnostic themes may reflect the intended audience or readership; the treatises were aimed at working men, professionals, tradesmen, merchants, soldiers, or those who were not engaged full-time in Sufi devotions and probably did not have the time or inclination for abstract mystical theory.

Most Sufi-*futuwwat* treatises were composed by individuals who were Sufis, and this may explain why some treatises reflect general gnostic themes. A good example of this within a Sufi-*futuwwat* treatise is contained in the text composed by Shams al-Dīn Amulī (d. 730-1/1352, on whom see below) who states at the very start of his work, “[*Futuwwa*] is an expression for gnosis of the manner of the appearance of natural human-light, and its dominance over

1. For a discussion of what constitutes a *futuwwat-nāma*, see K. Gevorgyan, “*Futuwwa* varieties and the *Futuwwat-nāma* Literature: An attempt to classify *futuwwa* and Persian *futuwwat-nāmas*,” *British Journal of Middle Eastern Studies* 40/1 (2013), p. 2-13.

egotistical darkness.”² Light is one of the major themes in Sufi and gnostic literature, but Amulī does not develop the matter much further in his treatise. Nowhere in the Persian Sufi-*futuwwat* texts composed between the 7th-10th/13th-16th centuries is there anything comparable to Ibn ‘Arabī’s speculative gnosticism in which he describes his encounter with a mysterious *fatā*, who turns out to be the luminous reality and essence of the Greatest Shaykh himself.³

Although the majority of Persian Sufi-*futuwwat* texts were written by Sunni authors who left a clear indication of their denominational preferences, a cursory reading of such material offers much that would have been sanctioned and appreciated by Shī‘ites. A study of such treatises contributes to an understanding of the denominational dynamics of the Mongol and Timurid periods when religious identity often appears to have been less rigid than during the Safavid era. What is particularly striking about these texts is the foregrounding of ‘Alī ibn Abī Ṭālib, who is cited or else portrayed more than any other individual, apart from Muḥammad. So pronounced is the role of ‘Alī in such texts that it would not be incorrect to characterise them as “‘Alīdised”.

In recent years there have been important contributions in the field of Sufi-*futuwwat* studies;⁴ and one of the most interesting developments is the argument related to the Shī‘itisation of the *futuwwat* tradition in the 8th/15th century.⁵ This view rejects Taeschner’s claim that the Shī‘ite character of *futuwwat* in the 8th-9th/15th-16th centuries was a result of Safavid propaganda, and it also criticises Golpinarli’s opinion that it was through Safavid influence that Shī‘ite persuasion became so pronounced within *futuwwat*.⁶ The present article suggests that a more useful approach, as suggested above, focuses upon ‘Alīdisation. This is done by building upon the work of M. Šarrāf, who some forty years ago edited the works of Shihāb al-Dīn ‘Umar Suhrawardī

2. *Nafā’is al-funūn*, in M. Šarrāf (ed), *Rasā’il-i jawānmardān* (Tehran, 1991 – 2nd edition), p. 59.

3. M. Chodkiewicz, “Introduction,” in Sulamī (translated Shaykh Tosun Bayrak al-Jerrahi al-Helveti) *The Book of Sufi Chivalry* (London, 1983), p. 23.

4. My own research has yielded two books on Sufi-*futuwwat*; L. Ridgeon, *Morals and Mysticism in Persian Sufism: A history of Sufi-futuwwat in Iran* (London, 2010); *id.*, *Jawānmardī: A Sufi Code of Honour*; A special issue of the *British Journal of Middle Eastern Studies* (40.1) appeared in 2013 with five articles on the topic. To this should be added the activities of the British Institute of Persian Studies (BIPS) which has held three one-day workshops (two in London 2012-13 and one in Ankara 2014) on the theme of *jawānmardī*. A collection of articles comprised of papers from these events is forthcoming. The literature on Sufi-*futuwwat* has also been discussed by K. Babayan, *Mystics, Monarchs and Messiahs: Cultural Landscapes of Early Modern Iran* (Cambridge, 2002). Babayan attempts to trace the similarities between pre-Islamic beliefs and those held by the *fityān*. She does this by an analysis of the *Futuwwat-nāma-yi sulṭānī* of Ḥusayn Wā’iz Kāshifī.

5. R. Yildirim, “Shī‘itisation of the Futuwwa Tradition in the Fifteenth Century,” *British Journal of Middle Eastern Studies* 40/1 (2013), p. 53-70.

6. *Ibid*, p. 54.

(d.632/1234), Najm al-Dīn Zarkūb Tabrīzī (d.712/1312) 'Abd al-Razzāq Kāshī (or Kāshānī) (d.735/1335), and Shams al-Dīn Muḥammad Āmulī (751/1352-3). These works were then introduced and analysed in French by Henry Corbin.⁷ Since Corbin's study a number of Sufi-*futuwwat* treatises have been edited and published, and therefore in this article I shall consider another four works in addition to those discussed by Corbin. These four are the *Futuwwat-nāma-yi Nāṣirī* (668-9/1290), the *Futuwwat-nāma* of Mīrzā 'Abd al-'Aẓīm Khān Qarīb-i Garakānī (730?/mid-14th century?), the *Risāla-yi futuwwatiya* of 'Alī Hamadānī (d. 787/1385) and the *Futuwwat-nāma-yi sulṭānī* of Ḥusayn Wā'iz Kāshifī (d. 909/1504).⁸ Following a description of how 'Alī is portrayed in the literature, manifestations of Shī'ism within Persian speaking lands of the time in question are considered and examined to see if there is any evidence to support the theory of the Shī'itisation of the *futuwwat* tradition in the 9th/15th century.

II. Pre-Institutionalised Sufi-*futuwwat*

By the 5th/11th century an ethical code of altruism and selflessness, known as *futuwwa*, had been adopted in Khurasān by mainstream Shāfi'ī Sufis, such as 'Abd al-Raḥman Sulamī (d.399-400/1021) and his disciple Qushayrī (d. 465/1072).⁹ Their Arabic writings on *futuwwa* concentrate on correct manners in worldly affairs to the extent that a concern of a gnostic nature is conspicuous by its absence. Sulamī's pioneering work on ethics is largely composed of sayings of past masters of Sufism, and his focus on definitions makes it difficult to connect his work with any *futuwwat* association consisting of "young men". It is also worth noting that Sulamī mentions 'Alī only once at the beginning of the text;¹⁰ the most commonly cited Sufi is Junayd of Baghdad, who appears

7. H. Corbin, "Introduction Analytique", in M. Šarrāf (ed), *Rasā'il-i jawānmardān*. All of the treatises are reproduced in Persian in Šarrāf's work. Corbin also discussed the other two works in Šarrāf's collection which are not specifically detailed Sufi-*futuwwat-nāmas* and are not considered in this article.

8. It would have been possible to include another text on *futuwwat*, a *mathnawī* of some 84 couplets which discusses the 72 conditions of *futuwwat*. Taeschner attributes this work to Hātifi (d. 899-900/1521), although this is disputed by Sa'īd Nafīsī who included the *mathnawī* in his *Dīwān-i 'Aṭṭār* of Nishāpūr. Regardless of the author, the treatise is not considered in this article as it bears no mention of 'Alī or of any denominational preference. The edited version is included in M. Riyād, *Futuwwat-nāma: tārikh, āyīn, ādāb wa rusūm* (Tehran, 1382/2003-4), p. 130-2.

9. 'Abd al-Raḥman Sulamī, *Kitāb al-futuwwa*, in N. Pūrjawādī (ed), *Majmū'a-yi āthār-i Abū 'Abd al-Raḥmān Sulamī* (Tehran, 1980-3). This work has been rendered into English by Sheikh Tosun Bayrak al-Jerrahi al-Helveti as *The Book of Sufi Chivalry*. Qushayrī has a short chapter on *futuwwat* in his celebrated *Risāla*. See *Al-Qushayrī's Epistle on Sufism*, translated by A. Knysh (Reading, 2007), p. 237-42.

10. Sulamī, *Kitāb al-futuwwa*, p. 227.

on seventeen occasions.¹¹ Sulamī's work may be considered an attempt to integrate Baghdādī Sufism into the pre-existing Khurasānian ethic of *futuwwat*.¹² Qushayrī also contributed to the literature on *futuwwat*, although in a very short chapter in his well-known *Risāla*. Worthy of note is that he does not mention 'Alī once in this chapter.

In the subsequent generation 'Abdullāh Anṣārī (d. 481/1089) composed an Arabic-Persian *futuwwat-nāma* that is very similar to that of Sulamī; it is a treatise that examines the meaning of an ethical *futuwwa*, mainly through the definitions offered by past Sufi masters.¹³ However one of the main differences is that Anṣārī cites 'Alī's sayings related to *futuwwa* on eleven occasions, more than any Sufi (the most frequently cited is Junayd of Baghdād who is quoted on four occasions). This is the first Sufi-*futuwwat* text to highlight the association between 'Alī and *futuwwat*, and this centrality of 'Alī is all the more intriguing given Anṣārī's Sunnī-Ḥanbalī persuasion. Although the text foregrounds 'Alī's wisdom as expounding the truths of *futuwwat*, there is no explicit reference to him as the "patron-saint" or "pole" of the tradition, neither is there any quote from the Prophet bestowing his cousin and son-in-law with *futuwwat*, nor is there the citation of the *ḥadīth* "There is no *fatā* but 'Alī, and no sword but *dhū al-faḡar*", all of which appear in later *futuwwat* literature. As in Sulamī's and Qushayrī's texts there is no concern for an institutionalised *futuwwat*.

Institutionalised *futuwwat* became a central topic in the medieval Islamic world as a result of the appropriation of the urban *futuwwat* organisations by the Caliph, Nāṣir li-Dīn Allāh (d. 621/1225). Much has been written on this topic,¹⁴ but it appears that these urban groups inherited some of ideals of the 'ayyārān, or private, semi-military groups, the function of which seems to have been the protection and promotion of the local denominational community.¹⁵ In an attempt to assert his control over these urban areas within Baghdad, and indeed further afield, the Caliph outlawed these associations except the one to which he declared himself head, and he sent out his spiritual "diplomats" to regions as far afield as Egypt, Syria and Anatolia in order to initiate local rulers into the tradition, thereby hoping to secure their loyalty to

11. L. Ridgeon, *Morals and Mysticism*, p. 38. For an analysis of Sulamī's work, see *ibid*, p. 35-45.

12. The *futuwwat* ethic in Khorasan is mentioned by Richard W. Bulliet, see his *The Patricians of Nishapur: A Study in Medieval Islamic Social History* (Cambridge, 1972), p. 43-4.

13. Anṣārī's treatise is included in A. Muhaddis (ed), *Twenty Philosophical-Mystical Texts in Persian and Arabic* (Uppsala, 2008), p. 9-33.

14. See for example, G. Salinger, "Was the *Futūwa* an Oriental form of Chivalry?" *Proceedings of the American Philosophical Society* 94/5 (1950), p. 481-93.

15. For the background to these urban militias and the denominational conflict in areas including Baghdad and Nishapur see M. J. Mahjub, "Chivalry and Early Persian Sufism," 568-77; D. Tor, *Violent Order: Religious warfare, chivalry and the 'ayyar phenomenon in the medieval Islamic world* (Würzburg, 2007).

the central authorities. One of these “diplomats” was no less a figure than Abū Ḥafṣ ‘Umar Suhrawardī, who was to compose two short treatises in Persian on *futuwwat*.¹⁶

III. The Persian Sufi-*futuwwat* Treatises (7th-10th/13th-16th centuries)

1. *Abū Ḥafṣ ‘Umar Suhrawardī (d. 632/1234): Risāla al-futuwwa*¹⁷
and *Kitāb fī’l-futuwwa*¹⁸

The staunch Shāfi‘ī, Abū Ḥafṣ ‘Umar Suhrawardī, is famous for his Sufi manual *‘Awārif al-ma‘ārif*,¹⁹ which was one of the most popular of such Sufi works of the medieval period, but it is his two lesser known treatises on *futuwwat* that are the focus of interest here. These works (which may have been composed prior to 599/1221),²⁰ are of particular interest because of the emphasis given to ‘Alī. It was quite a normal feature of texts composed by Sufi-Sunnis to respect and esteem ‘Alī as one of the “rightly-guided caliphs”, and as a hero who defended Islam with the sword.²¹ Even so, prior to Suhrawardī’s treatises on *futuwwat* ‘Alī did not feature much within the works of mainstream Sunni Sufis, including the works on *futuwwat* of Sulamī and Qushayrī as noted above, nor within the more standard biographical works of Sulamī, Hujwīrī or ‘Aṭṭār. However, the Caliph’s appropriation of *futuwwa* possibly promoted among new Sunni adherents of *futuwwat* the idealisation of ‘Alī whose bravery and military exploits must surely have been popular among

16. The Persian editions of Suhrawardī’s treatises on *futuwwat* are included in M. Šarrāf (ed), *Rasā’il-i jawānmardān*, p. 90-102; 104-66.

17. This has been translated into English, see L. Ridgeon, “Javanmardi: Origins and development until the 13th century and its connection to Sufism,” in *Annals of Japan Association for Middle Eastern Studies* 21/2 (2006), p. 65-74.

18. This has been translated into English and is included in L. Ridgeon, *Javanmardi: A Sufi code of honour*, p. 42-95.

19. On this work see W. Chittick, “‘Awāref al-ma‘āref”, *Encyclopedia Iranica* 18 (2011), last updated online (in print, III, Fasc. 2 114-115).

20. Erik Ohlander has argued that these “two texts were composed by Suhrawardī in support of an effort to co-opt the Akhī brotherhoods of Seljuk Anatolia into his *ribāṭ* based Sufi system in conjunction with his state visit to the court of ‘Alā’ al-Dīn Kayqubād (r. 616-634/1219-1237) in Konya in 618/1221.” See his, “Inner-Worldly Religiosity, Social Structuring and Fraternal Incorporation in a Time of Uncertainty: The *Futuwwat-nāma* of Najm al-Dīn Zarkūb of Tabriz,” *British Journal of Middle Eastern Studies* 40/1 (2013), p. 19. See also *id.*, *Sufism in an Age of Transition: ‘Umar al-Suhrawardī and the Rise of the Islamic Mystical Brotherhoods* (Leiden, 2008), p. 271-91.

21. As Sufis of a Sunni persuasion, it is not surprising that ‘Alī appears in the *Kashf al-Mahjūb* of Hujwīrī (in a discussion of the four “rightly-guided Caliphs” (70-4), although the section on ‘Alī is only one page in length (74). See also L. Lewisohn, “‘Alī Ibn Abī Ṭālib’s Ethics of Mercy in the Mirror of the Persian Sufi Tradition,” in H. Ali Lakhani & R. Shah Kazemi and L. Lewisohn (ed.), *Foundations of Justice in Islam* (London, 2007).

the *'ayyārān*.²² Moreover the Sunni “veneration” of ‘Alī in Suhrawardī’s texts may have contributed to the appeal of Sufi-*futuwwat* among Shī‘ite communities at a later stage in the history of the tradition.

Suhrawardī’s treatises on *futuwwat* go beyond the simplistic citations from past masters of Sufism or Islamic history. Instead he offers a mythical history of *futuwwat*, as it develops from the early prophets until Muḥammad’s era. In addition, he provides anecdotes (most featuring ‘Alī) to illustrate the meanings of *futuwwat*. Most importantly, it is ‘Alī who supplies examples and manifests *futuwwat* to perfection, making it universal for “the Arab, Persian, Turk and Tajik, and the common people, the soldier, the tradesman [...]”.²³ In this fashion Suhrawardī expands the role provided for ‘Alī by Anṣārī, although he does not associate ‘Alī with the formal rituals of initiation and girding which is made by later authors of *futuwwat*. However, Suhrawardī’s esteem for ‘Alī reaches a point that he claims that ‘Alī almost reached the level of prophecy:

The verifiers have said that if there had been a prophet after the Master (peace be upon him) it would have been ‘Alī [...] but the legacy of *futuwwat* came to ‘Alī, for he is one of the great friends of God (*awliyā*); the sun of *futuwwat* rises from two [constellations]: either from prophecy or friendship of God (*walāyat*). Although ‘Alī (may God be satisfied with him) was not a prophet, he was a friend of God. From the cradle of prophecy until the blowing of the trumpet there has been no-one like ‘Alī in *futuwwat*, and there will not be [anyone like him again].²⁴

‘Alī’s proximity to prophecy is further explained by Suhrawardī with reference to the *ḥadīth*, “I am the city of knowledge and ‘Alī is its gate.” He explains, “The *ṭarīqat* and *futuwwat* came to ‘Alī from the house of prophecy because the Prophet was the city of the *ṭarīqat*, the *sharī‘at*, *futuwwat*, generosity, munificence and *muruwwat*, and ‘Alī was the gate for the city of knowledge [...] whoever steps in the city of knowledge and action treads upon ‘Alī’s path.”²⁵ In his longer treatise on *futuwwat* Suhrawardī illustrates the nature of *futuwwat* with seven anecdotes about ‘Alī. (Other than one story involving ‘Umar and his son there are no other Sufis or companions offered as exemplars of the tradition). The portrayals of ‘Alī within these two works on *futuwwat* may be the result of Anṣārī’s influence (although there is no evidence that Suhrawardī was aware of the Ḥanbālī Sufi’s text). It may also be attributable to Suhrawardī wishing to popularise the tradition by using symbols

22. See L. Ridgeon, *Morals and Mysticism*, p. 66-80.

23. Suhrawardī, “Risāla al-futuwwat,” 111; L. Ridgeon, *Jawanmardi: A Sufi code*, p. 47.

24. *Rasā’il-i jawānmardān*, p. 100.

25. Suhrawardī, “Risāla al-futuwwat,” in M. Ṣarrāf (ed.), *Rasā’il-i javānmardān*, p. 101. The *ḥadīth* is also cited in Suhrawardī, “Kitāb al-futuwwat,” 109; L. Ridgeon, *Jawanmardi: A Sufi code*, p. 45.

and myths that were already common currency. It is also possible that he was attempting to reconcile Shī'ite and Sunnī groups, who had a long history of antipathy about which Suhrawardī must surely have been aware.²⁶

Suhrawardī's influence on the tradition cannot be underestimated, as subsequent authors of *futuwwat* treatises repeat the same anecdotes in his texts or refer to him by name (such authors include Shams al-Dīn Muḥammad b. Maḥmūd Āmulī²⁷ and Ḥusayn Wā'iz Kāshifī who are both discussed below).²⁸

2. Nāṣir al-Dīn Khusraw: Futuwwat-nāma-yi Nāṣirī (668-9/1290)

This *mathnawī* of 891 rhyming couplets that makes up the *Futuwwat-nāma-yi Nāṣirī* was composed in 668-9/1290 by one Nāṣir al-Dīn Khusraw,²⁹ and once more the author appears to have been a Sunni as he makes positive comments about Muḥammad's companions including Abū Bakr.³⁰ Nevertheless, 'Alī is accorded a very privileged position at the centre of the discussion about the reality of *futuwwat* which is positioned only 14 couplets from the very start of the text, when the author explains the famous *ḥadīth*, "There is no *fatā* but 'Alī."³¹ The focus is upon 'Alī's forbearance and kindness, as he is asked by Muḥammad what he would do if someone committed a crime or evil act (*badī*) against him. 'Alī replied that he would perform a good act. Muḥammad probed further, enquiring what 'Alī would do if that same man added to the evil he had already committed. 'Alī responded by saying he would increase the good deeds that he would carry out for the evil person, and perform a kind act at each new moment. Muḥammad finally asked what 'Alī would do if the evil person increased further his crimes to the extent that he drew blood from 'Alī's heart. 'Alī replied that even if the wicked man acted thus a hundred times he would in fact be doing it to himself, while he

26. Tor discusses the violence that erupted between the two groups in Baghdad in her *Violent Order*.

27. Āmulī discusses how 'Alī closed his eyes to avoid witnessing acts of fornication: *Nafā'is al-funūn fī 'arā'is al-'uyūn*, in M. Šarrāf (ed.), *Rasā'il-i jawānmardān*, p. 72; compare this with Suhrawardī, in L. Ridgeon, *Jawanmardi: A Sufi code*, p. 44-45. Āmulī also includes an anecdote in which "Imām Ḥusayn – peace be upon him" asks his brother about his poisoning (*Nafā'is al-funūn*), p. 79, which is also contained in Garakānī (see L. Ridgeon, *Jawanmardi: A Sufi code*, p. 129).

28. *Futuwwat-nāma-yi sulṭānī*, p. 6.

29. The text was published by the Turkish scholar Abdülhakî Golpınarlı in an article entitled, "İslâm ve Türk İlerinde Fütüvvet Teşkilâtı ve Kaynakları," *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 11 (1949-50). It has been translated into Persian as *Futuwwat dar Kishwar-hā-yi Islāmī* by T. Subḥānī (Tehran, 1379/200-1).

30. M. Šarrāf (ed.), *Rasā'il-i jawānmardān*, p. 26.

31. The full *ḥadīth* runs, "There is no young man (*fatā*) except 'Alī, and no sword but *dhū al-fiqār*".

(‘Alī) would simply perform good acts in response. The section concludes by stating, “So *futuwwat* is doing good deeds. [It is] bringing comfort to one’s friends.”³²

The *Futuwwat-nāma-yi Nāṣirī* does not simply associate ‘Alī with ethical perfection, but he is linked intimately with the *futuwwat* rituals. It is the first Persian treatise on *futuwwat* to make this connection, and is a substantial advance to the image provided by Suhrawardī. ‘Alī appears in the *mathnawī* half way through the text when the author considers the different kinds of ritual initiation into *futuwwat*. The reader is told that there are two kinds; one by a verbal pledge (*qawlī*) and the other by the sword (*sayfī*). Both Abū Bakr and ‘Alī are masters of the verbal pledge for neither had any fear of infidelity (*kufī*) in the path of Islam, and both had renounced their property and their souls (*māl wa jānishān*). The person who gives a pledge by the sword, however, is like ‘Alī, who day and night clears the path in the way of God with his sword.³³ Although in terms of numerical frequency, the emphasis on ‘Alī is certainly not as pronounced as in Suhrawardī’s two treatises, (indeed the *Futuwwat-nāma-yi Nāṣirī* illustrates the varying components of *futuwwat* with reference to a number of Sufis and prophets and honourable Arabs, such as Ḥatīm al-Ṭā’ī) it does at the very least accord him a pre-eminent position.

3. *Najm al-Dīn Zarkūb* (d. 712/1312):³⁴ *Tuḥfa al-ikhwān fī khaṣā’iṣ al-fityān* (*The gift to the brothers on the qualities of the fityān*)

The dating for Zarkūb’s fifty page edited version of *Tuḥfa al-ikhwān fī khaṣā’iṣ al-fityān* most probably coincides with *Futuwwat-nāma-yi Nāṣirī*, as Ṣarrāf suggests that the author was born around 630-1/1233.³⁵ His fame has been noted by Ohlander who states that “Zarkūb was a respected religious scholar and member of the court of the powerful Il Khānid statesman and historian Rashīd al-Dīn Faḍl Allāh Ṭabīb Hamadānī (d. 718/1318). Najm al-Dīn Zarkūb died on 15 Rajab, 712/16 November 1312.”³⁶ His Persian *futuwwat nāma* is an abridged version of a longer text which no longer exists.³⁷

Zarkūb continues the veneration of ‘Alī undertaken within a Sunni perspective. For example, his discussion of *qawlī* initiates into *futuwwat* earmarks four individuals as exemplars; ‘Alī for young men, Abū Bakr for older men,

32. *Futuwwat dar Kishwar-hā-yi Islāmī*, p. 158.

33. *Futuwwat dar Kishwar-hā-yi Islāmī*, p. 173.

34. E. S. Ohlander, “Inner-Worldly Religiosity, Social Structuring and Fraternal Incorporation in a Time of Uncertainty,” 14-35.

35. *Rasā’il-i jawānmardān*, p. 26.

36. E. S. Ohlander, “Inner-Worldly Religiosity,” 19.

37. *Rasā’il-i jawānmardān*, p. 192. The Persian text of Zarkūb’s treatise is contained in M. Ṣarrāf (ed.), *Rasā’il-i jawānmardān*, p. 168-218.

Khadīja for women and Bilāl for slaves.³⁸ But it is only 'Alī who is mentioned as an exemplar for the *sayfī* tradition.³⁹ He is also associated with another initiatory ritual, that of drinking salt-water (known as the *shurbī* initiation), which manifests another dimension of his perfection, namely sagacity and pragmatism. The ritual is traced back to 'Alī, and not to Muḥammad, though this is not considered an innovation; while the Prophet used to drink milk, 'Alī permitted the use of salt-water because "milk is not available in all places."⁴⁰

Moreover, Zarkūb reports that the initiates make a public vow on entering the *futuwwat* organisation which commits them to behave in a fashion befitting the brothers. A translation of the oath is provided by Ohlander, however, the important section for the purposes of this article refers to the *fatā's* obedience to "mothers and fathers and [to] preserve the chain of transmission of *futuwwat* of the one who 'came within two bow lengths or nearer' [Q. 3:9] and pledge my submission to the *futuwwat* of the Lion of God, the cousin of Muṣṭafā, the one described [by God] as 'has there not come upon...' [Q. 76:1], the leader of the faithful 'Alī Murtaḍā."⁴¹ Zarkūb's treatise is of specific importance because it builds upon the *Futuwwat-nāma-yi Nāṣirī* in respect of the detail it provides for the initiation ceremonies in *futuwwat*, and the intimate associations these have with 'Alī.

4. 'Abd al-Razzāq Kāsh[ān]ī (d. 730/1330): Futuwwat-nāma

One of the great Sufi writers of the fourteenth century, 'Abd al-Razzāq Kāshānī is known primarily as an interpreter of Ibn 'Arabī's school of thought, as he composed a work clarifying and explaining the ideas contained within the Greatest Shaykh's *Fuṣūṣ al-ḥikam*.⁴² He is also well-known for his Qur'ānic commentaries.⁴³ Kāshānī offers an important contribution to *futuwwat* by associating an eschatological dimension to the tradition in his *futuwwat-nāma*. He expresses the usual esteem for 'Alī as patron-saint of *futuwwat*, and briefly refers to the Mahdī. The latter occurs in a passage which posits the first point of prophecy with Adam, the pole of prophecy with Abraham and

38. *Rasā'il-i jawānmardān*, p. 188. The reference to women is intriguing given that in general the tradition of *futuwwat* was closed to women. It is also worthy to consider that both Abū Bakr and 'Alī are given the title Commander of the Faithful (*amīr al-mūminīn*), p. 180.

39. *Rasā'il-i jawānmardān*, p. 189.

40. *Rasā'il-i jawānmardān*, p. 191.

41. The oath is related in Arabic rather than Persian, *Rasā'il-i jawānmardān*, p. 194. See the English translation in E. S. Ohlander, "Inner-Worldly Religiosity," p. 28.

42. *Sharḥ-i Fuṣūṣ al-ḥikam*, M. Hādīzādah (ed), (Tehran, 1383/ 2004/5). Kāshānī's work is used extensively in T. Izutsu's *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts* (Berkeley, 1983).

43. P. Lory, *Les Commentaires ésoteriques du Coran d'après 'Abd al Raqqāq al-Qāshānī* (Paris, 1980).

the seal of prophecy with Muḥammad. Kāshānī subsequently compares the prophecy of Adam and Abraham to the *futuwwat* of Abraham and ‘Alī, and then suggests that the seal of *futuwwat* is the Mahdī. (Corbin interprets this as an allusion to Twelver Shī‘ism, as he understands the reference to the Mahdī as “le XII^e Imām, le Mahdī, qui en est d’ores et déjà et en sera le Sceau.”⁴⁴ However, there is no reason to give the treatise the Shī‘ite gloss rendered by Corbin.

‘Alī is the most quoted authority who explicates the fine points of *futuwwat*, usually in very short sentences. Kāshānī relates one episode (also found in Suhrawardī) when ‘Alī closes his eyes to avoid witnessing an act of fornication, thereby concealing the sin of those engaged in the act.⁴⁵ His position at the pinnacle of the hierarchy of *futuwwat* is made clear with the use of titles such as, “Leader of the leaders of the young men and pole of the poles of the youths” (*imām-i a’imma-ya fityān wa quṭb-i aqṭāb-i jawānmardān*).⁴⁶

5. Anonymous (730?/mid 14th century?): *Futuwwat-nāma of Mīrzā ‘Abd al-‘Azīm Khān Qarīb-i Garakānī*⁴⁷

Although this mid-fourteenth century treatise is unmistakably composed by an author who was a Sunni, it nevertheless continued the practice of foregrounding ‘Alī.⁴⁸ This is done by firstly associating ‘Alī with the origins of *futuwwat*; it commences with Gabriel who clothed Muḥammad in the white gown of *futuwwat*, and subsequently the prophet put it on ‘Alī. The basis for this act is a narration from Ja‘far al-Šādiq, that highlights ‘Alī’s munificence and generosity.⁴⁹

The author also connects ‘Alī to the pledge of *futuwwat* and the girding, both distinctive initiatory aspects of the Sufi-*futuwwat* tradition which by this time had three levels of initiation; the pledge by imbibing salt-water (*shurbī*) which Zarkūb also mentions, the verbal pledge, and the pledge by the sword. The foundation for these pledges is the example set by Muḥammad’s military exploits, and secondary to this is the role of ‘Alī. Within the context of

44. H. Corbin, “Introduction Analytique,” 16.

45. *Rasā’il-i jawānmardān*, p. 10.

46. *Rasā’il-i jawānmardān*, p. 38. A similar description is given a page later: “The pole of the poles of *futuwwat* and the chief of the followers of brotherhood” (*quṭb-i aqṭāb-i futuwwat wa surūr-i aṣḥāb-i ukhuwwat*).

47. The Persian text is included in M. Afshārī & M. Madāyinī (ed.) *Chahārdah risāla dar bāb-i futuwwat wa aṣnāf* (Tehran, 1381/2002-3). Translated into English in L. Ridgeon, *Jawanmardi: A Sufi Code*, p. 108-59.

48. There are frequent (and positive) references to Muḥammad’s companions such as Abū Bakr and ‘Umar, and it also describes Abū Ḥanīfa as a “great Imām”. For the dating of this text see L. Ridgeon, *Jawanmardi*, p. 99.

49. L. Ridgeon, *Jawanmardi: A Sufi code*, p. 113.

narrating the origins of the *shurbī* pledge, the author describes how ‘Alī was engaged in battle with an infidel whose sword broke. The infidel asked ‘Alī for his sword, and was incredulous when he received the weapon. ‘Alī explained, “It is impermissible for me to reject your request. If I did not accept it I would not be following the [duties] of *futuwwat*, and dying in one’s path is better than living in [a state of] unmanliness (*nā-jawānmardī*).”⁵⁰ ‘Alī enjoys a lesser role for the verbal pledge, as he shares the pledge of allegiance to the prophet with Abū Bakr, Khadīja and Bilāl (as Zarkūb described).⁵¹ For the pledge by the sword, ‘Alī is the only companion mentioned when he is given permission by Muḥammad to kill the person who is not faithful to his word and commits apostasy. The pledge by the sword is discussed in such a way to parallel the famous distinction between the lesser *jihād* and the greater *jihād*.

‘Alī also enjoys a prominent role in tracing the origins of initiatory girding in *futuwwat*. The author discusses the events prior to the Battle of Khandaq, when Muḥammad girded both Salmān-i Fārisī and ‘Alī; the latter receives a degree of precedence as the author has Muḥammad say, “Just as my forefather, the Prophet Abraham girded his son Ismā‘īl, I gird you to serve the derishes and poor, in the interests of the Muslims and to prevent the evil of the infidels.”⁵² There are other passages which portray ‘Alī positively, including references to him approving of *samā’*,⁵³ and being virtuous and hospitable.⁵⁴ However, the Sunni nature of the text is unmistakable, despite short anecdotes about Ḥasan and Ḥusayn,⁵⁵ and reports from Ja‘far al-Šādiq⁵⁶ which do necessarily suggest any Shī‘ite leaning. In fact Shī‘ites are chastised in a section on *samā’*, when the author mentions the satire and taunts that are made upon the people of religion within poetry composed by the Rawāfiḍ.⁵⁷

6. *Shams al-Dīn Muḥammad b. Maḥmūd Āmulī* (d. 752/1352)⁵⁸ – Nafā’ is al-funūn fī ‘arā’ is al-‘uyūn (“*Precious arts in the brides’ eyes*”)

Shams al-Dīn Muḥammad b. Maḥmūd Āmulī was known as a Shī‘ite, and for decades he had taught in the academies established by the Il-Khān Mongol rulers of Iran.⁵⁹ He composed an encyclopaedia of Islamic knowledge entitled

50. L. Ridgeon, *Jawanmardi: A Sufi code*, p. 122.

51. *Ibid.*, p. 123.

52. *Ibid.*, p. 129.

53. *Ibid.*, p. 140.

54. *Ibid.*, p. 143.

55. *Ibid.*, p. 113, 129.

56. *Ibid.*, p. 113, 115.

57. *Ibid.*, p. 139.

58. D. Morgan, “Āmoli, Šams-al-din Moḥammad b. Maḥmūd”, *Encyclopedia Iranica*, 2011.

59. D. Morgan, “Āmoli”; C. Ernst, “A Fourteenth Century Persian Account of Breath Control and Meditation,” in D. Gordon White (ed.) *Yoga in Practice* (Princeton, 2012), p. 133.

“Precious arts in the brides’ eyes” between 735-741/1335-41. This work “consists of two parts with numerous subdivisions. The first part is concerned with the varieties of knowledge in the Islamic period, the second with that of the ancients.”⁶⁰ One of these in the first part is a chapter on *futuwwat* that consists of seven sections (*faṣl*).⁶¹

Āmulī commences his praise of ‘Alī as the exemplar of *futuwwat*, calls him the “Pole (*quṭb*) of *futuwwat*,”⁶² and describes him in typical laudatory fashion: “In asceticism, scrupulousness, bravery, generosity he reached a level that no-one will see or hear the like of him,”⁶³ Moreover, it is the Prophet who perfects ‘Alī and initiates him into *futuwwat*.⁶⁴ His Shī‘ism is briefly reflected in the second chapter which explains the “Manifestation of *Futuwwat*”:

The manifestation of prophecy in the world of forms was Adam (the chosen one), and its pole was Abraham (the friend), and its seal (*khātim*) was Muḥammad Muṣṭafā, God’s greetings and peace be upon them all. The manifestation of *futuwwat* was Abraham, its pole was ‘Alī and its seal [will be] the Mahdī. So all the *jawānmardān* are followers of ‘Alī, and whatever they discover is by following him, and [*futuwwat*] comes to his children through him [...].⁶⁵

This passage (similar to that in Kāshānī) was read by Corbin in a particularly Twelver Shī‘ite fashion,⁶⁶ however, this mention of the Mahdī occurs only once, and it is difficult to claim that the Shī‘ite tenor of the work is pronounced. The glorification of ‘Alī may of course be read as a promotion of Shī‘ism, and he is referred to again as the *quṭb* of *futuwwat* in the second and third sections,⁶⁷ and the remaining sections are littered with references to and reports from ‘Alī as indicated above.

7. *‘Alī Hamadānī* (d. 787/1385): *Risāla-yi futuwatiyya*

‘Alī Hamadānī was a Kubrawī shaykh who was influenced by Ibn ‘Arabī’s school of thought and translated his *Fuṣūṣ al-Ḥikām* into Persian. As his name indicates, he was born in Hamadān, and was a nephew of the great Kubrawī Shaykh ‘Alā’ al-Dawla Simnānī. He spent much of his life travelling in the Islamic world, especially in Central Asia and Kashmir, but he also spent periods when he returned to his home-town. His denominational affiliation has been a matter of some dispute, as Molé has witnessed distinct Shī‘ite

60. D. Morgan, “Āmoli”

61. Included in M. Ṣarrāf (ed.), *Rasā’il-i javānmardān*, p. 59-88.

62. *Nafā’is al-funūn*, p. 63.

63. *Nafā’is al-funūn*, p. 64.

64. *Nafā’is al-funūn*, p. 73.

65. *Nafā’is al-funūn*, p. 64.

66. H. Corbin, “Introduction Analytique”, p. 29

67. *Nafā’is al-funūn*, p. 63, 67.

support in Hamadānī's treatises,⁶⁸ whereas DeWeese is more circumspect and focuses his attention upon other aspects of Hamadānī's life and importance.⁶⁹ The ideas of this complex individual reflect "a vigorous Sunnism in *sharī'ah* side by side with extreme Shī'ī ideas in *ṭarīqa*."⁷⁰ It is instructive that Hamadānī belonged to two Sunni *madhhabs*, as he adopted the Ḥanafī *madhhab* at first and then changed to the Shāfi'ī school.⁷¹

Hamadānī's short treatise on *futuwwat*,⁷² entitled *Risāla-yi futuwwatiya* is laced with the kinds of terms that were used by Sufis of a more speculative nature, and betray a concern for metaphysical issues rather than the social organisation of *futuwwat* groups. He speaks of a group of *fityān* who

drink the pure wine of mercy at the shore of the sea of mercifulness from the palm of the Compassionate, the Merciful. Then a wave of desire seizes those who are drunk with that wine, and casts them into the middle of the ocean of unity. They witness the reality of the master of the Day of Religion when their imagined existence disappears and the ocean of eternity without beginning mixes with eternity without end. So the swimmers of wisdom (*hikmat*) grab the collars of their existence and throw them on the banks of sobriety.⁷³

Hamadānī's work is not concerned with the courtesies to be observed by the fraternal associations; his treatise was probably intended for "full-time" Sufis who were endowed with special knowledge, as he speaks of "lords of hearts and people of insight"⁷⁴ and of how certain people have "truths reflected upon the mirror of their hearts since some understand the qualities and realities of the creation of the world."⁷⁵ The aim of the treatise therefore seems to have been to posit the ethic of *futuwwat*, the acquisition of which would lead to perfection in gnosis (*ma'rifat*). Despite the mystical emphasis of the text, there are indications that Hamadānī would have been familiar with the ritual of the social organisation of *futuwwa* as he was initiated in the

68. M. Molé, "Les Kubrawiyya entre Sunnisme et Shiisme aux huitième et neuvième siècles de l'hégire," *Revue des études islamiques* 29 (1961), p. 110-24.

69. D. DeWeese, "The Eclipse of the Kubrawiyah in Central Asia," *Iranian Studies* 21/1-2 (1988). See also DeWeese's account of hagiographies of Hamadānī in which there is a distinct Sunni flavour. DeWeese, "Sayyid 'Alī Hamadānī and Kubrawī Hagiographical Traditions," in L. Lewisohn (ed), *The Heritage of Sufism: The Legacy of Medieval Persian Sufism (1150-1500)*, (Oxford, 1992), p. 143.

70. A. Bausani, "Religion under the Mongols," *Cambridge History of Iran*, vol. V, (Cambridge, 1968), p. 546.

71. M. Molé, "Les Kubrawiyya entre Sunnisme et Shiisme," 114.

72. Hamadānī's treatise is found in M. Riyāḍ, *Futuwwat-nāma*, p. 149-98, however, this page range is deceptive as there are many editorial footnotes.

73. M. Riyāḍ, *Futuwwat-nāma*, p. 178.

74. *Ibid*, p. 185.

75. *Ibid*.

tradition, and studied with a couple of the *fityān*.⁷⁶ The work offers very little evidence of attachment to Shī'ism although in his introduction he gives salutation to Muḥammad and his great family (*ahl-i bayt*) who are "the boat of salvation for those drowning in the ocean of nature." Shī'ites may have taken this as an indication of Shī'ite sympathies, however, Hamadānī immediately confers salutations upon Muḥammad's eminent companions (*ṣaḥāba*) "who are the treasuries of the secrets for the knowledge of the *sharī'at*."⁷⁷ The veneration of 'Alī as the patron-saint of *futuwwat* continues in Hamadānī's text in two references to him. In his *futuwwat-silsila*, Hamadānī posits 'Alī as the second link (after Muḥammad) and describes him as "The Sultān of the Friends of God, the Imam of the pious, the source of *futuwwat*, the mine of *muruwat*, the concealed lion of God and the Commander of the Faithful."⁷⁸ He also refers to him as having received the gown of the way and *futuwwat* from Muhammad.⁷⁹ Hamadānī refers to 'Alī only once more, and after using a very similar honorary description to that cited above, he relates a definition of *futuwwat* from 'Alī: "There are four pillars of *futuwwat*: forgiving the mighty, forbearance when angry, advising the enemy, and sacrificing what is necessary."⁸⁰ But it is noteworthy that Hamadānī also offers definitions of *futuwwat* offered by ten Sufis prior to 'Alī's comments.⁸¹

8. *Ḥusayn Wā'iz Kāshifī* (d. 909/1504): *Futuwwat-nāma-yi Sultānī*⁸²

The last Persian *futuwwat* treatise to be considered is by Ḥusayn Wā'iz Kāshifī. It is by far the longest work among those considered herein, although this is due to the inclusion of material which deals with specifically Sufi themes (such as the kinds of clothes and hats worn by Sufis), and by new developments within the Sufi-*futuwwat* tradition (namely, mythical origins of trades). Before commenting upon the text it is instructive to say something about Kāshifī himself as this has a direct bearing on the text.

76. See J. K. Teufel, *Eine Lebensbeschreibung des Scheichs 'Alī-i Hamadānī* (Leiden, 1962), p. 55, 72; J. J. Elias, *The Throne Carrier of God* (Albany, 1995), p. 50. His *futuwwa silsila* is included in his *risāla*. See *Risāla-yi futuwwatiya*, p. 190-6.

77. *Risāla-yi futuwwatiya*, p. 151. The term *ahl-i bayt* has also been described as "a characteristic feature of pre-Safavid Sunni religiosity in the eastern Islamic world." See M. Subtelny, "Kāshifī, Kamāl-al-Dīn ḥosayn Wā'ez," *Encyclopedia Iranica*, vol. XV, fasc. 6, 2011, p. 658-661.

78. *Risāla-yi futuwwatiya*, p. 192-6.

79. *Risāla-yi futuwwatiya*, p. 156.

80. *Risāla-yi futuwwatiya*, p. 192-6.

81. *Risāla-yi futuwwatiya*, p. 156-165.

82. Kāshifī's *Futuwwat-nāma-yi Sultānī* has been published by M. J. Mahjūb (Tehran, 1971); it has been translated into English by J. R. Crook as *The Royal Book of Spiritual Chivalry* (Chicago, 2000).

Kāshifī hailed from Sabzawār, the significance of which should not be lost because of its Shī'ite background in the fourteenth century (and which will be discussed below). He was a polymath whose erudition extended into Sufism, astrology, epistemology, poetry, Qur'anic exegesis and ethics among others.⁸³ A number of factors suggest he was inclined to the Sunni tradition: he established himself in Herat at the court of the Timurid ruler Sultan Ḥusayn Bāyqarā, where he was defended by one of the Sultan's leading ministers, Mīr 'Alī Shīr Nawā'ī, from accusations of practicing Imāmī Shī'ism;⁸⁴ he was associated with the Sunni orientated Naqshbandīs;⁸⁵ and his own master in *futuwwat* was the son of a well-known Hanafite jurist, preacher, and traditionist.⁸⁶

Despite this, Kāshifī composed the *Rawḍat al-Shuhadā'*, a treatise that commemorates the Twelve Imāms, and this has resulted in some speculation as to his denominational proclivities.⁸⁷ There is also much in the *Futuwwat-nāma-yi Sulṭānī* that would have appealed to a Shī'ite audience or readership. The *Futuwwat-nāma-yi Sulṭānī* follows the long tradition of Persian *futuwwat-nāmas* that praise 'Alī; it is through *futuwwat* that 'Alī is linked to the Prophets – only Abraham, Joseph, Joshua, and the Companions of the Cave are described with the term *fatā* in the Qur'ān and the *ḥadīth*, (and 'Alī is also included within this illustrious group as he is also described as a *fatā* in the *ḥadīth*).⁸⁸ Kāshifī also argued that it was through 'Alī that *futuwwat* was passed on to future generations of Muslims.⁸⁹ In short, the esteem with which Kāshifī writes about 'Alī does not differ considerably from previous Persian *futuwwat-nāmas*. However, what is different in the treatise is the explicit referencing of the Twelve Imāms. In the introduction, Kāshifī lists the Twelve Imāms chronologically and relates from each of them a saying about

83. See M. Subtelny, "KĀŞEFL."

84. L. Ridgeon, *Morals and Mysticism*, p. 94. Sultan Ḥusayn Bāyqarā denominational persuasion is equally confusing. For even though he was considered a Sunni he tried to have the *khuṭba* recited on behalf of the Twelve Imams (B. S. Amoretti, "Religion in the Timurid and Safavid Periods," in P. Jackson (ed.) *Cambridge History of Iran*, vol. 6, Cambridge, 1986, p. 612). Moreover, he also visited the shrine of the eighth Imam in Mashhad in 870/1465-6 (*ibid*, p. 616).

85. For Kāshifī's Naqshbandī sympathies see A. Loewen, "Proper Conduct (Adab) is Everything: The Futuwwat-nāmah-i Sulṭānī of Husayn Vāiz Kashifi," *Iranian Studies* 36/4, p. 543-70.

86. M. Subtelny, "Kāşefī".

87. A. Amanat, "Meadow of Martyrs: Kāshifī's Persianisation of the Shī'ī Martyrdom Narrative in Late Tīmūrid Herat," in F. Daftary and J. Meri (eds), *Culture and Memory in Medieval Islam* (London, 2003), p. 250-75.

88. P. Crook, *Futuwwat-nāma-yi Sulṭānī*, p. 16; M. J. Mahjūb, p. 21.

89. He offered a more detailed range of forms of *futuwwat* than previously given in treatises on the topic. He lists ten different kinds of girding (P. Crook, *Futuwwat-nāma-yi Sulṭānī*, p. 107; M. J. Mahjūb, p. 106-7), which perhaps reflects a development within the tradition that came to be associated with specific trades and guilds (L. Ridgeon, *Morals and Mysticism*, p. 123-54). A number of such treatises have been edited and published by M. Afshārī, see his *Futuwwat-nāma-hā wa rasā'il-i Khāksāriyya*, Tehran, 1381/2003; *id.*, *Sī Futuwwat nāma-yi dīgar*, Tehran, 1391/2012-p. 13).

futuwwat, except the Twelfth Imām who is considered the seal of the tradition. (It is of note that Kāshifī also cited the comments of Kāshānī (see above) that Abraham is the source of *futuwwat*, ‘Alī is the pole and the Mahdī is the Seal who is “the guide from among the descendants of the Prophet.”⁹⁰

Despite this, Kāshifī opens his introduction to the treatise with salutations to the four rightly guided caliphs, which makes fathoming the denominational preferences of this polymath so difficult to fathom.⁹¹ Maria Subtelny has doubts on labelling Kashifī a Shī‘ite:

It is difficult to find in Kāṣeḥī’s works, all of which were composed well before the advent of the Safavids to Khorasan, convincing evidence of anything more than pious devotion to the *ahl al-bayt*, a characteristic feature of pre-Safavid Sunni religiosity in the eastern Islamic world. The fact that he composed his *Fotowwat-nāma-ye solṭāni* for the administrators of the shrine of the eighth Shī‘ite Imam, ‘Alī b. Musā al-Reżā, at Mashad should be understood in this light and not as an indication of his adherence to Shī‘ism as such [...]⁹²

Amanat suggests that Kāshifī’s *Rawḍat al-Shuhadā’* (like his *Futuwwat-nāma*) was written in a context in which the Uzbeks were threatening Timurid rule in Herat and the kingly-messianic figure of Ismā‘il was gaining power in North-West Iran. He seems to be saying that Kāshifī was pragmatic in manoeuvring his denominational position to accord with the dynamics of the political context. So both works “prepared the ground for Shī‘itizing the Persian world of the Safavid and post Safavid times.”⁹³

IV. The Historical Context

A reading of these eight *futuwwat-nāmas* indicates that in the period under investigation the significance of ‘Alī ibn Abī Tālib within the fraternal organisations was continually, if not increasingly, foregrounded. This occurred in a period during which Shī‘ism was able to exist with a greater degree of freedom, as Yildirim says, the Mongol invasions

dealt a blow to Sunni hegemony over Islamdom. Hence, Shī‘ite Islam, which had long been suppressed, was given new space to flourish [and] the fierce struggle between Shī‘ite and Sunni Islam considerably ebbed [...]. Consequently, the religious climate of the period (until the fifteenth century) inclined towards the intermingling of faiths in an inclusive air. As far as the Sufī milieu is concerned, the Sunni–Shī‘ite division might sometimes have even lost its sense.

90. *Futuwwat-nāma-yi Sulṭānī*, P. Crook, p. 3, 10; M. J. Mahjūb, p. 6, 14.

91. *Futuwwat-nāma-yi Sulṭānī*, P. Crook, p. 3; M. J. Mahjūb, p. 7.

92. M. Subtelny, “Kāṣeḥī”.

93. A. Amanat, “Meadow of Martyrs,” p. 268-9.

Such a perspective helps to explain why *futuwwa shajarahs*, or spiritual genealogy leading back to Muḥammad, always included 'Alī, but did not necessarily feature the Imāms. (It is noteworthy too, that the vast majority of Sufi *silsilas* are traced back to Muḥammad, through 'Alī – but not through other Imāms). Of the eight *futuwwat nāmas* studied in this article there are three which include *futuwwa shajarahs*. The first, *Futuwwat-nāma* of Mīrẓā 'Abd al-'Azīm Khān Qarīb-i Garakānī has a *shajarah* which is incomplete, although there are strong reasons to believe it is the same as that of the Caliph, Nāṣir li-Dīn Allāh, which is traced back to Salmān-i Fārisī and 'Alī.⁹⁴ The second, the *Risāla-yi futuwwatiyya* of 'Alī Hamadānī goes back to 'Alī, but does not include subsequent Imāms. The third, Kāshifī's *Futuwwat-nāma-yi Sulṭānī* is more complex.⁹⁵ He offers three spiritual genealogies related to *futuwwat*: the *shajarah* for his spiritual guide, for his "father in the covenant with God",⁹⁶ and for his "master of girding".⁹⁷ In the first of these, the *shajarah* includes the first eight Imāms. The other two *shajarahs* do not include any Imām except 'Alī. So the *futuwwat* treatises under consideration demonstrate a confusing mixture of Sunni Islam which reflects elements of "'Alī-veneration" with which Shī'ites would have been comfortable.

While textual evidence in the form of *futuwwat-nāmas* provide the main body of evidence for our investigation, it is necessary to be aware that there are other sources that enlighten this historical investigation. This article is not disputing the general idea of the expansion of Shī'ism in the Mongol and Timurid periods as there are sufficient examples that testify to this, perhaps the most well known include Ghazan Khan's conversion to Islam at the hands of Ṣadr al-Dīn Ibrāhīm Ḥammūya, whose father Sa'd al-Dīn was known to have harboured sentiments that had close parallels with Twelver Shī'ism;⁹⁸ Öljeitü's adoption of Shī'ism in the thirteenth century;⁹⁹ the Sarbadār regime in Khurasān during the fourteenth century; the messianic movement known as the Nūrbakhshiyya in the fifteenth century which was "an amalgamation of Shī'ī and Sufi doctrines",¹⁰⁰ and the Musha'sha' messianism of south-west

94. L. Ridgeon, *Javanmardi*, p. 103.

95. *Futuwwat-nāma-yi Sulṭānī*, P. Crook, p. 120-2; M. J. Maḥjūb, p. 123-7.

96. This was the individual who reads recites the Qur'ān during initiation, and symbolises the figure of Abraham, the father and source of all *futuwwat* initiates. See K. Babayan, *Mystics, Monarchs and Messiahs*, p. 211.

97. Babayan argues that this individual is the master craftsman (*ibid*, p. 206).

98. Sa'd al-Dīn's disciple, 'Azīz Nasafī describes Ḥammūya's belief in twelve *awliya*, the last of whom is the Mahdī. See Nasafī's *Manāzil al-sā'irīn*, in *Kitāb al-insān al-kāmil*, edited by M. Molé (Tehran, 1962), p. 320-1.

99. A. Bausani, "Religion Under the Mongols," 543.

100. S. Bashir, *Messianic Hopes and Mystical Visions: The Nūrbakhshiyya Between Medieval and Modern Islam* (South Carolina Press, 2003), p. 105.

of Iran in the 8th/mid-15th century.¹⁰¹ The third of these deserves a little more attention in this article because it has frequently been associated with support from *futuwwat* members.

Little is known about the *futuwwat* groups in Khurasān in the 7th-10th/13th-16th centuries, although they are referred to in passing by a number of Persian sources and by Western academics who comment upon them. Richard Bulliet's study on Nishapur up until the eleventh century is indicative of *futuwwat* in later periods too. He states that "there is enough information to demonstrate the importance of the *futuwwa* but not really enough to show what it was or what it did."¹⁰² That groups of men did meet there is little doubt, even though it is very strange that Ibn Baṭṭūṭā remarked on a number of occasions about the *akhī* phenomenon in Anatolia,¹⁰³ (a term that appears to be synonymous with *fatā*) but was silent on the "regional variation" of *futuwwat* groups in Khurasān.¹⁰⁴ Ibn Baṭṭūṭā was in Khurasān in the early 730s/1330s, a few years prior to the unfolding of the Sarbardār uprising. Between 735-781/1335-80, the Sarbardār rule was supported by a number of Shī'ite Sufis (Shaykh Khalīfa, Shaykh Ḥasan Jūrī, Darvīsh 'Azīz and Darvīsh Rukn al-Dīn), which was messianic in its tenor.¹⁰⁵ The connection of the Sarbardārs with *futuwwat* is suggested by comments made by Ḥāfiz Ābrū (d. 833/1430), who remarked that most of Shaykh Ḥasan's followers had a trade (*ṣāhib-i ḥirfa*) – that these were tradespeople, not full-time Sufis, and perhaps they were among the *ahl-i futuwwat*.¹⁰⁶ He also uses the term *akhī* to describe some of the movement's followers.

In short, there were a number of messianic and Sufi inspired groups in Persian speaking territories during the time period under investigation, but aside from the Sarbardār supporters the lack of specific information about them means that it is problematic to associate them with *futuwwat*. This combined with the lack of explicit Twelver Shī'ite support within *futuwwat*

101. *Id.*, "The Imām's Return: Messianic Leadership in Late Medieval Shī'ism," in L. S. Walbridge (ed), *The Most Learned of the Shi'a: The Institution of the Marja' Taqlid* (Oxford, 2001), p. 21-31.

102. R. W. Bulliet, *The Patricians of Nishapur*, p. 43-4.

103. For a summary see L. Ridgeon, *Morals and Mysticism*, p. 80-2. Yildirim remarks that, "Ibn Battuta, who lodged in *akhī* hospices during his journey in western and central Anatolia, describes them as Hanafī Sunni Muslims. An incident he witnessed in Sinop indicates that there was even a kind of antipathy against the Rafīdī form of Shī'ism in fourteenth-century Anatolia." "Shī'-itisation of the *Futuwwa* Tradition in the Fifteenth Century," 57.

104. The idea of regional variations of *futuwwat* organisations is mentioned by O. Pancaroğlu, "Devotion, Hospitality and Architecture in Medieval Anatolia," *Studia Islamica* 108 (2013), p. 62.

105. J. Mason Smith, Jr, *The History of the Sarbardār Dynasty 1336-1381 A.D. and its Sources* (The Hague, 1970), p. 56. See also S. Mahendrahajah, "The Sarbadars of Sabzevar: Re-Examining Their 'Shi'a' Roots and Alleged Goal to 'Destroy Khurasanian Sunnism'," *Journal of Shi'a Studies*, 2012, V.4, p. 379-402.

106. *Ibid*, p. 57.

texts (such as references to Karbala, or the ritual cursing of the first two caliphs) does not support the idea of Shī‘itisation of Persian *futuwwat* in the 9th/15th century. Certainly there is no “significant rupture” or shift to denote a move towards Shī‘ism within Persian *futuwwat* in this period,¹⁰⁷ instead the evidence points to a continuation of ‘Alī-veneration, (a tradition that stretched back at least to the 7th/13th century when Suhrawardī composed his two treatises on *futuwwat*, if not before).

The Shī‘itisation of *futuwwat* in the 9th/15th century has been proposed by Rıza Yıldırım, who argues the case mainly on the basis of three works which chronologically are a Turkish treatise, the *futuwwat-nāma* of Ḥusayn Ibn Gaybī (which was composed between 854/1451 and 885/1481), Kāshifī’s Persian *futuwwat-nāma* (9th century/late 15th century), and Sayyid ‘Alā’ al-Dīn Ḥusayn Rīḍavī’s Turkish *futuwwat-nāma-i kabir* (“The Great *futuwwat-nāma*”) written in 930/1524.¹⁰⁸ With regards to Ibn Ghaybī work the emphasis placed upon the Twelve Imāms is noted; “They are portrayed as guiltless (*ma’sūm*) leaders of the faith who alone had the authority to comment on the principles of the religion since their knowledge was like that of the knowledge of the prophets.”¹⁰⁹ At the same time, it is observed that Ibn Ghaybī avoided any notion of Shī‘ite political supremacy – or what are called “exclusive Rāfiḍī” ideals.¹¹⁰ The second text under consideration is Kāshifī’s Persian *futuwwat-nāma*; in spite of the apparent Shī‘ite sympathies, Yıldırım notes that the “central and formative place of the Ghadīr Khumm event [which for Shī‘ites is one of the proofs that legitimises Shī‘ism] which governs the whole text of Ibn Ghaybī, completely disappears in this work.”¹¹¹ Moreover, it is claimed that Kāshifī is “prudent in not [...] go[ing] too far in eulogizing ‘Alī and his descendants.”¹¹² It is also recognised that Kāshifī cites a famous tradition of ‘Alī that “circulated mostly among Sunnis” that “*two were destroyed by me: the adoring fanatic and the fanatical hater*.”¹¹³ To this tradition we may add a *ḥadīth* cited by Kāshifī that was common amongst both Sunnī and Shī‘ite sources, “*Of whomsoever I am lord, then ‘Alī is also his Lord*.”¹¹⁴ In short, Yıldırım seems to suggest that Kāshifī’s “Shī‘ism” is

107. R. Yıldırım, “Shī‘itisation of the *Futuwwa* Tradition in the Fifteenth Century,” 55.

108. R. Yıldırım (*ibid.*, p. 58) also discusses an earlier Turkish treatise on *futuwwat*, composed by Yahyā bin Khalīl al-Burgazī in the mid-fourteenth century. Although including much material that would have been appreciated by Shī‘ites, Yıldırım observes that there are “some passages, which are seemingly at odds with the earlier *futuwwa* tradition, even suggest an extra Sunni tinge.”

109. *Ibid.*, p. 65,

110. *Ibid.*

111. *Ibid.*, p. 66.

112. *Ibid.*, p. 67.

113. *Ibid.*

114. See K. Babayan, p. 215.

subdued – at least compared to Ibn Ghaybī. The third treatise to be considered is Razavī's work, which as mentioned above, was composed in 1524, and reflects Twelver sympathies similar to those found in Ibn Ghaybī. Taeschner attributed these to Safavid influence and the growing popularity of the "Shī'a order of the Bektashiyya."¹¹⁵ His view requires substantial research before it can be rejected out of hand.

It seems clear that the two Turkish *futuwwat-nāmas* are more pronounced in their attachment to Twelver Shi'ism. It is problematic to associate Kāshifī's treatise with these Turkish works because he was working in a completely different geographical and political context. Rather than reflecting a general swell of Shī'ite sympathy or a supposed substrate of Shī'ite thought within *futuwwat* which stretched across Anatolia, North-East Iran, Khurasān and into Central Asia it is worthy to consider that Kāshifī's work continued and expanded the 'Alīdisation of Sufi-*futuwwat* that started prior to Suhrawardī some three hundred years earlier. A "significant rupture" may have occurred in Turkish *futuwwat*, but it would require more than two treatises on Sufi-*futuwwat* to make this conclusion definitive.

V. Conclusion

While 'Alī has always been accorded a place of esteem within the Sufi tradition it is revealing that illustrious figures such as Junayd (d. 298-1/910) expressed some reticence about the way that his life became ensnared in worldly events: "Had 'Alī been less engaged in wars he might have contributed greatly to our knowledge of esoteric things for he was one who had been vouchsafed *al-'ilm al-ladunī*."¹¹⁶ Even though it was not meant to be a criticism of 'Alī, the inclusion of such a comment in a *futuwwat* treatise of the 7th-9th/13th-15th century would have been unthinkable. 'Alī's military escapades were not separated from his spiritual values, as the brothers of *futuwwat* considered that these acts of bravery, courage and selflessness provided models for ethical behaviour that was oriented to worldly affairs and personal, devotional dimensions of pious life. The 'Alīd perspectives of the Sufi-*futuwwat-nāmas* between the thirteenth-sixteenth centuries must have contributed to the emergence of an Islamic religiosity that skirted the boundaries of Sunnism and Shī'ism, perhaps even blurring distinction between them. Pre-Safavid religious identity is notoriously difficult to fathom. On the one hand there are reports that when Shah Ismā'īl entered Tabriz he could find only one Shī'ite text on jurisprudence,¹¹⁷ which may reflect the intellectual and juridical environment rather than the popular religion, which as Amoretti

115. F. Taeschner, "Futuwwa," *E.I.*², vol. II (1965), p. 977.

116. This is cited from Sarrāj by J. S. Trimingham, *The Sufi Orders in Islam* (Oxford, 1971), p. 136.

117. See C. Turner, *Islam without Allah?* (Richmond, 2000), p. 50.

suggested – following Mustawfī – was more favourable to Shī‘ism. There are grounds, therefore, for the possibility of Shī‘ite persuasions within urban fraternal *futuwwa* organisations, although there is as yet no way of verifying this.

The Persian *futuwwat-nāmas* reveal a consistency in this ‘Alīd veneration, which is not surprising because most of the treatises were composed by Sunnis. It should also be stressed that in “Shī‘ite” works (that of Āmulī and Kāshifī – whose denominational affiliation is contested), there are no *ghulāt* features or excessive Shī‘ite beliefs, which were typified in the messianic movements that occurred in Iran in the 9th-10th/14th-15th centuries. (Indeed, a feature of the Persian *futuwwat* literature considered in this article is that it was composed by educated individuals, who would probably have eschewed *ghulāt* inspired movements that seem to have been attractive to those who were illiterate or poorly educated). By the 9th-10th/15th-16th centuries a new form of “*futuwwat*” literature emerged, namely that which centred upon specific trades (which is typified best and comprehensively in Kāshifī’s *futuwwat-nāma*).¹¹⁸ The content of such trade *futuwwat-nāmas* does not provide any evidence of *ghulāt* influence, rather, it suggests that the authors and readers located themselves within the *futuwwat* and Sufi tradition.

This is not to suggest an unchanging and essentialised form of *futuwwat*; indeed, there were changes within the tradition, from Sulamī’s ethical Sufi variety, to the courtly *futuwwat* of the Caliph Nāṣir, to the fraternal and “second-class” Sufi associations, and finally the trade organisations that emerge so prominently in the 9th/15th century. The common theme, however, is the figure of ‘Alī, and though it seems that Persian Sufi-*futuwwat* did not adopt Shī‘ism during in the 7th-9th/13th-15th centuries, the focus and esteem for ‘Alī was surely an element that assisted the gradual Shī‘itisation of Safavid Iran.

118. See the last two chapters in this work. The literature of the trade associations and the connection with *futuwwa* is discussed in L. Ridgeon, *Morals and Mysticism*, p. 123-65. See also M. Keyvani, *Artisans and Guild Life in the later Safavid Period* (Berlin, 1982).

**SHI'Ī POLITICAL THEOLOGY AND ESOTERICISM
IN QAJAR IRAN**
The Case of Sayyid Ja'far Kashfī

Sajjad RIZVI
University of Exeter

In recent years there has been a revival both of the study of esotericism and of political theology. The former is perhaps a response to the growing sense of dissent and despair at the rampant scientism of our times and the despondency of philosophers and their inability (at least in the Anglophone world) to address the major questions of the age – in fact, it seems that even philosophers are incapable of properly articulating the questions and their responses that people have about the nature of the cosmos and our role in it.¹ The esoteric tends to take us beyond the realm of the immediate, the tangible and the ephemeral and points towards the hope of hidden realities, possibilities and opportunities deflecting us from the pains and vicissitudes of quotidian living. The revival of political theology began with the rediscovery of the oeuvre of Carl Schmitt and the shift to a more questioning approach to the roots of our political thought and practice (the ‘biopolitical’ turn) and the desire to find new exegeses that link our praxis with pre-modern, more ‘enchanted’ times.² While politics cannot always be reduced to some hidden ontological commitments to scripture or ultimate reality, we cannot be innocent of the history and context from which the theory and praxis of our social

-
1. A couple of good recent examples are by the Orthodox thinker David Bentley Hart, *The Experience of God: Being, Consciousness, Bliss*, New Haven, 2013, and *Atheist Delusions: The Christian Revolution and its Fashionable Enemies*, New Haven, 2009. See also Edward Feser, *The Last Superstition: A Refutation of the New Atheism*, New York, 2012.
 2. Carl Schmitt, *Political Theology*, tr. G. Schwab, Chicago, 1985, and *Political Theology II*, trs. Michael Hoelz & Graham Ward, Cambridge, 2008; Giorgio Agamben, *State of Exception*, tr. K. Attell, Chicago, 2005; Paul W. Kahn, *Political Theology: Four New Chapters on the Concept of Sovereignty*, New York, 2011; Roberto Esposito, *The Machine of Political Theology and the Place of Thought*, tr. Zakiya Hanafi, New York, 2015. A good and accessible entry into the field is Michael Kirwan, *Political Theology*, London, 2008.

and public ethics arise.³ Contrary to older sociological assumptions about the eclipse of religion and tradition, the contemporary world seems rife with the eschatological idiom of religion and a deeply theologically embedded political praxis. The confluence of the esoteric and the political-theological is the central role of *theosis* (*ta'alluh* in Arabic) in human life, the idea that God is manifest in the cosmos through his countenance that is empowered to implement his authority and to facilitate each human's realisation of their being and return to the One through love and wisdom, a theme deeply associated with the Orthodox Christian tradition and also intimately linked to the centrality of *walāya* in the Shi'i Islamic tradition.⁴ As such it also intersects with the long standing Platonic tradition in which *theosis* is the end of philosophy and the political order necessitates the rule of the philosophically astute in a civic platonopolis.⁵ The pursuit of wisdom, the path of *theosis*, is thus a way of life.

Perhaps the assumptions of pre-modern Iranian thinkers are not so alien to our times even if the language of esotericism seems to be. The very frame of esotericism within the study of Islam further links us back to the major work of the philosopher and orientalist Henry Corbin (d. 1978). It is therefore appropriate in this study of a Qajar thinker that I wish to present – linking to my own interests in the development of Shi'i political theology as expressed to two recent articles of mine⁶ – I shall be building upon the earlier insights of Corbin, who famously defined the Shi'i tradition as the very 'esotericism' of Islam.⁷

The contemporary field of esoteric studies is constantly debating the use and applicability of the terms 'esoteric', 'gnostic', 'arcane' and 'occult'. Recent scholarship on Western esotericism has taken the debate in different directions: Wouter Hanegraaff's work has taken the esoteric in the direction of the gnostic and stressed the epistemological approach of esotericism, while Antoine Faivre has classified esotericism as a form of thought, a type

-
3. In fact, Alasdair MacIntyre famously and cogently argued that the incoherence of much moral reasoning in the presence is a direct result of the oblivion of the history of our discursive practices on ethics – see *After Virtue*, London, 1981.
 4. See Aristotle Papanikolaou, *The Mystical as Political: Democracy and Non-Radical Orthodoxy*, Notre Dame, 2012, and *Being with God: Trinity, Apophaticism, and Divine-Human Communication*, Notre Dame, 2006; cf. Sajjad Rizvi, 'Philosophy as a Way of Life in the World of Islam: Applying Hadot to the Study of Mullā Ṣadrā Shīrāzī (d. 1635)', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 75/1 (2012), 33–45.
 5. Dominic O'Meara, *Platonopolis: Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, Oxford, 2003.
 6. Sajjad Rizvi, 'Seeking the Face of God: The Ṣafawid *ḥikmat* tradition's conception of *walāya takwīnīya*', in Farhad Daftary and Gurdofarid Miskinzoda (eds), *The Study of Shi'i Islam*, London, 2013, p. 391–410; idem, 'Authority in Absence? Shi'i Politics of Salvation from the classical period to modern republicanism', *Studies in Christian Ethics* 29 (2015), p. 1–9.
 7. Henry Corbin, *En Islam iranien I: Le shī'isme duodécimain*, Paris, 1972, p. XIV–XXII.

of knowledge.⁸ The application of the term in this article relates to thinkers who have not confined themselves to understanding the literal, outer (*ẓāhir*) meanings of the Qur'an and reality, but have uncovered hidden, inner (*bāṭin*) meanings that would probably not be apparent, accessible or even of interest to the majority of readers of the books of the cosmos and of scripture. It is an approach that involves, and is, the product of inspiration and experience, and requires guidance and often initiation into certain spiritual and hermeneutical disciplines. What we shall see in the thought of our Qajar thinker is not just a mode of inquiry that is esoteric but also an expression of the nature of reality that is hierarchical and emphasises what is beyond the apparent.

My conceptualisation of the esoteric draws upon Henry Corbin. For him, the intellectual history of esoteric approaches to religion is an unfolding of the sacred in history, an *hiéro-histoire*, in which the God that is hidden becomes manifest through discovering the inner meaning of Scripture. Corbin's conception of spiritual hermeneutics, a *ta'wīl* that takes meaning back to an origin, decodes the hidden meaning in the revealed book of scripture and of nature so that one can return to the original and essential meaning of the revelation: what is apparent and what is earthly is in this sense a pale imitation (a *ḥikāya* as he puts it) of the true life of the soul and of the prophets and friends of God who reveal the *deus absconditus*.⁹ It is the true sense of the revelation, the wisdom account of the nature of God, for which the messengers were sent and to which the friends of God called. This constitutes a 'sophiological' approach to sacred history.

It was Corbin who first – as far as I know – referred to the work of Sayyid Ja'far Dārābī Kashfī (1189/1775-1267/1851) in a European language. In his *Histoire de la philosophie islamique* that appeared in the 1960s and early 1970s in two parts, he presented Kashfī as a 'théosophe' who understood the intimate relationship between the nature of the unfolding of the cosmos and its issuing from the One and the process of scriptural revelation on one hand, and the reversion of the cosmos to the One through the persons of the Imams and the process of the hermeneutics – of taking it back to its origins – of the Qur'an and its understanding.¹⁰ He conceptualized the

-
8. For a summary of Hanegraaff's approach, see his entry 'Esotericism' in Wouter Hanegraaff (ed), *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, Leiden, 2006, p. 336-40, and his recent *Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture*, Cambridge, 2012. Faivre's position is neatly summarised in his *Access to Western Esotericism*, Albany, 1994. Cf. Michael Bergrunder, 'What is esotericism? Cultural studies approaches and the problem of definition in religious studies', *Method and Theory in the Study of Religion* 22 (2010), p. 9-36.
 9. Henry Corbin, *Face de Dieu, face de l'homme*, Paris, 1983, p. 43-44; idem, *Le paradoxe du monothéisme*, Paris, 1981; idem, *En Islam iranien*, I, p. 3-51.
 10. Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, 1974, p. 31-32, 487-89; idem, 'Cosmogonie et herméneutique dans l'oeuvre de Sayyed Ja'far Kashfī', *Annuaire EPHE* 1970-71, p. 125-29; idem, *En islam iranien*, I, p. 214, III, p. 215-16, IV, p. 409.

process of understanding the Qur'an to be modulated in a hierarchy just as one studies philosophy: *tafsīr* is the process of literal understanding of the text which is like the rehearsal of the exoteric arguments of the Peripatetics, *ta'wīl* takes the text further and involves a reflection upon the self and as a process of 'unveiling' is similar to the practices of the Stoics (*al-riwāqīyūn*) and hence of the Illuminationists (*al-ishrāqīyūn*), and finally the practice of *tafhīm* entails a spiritual hermeneutics, of spiritual practices even 'theurgic', to invite inspiration from God that is akin to the higher level of the 'transcendent' philosophy (*ḥikmah muta'āliyah*) of Mullā Ṣadrā. Corbin recognised that while outwardly the text was a political gift in the *akhlāq* tradition, in practice its focus upon the hermeneutics of *walāya* demonstrated its value as a true work of 'theosophy', of exegesis blended with prophetic philosophy. He summarized Kashfī's work as one of the great metaphysical schemes and one of the summits of philosophy in the East.¹¹ In another work, he considered, with reference to the same text, the 'philosophie paraclétique' of Kashfī in which the role of the (Twelfth and Hidden) Imam as face of the divine turned towards the cosmos ushered in the final soteriological event of his *parousia* that returns the cosmos to God through an examination of a conglomerate version of the famous Sermon of Clear Declaration (*khuṭbat al-bayān*) of 'Alī that mixes elements of the Sermon of Glory (*khuṭbat al-iftikhār*) and the Sermon of the Gulf (*khuṭbat al-taṭanjīyah*).¹² Mohammad Ali Amir-Moezzi takes up this theme in Kashfī's work citing these sermons.¹³ The overall result is a text that locates the sayings of 'Alī within a divinised version of the notion of his *walāya* or authority over the cosmos.¹⁴ While these texts were very popular in mystical circles in the Qajar period, they were also condemned by elements of the religious establishment as aspects of a fabricated extreme, divinizing tendency.¹⁵ We will return to this sermon later.

11. Corbin, *Histoire*, p. 489.

12. Henry Corbin, *Face de Dieu*, p. 348-60.

13. M. A. Amir-Moezzi, 'Remarques sur la divinité de l'Imam', *Studia Iranica* 25 (1996), p. 214-216 (repr. in id., *La religion discrète. Croyances et pratiques spirituelles dans l'islam shi'ite*, Paris, 2006 = English translation : *The Spirituality of Shi'i Islam. Beliefs and Practices*, London-New York, 2011, chapter 3), citing the lithograph although a version is found in the edition: *Tuḥfat al-mulūk*, p. 95-96. These sermons have a long and complicated history; broadly they are found in the esoteric work of Rajab al-Bursī (d. 814/1411) – see his *Mashāriq anwār al-yaqīn fī asrār Amīr al-mu'minīn*, Beirut, 1983, p. 166-72.

14. *Walāya* is a rather difficult term to translate. But see M. A. Amir-Moezzi, 'Notes à propos de la *walāya* imamate', *Journal of the American Oriental Society* 122 (2002), p. 722-40 (= *Religion discrète/Spirituality of Shi'i Islam*, chapter 7).

15. Muḥammad b. Sulaymān Tunikābunī, *Qīṣaṣ al-'ulamā'*, ed. Muḥammad Riḍā Barzīgar-Khālīqī and 'Iffāt Karbāsī, Tehran, 1389 Sh/2010, p. 56-61, in the context of the anathemisation of Shaykh Aḥmad al-Aḥsā'ī. Tunikābunī's own father was a student of 'Alī Nūrī and part of the mystical circles favourable to such positions but his own anti-Shaykhī commitments explain his position.

Another recent study focusing on elements of statecraft in Kashfī's work and the significance of its defence of monarchy is an article by Said Amir-Arjomand on political ethics in the Qajar period.¹⁶ Amir-Arjomand reads Kashfī as advocating a theory of two powers in the state: both the ruler and the 'ulamā' are vicegerents of God but the former carry out the prophetic function of governance through the sword and exercise of power, while the latter are the critical guides in this process and provide the prophetic function of guidance. His works in this area written for Ḥusām al-Saltānah are also mentioned by Amanat as an example of the need to give pragmatic advice to ruling elites; however, any careful reading of the two main works, *Tuḥfat al-mulūk* and *Mizān al-mulūk*, both theoretical works of the *akhlāq* genre, would disabuse one of any desire for what was practicable or pragmatic.¹⁷ Amir-Arjomand and Amanat's studies are consistent with other histories of political thought in Qajar Iran that focus on the conflict over authority and in particular the articulation of clerical authority within the context of the need to legitimize power and conjoin the scholarly authority of the pen of the 'ulamā' with the sword of the prince. Critically the King as the shadow of God on earth must manifest the totality of the divine names according to the portions due to him – following the model of the perfect man or the Prophet or the Imam – and the political virtue of justice reconciles the various divine names.¹⁸ The King who truly accomplishes this is one who explicitly follows the path of the Prophet and the Imams.¹⁹ As one expects, Kashfī defends the Turco-Mongol-Persian theory of kingship in which the ruler possesses the divine spark or divine glory (*farr-i īzādī*).²⁰ However, Ṭabāṭabā'i-Farr reads Kashfī as articulating a strong theory of clerical authority in the absence of the Twelfth Imam.²¹

In this paper I shall be animated less by the *akhlāq* elements of the text, not to deny their significance but because the political theological frame within which the discussion of politics arises is paramount. For Kashfī, as indeed for many esoterically minded thinkers in the Shi'i tradition in the Qajar period or before, *siyāsat* as the rules of effective governance with a concern for social order is a pale imitation of *valāyat*, the divine kingship of the face of God

16. Said Amir-Arjomand, 'Political ethics and public law in the early Qajar period', in Robert Gleave (ed), *Religion and Society in Qajar Iran*, London, 2005, p. 26-28.

17. Abbas Amanat, *Pivot of the Universe: Nasir al-Din Shah Qajar and the Iranian Monarchy, 1851-1896*, London, 1997, p. 70.

18. Sayyid Ja'far Kashfī, *Mizān al-mulūk wa'l-tawā'if wa širāt al-mustaqīm fī sulūk al-khalā'if*, ed. 'Abd al-Wahhāb Furātī, Qum, 1375 Sh/1996, p. 84, cited in Sayyid Muḥsin Ṭabāṭabā'i-Farr, *Nizām-i sulṭānī az dīdgāh-i andīshah-yi siyāsi-yi shī'ah*, Tehran, 2006, p. 75-77.

19. Sayyid Ja'far Kashfī, *Ijābat al-muḍṭarrīn*, Tehran lithograph, n. d., p. 6, 62-69, cited in Ṭabāṭabā'i-Farr, *Nizām-i sulṭānī*, p. 244-45.

20. Ṭabāṭabā'i-Farr, *Nizām-i sulṭānī*, p. 134-35.

21. Ṭabāṭabā'i-Farr, *Nizām-i sulṭānī*, p. 242-43.

that determines the relationship of humanity with the cosmos and with God, somewhat in the same way as the malign demiurge of the late antique period is a corruption of the super-abundantly good One.

Kashfī: Elements of biography

Sayyid Ja'far son of Sayyid Ya'qūb Abū Ishāq Mūsawī was born in Iṣṭahbānāt in Fars province in 1189/1775 and given the origins of his father in Dārāb, to which he moved in his childhood, he was known as Dārābī. Later in life after he settled in Burūjird, he became known as Burūjirdī, and when news of his miracles and other pious acts spread, he became renowned also as Kashfī (master of mystical insight). He did later make some remarkable claims to such insight and even to have a share in infallibility, which he did not hold was an attribute exclusive to the Prophets and Imams – such exalted claims on behalf of the mystically inclined not being uncommon in the Qajar period.²² At the age of seven, he lost his father and moved with his mother to Dārāb where he began his studies and perhaps it was his mother – the daughter of the prominent Akhbārī thinker Shaykh Ḥusayn Āl 'Aṣfūr Baḥrānī (d. 1216/1802) – who was his first main teacher.²³ After briefly returning to Iṣṭahbānāt, he continued his studies in Yazd and then in 1211/1796 to complete his training he headed for Najaf where his most famous teacher was Sayyid Muḥammad Mahdī Baḥr al-'Ulūm (d. Rajab 1212/December 1797), although he could not have spent much time with him.²⁴ Rather unusually the sources

22. Sayyid Ja'far Kashfī, *Ijābat al-muqṭarrīn*, Tehran, 1377/1957, p. 244-45.

23. On Shaykh Ḥusayn, see 'Alī al-Bilādī, *Anwār al-badrayn fī tarājīm 'ulamā' al-Qaṭīf wa'l-Aḥsā' wa'l-Baḥrayn*, Beirut, 1994, p. 180-84. He was a close companion and student of his uncle Shaykh Yūsuf al-Baḥrānī (d. 1186/1772) about whom we know that he travelled in Iran including the area of Iṣṭahbānāt – see Muḥsin Āl 'Aṣfūr, *al-Shaykh Yūsuf Āl 'Aṣfūr wa-manhajuhu'l-'ilmī*, Bahrain, 2006, p. 161. Shaykh Yūsuf's famous *ijāza Lu'lu'at al-baḥrayn* was written for Shaykh Ḥusayn and his brother 'Abd 'Alī – see Yūsuf Āl 'Aṣfūr al-Baḥrānī, *Lu'lu'at al-baḥrayn fī'l-ijāzāt wa tarājīm rijāl al-ḥadīth*, Najaf, 1966, p. 4. Muḥammad 'Alī Tājir al-Baḥrānī, *Muntaẓam al-durayn fī a'yān al-Aḥsā' wa'l-Qaṭīf wa'l-Baḥrayn*, Qum, 2009, I, p. 477-86 mentions that Shaykh Ḥusayn have a phenomenal memory and transmitted *ḥadīth* to many students including all his sons – it is therefore not unlikely he also taught his daughter.

24. A text attributed to Baḥr al-'ulūm with the same title as Kashfī's on political ethics has been published – Baḥr al-'ulūm, *Tuḥfat al-mulūk fī'l-sayr wa'l-sulūk*, ed. Sayyid Yāsīn Mūsawī, Beirut, 2001. But it is basically the same text (in Arabic translation) as the *Risāla fī'l-sayr wa'l-sulūk* made famous by the mystical circle of 'Allāma Ṭabāṭabā'ī (d. 1981) – see *Risāla-yi sayr u sulūk*, ed. Sayyid Muḥammad Ḥusayn Ḥusaynī Tīhrānī, Mashhad, 1418/1997, trans. Tawus Raja as *Treatise on Spiritual Journeying and Wayfaring*, Chicago, 2013. This is little evidence of any influence of this on Kashfī. However, it does, if one accepts the attribution to Baḥr al-'ulūm (cf. Tīhrānī, *al-Dharī'a*, XII, p. 284), demonstrate the presence in the shrine cities of Iraq of teaching in 'akhlāq' or practical ethics as a guise for mysticism ('*irfān*). On Baḥr al-'ulūm, see Tunikābunī, *Qīṣaṣ al-'ulamā'*, p. 211-18 which discusses extensively his mysticism, his miracles and his role as a teacher of *akhlāq* in the shrine cities describing him as *fātiḥ-i akhlāq*.

do not mention any other teacher of note. Already in Najaf he started to teach and was known as an *uṣūlī* jurist and a mystic-philosopher. The Qajar official Muḥammad Ḥasan Khān I'timād al-Saltānah (d. 1313/1896) notes that he was 'one of the illustrious scholars reconciling knowledge, mystical insight, certainty and gnosis'.²⁵ Another Qajar author described him as a major jurist and leading expert in exegesis and hadith, neglecting to mention any interest in mysticism.²⁶ The leading historian of Shiraz, Mīrzā Ḥasan Fasā'ī (d. 1316/1898) noted of him that he was a miraculous scholar who had memorised texts and barely had a library; as a result of his spiritual exercises that he began in Najaf, all manner of insight and revelation came to him that he could speak eloquently about the Qur'an.²⁷ He lived through the attack of the Wahhābīs on the shrine cities in 1802 (and again on Najaf in 1806 and 1810) and the instability brought about by the Russo-Iranian war from 1804-13 (that led to the ceding of large parts of the Caucasus to the Russians). He probably left Najaf in 1228/1813 or so to move back to Iran. In 1231/1814, he seems to have returned to live in Najaf but two years later as his works attest he was back in Iran. After a few years peregrinating between Isfahan, Yazd and Iṣṭahbānāt, he settled in Burūjird under the patronage of a son of Fath 'Alī Shāh Qājār, Prince Muḥammad Taqī Mīrzā Ḥusām al-Saltānah (1206/1791-92 – 1278/1861-62) the governor of western Iran that included Burūjird. Ḥusām al-Saltānah's sons were students of Kashfī. As his own son Sayyid Sīnā put it in the margins of a codex of his father's work *Sinā' barq*, he died on Monday night 20 Jumāda I 1267 three days after Nowruz or 24 March 1851.²⁸ Mudarris mentions that he had four sons: Muṣṭafā, Rūḥullāh, Rayḥānullāh (the most famous scholarly son who died in Tehran in 1328/1910) and Yaḥyā, the last of whom became a Bābī preacher and was involved in the Nayrīz uprising of 1266/1850 and executed in Tabriz in the lifetime of his father.²⁹ Āqā Buzurg mentions up to twelve children through various mothers establishing a large clan of '*ulamā*'.

One late Qajar author refers to Kashfī as the 'Alawī philosopher (*al-ḥakīm al-'alawī*) who was a specialist in Qur'anic exegesis and philosophy.³⁰ A more recent biographer argues that Kashfī's project was a holistic defence of the

25. I'timād al-Saltānah, *al-Māāthir wa-l-āthār*, Tehran, 1307/1889, p. 156. Cf. Mīrzā Muḥammad Mahdī Kashmīrī, *Nujūm al-samā'*, Qum, 1976, p. 486.

26. Mīrzā Furṣat Shīrāzī, *Āthār-i 'ajam*, Bombay, 1354/1935, p. 103.

27. Mīrzā Ḥasan Fasā'ī, *Fārsnāmah-yi Nāṣirī*, ed. Manṣūr Rastigār Fasā'ī, Tehram, 1378 Sh/1999, II, p. 1260 – he mentions he had a son Sayyid Muṣṭafā who was renowned for his piety and scholarship. Cf. Āqā Buzurg Tīhrānī, *Ṭabaqāt a'lām al-shī'ah*, Beirut, n. d., X, p. 241-42; Mīrzā Muḥammad 'Alī Mudarris, *Rayḥānat al-adab fī tarājīm al-ma'rūfīn bi'l-kunya wa'l-alqāb*, Tehran, 1374/1954, V, p. 60-62.

28. Furāfī, *Andīshah-yi siyāsī*, p. 16.

29. Amanat, *Resurrection and Renewal*, p. 256, 286, 369.

30. Murtaḍā Mudarris Gilānī, *Muntakhab mu'jam al-ḥukamā'*, ed. Manūčīhr Ṣadūqī Suhā, Tehran, 1384 Sh/2005, p. 61. 'Alawī could be a reference to his descent but could also signal his committe

intellect from a philosophical, mystical and theological perspective against the forces of ignorance – a theme that permeates his work.³¹ The aim of his work was to determine the qualities of a just ruler (*sultān-i ādil*) and as such Furātī among others try to place him within a teleology of the intellectual history of *valāyat-i faqīh*.³²

On Kashfī's Works

Kashfī was a relatively prolific author. In rough chronological order, he wrote the following:

1. During his intellectual apprenticeship in Najaf he wrote four short didactic poems in 1211/1797 in logic (340 verses entitled *al-Sharīfīyah*),³³ on Arabic grammar, on ethics (*akhlāq*) and on philosophical theology (*‘ilm al-kalām*).³⁴
2. In 1212/1798 whilst in Iraq, he wrote a treatise on legal theory and jurisprudence entitled *Nukhbat al-‘uqūl fī ‘ilm al-uṣūl* (Jurisprudence for the Intellectual Elite) but also known by the Qur’anic title *Sab‘ al-mathānī* (The Seven Doubled Verses).³⁵ The text, after the introduction is divided into five chapters: on commands and prohibitions, on the hermeneutics of the meanings of terms where general or specific and determining abrogation, on narrations from the Prophet and Imams and how to determine their meaning, on scholarly consensus (*al-ijmā‘*), and on rational proof theory (*dalīl al-‘aql*) for determining the law. The conclusion takes up the issue of legal reasoning and the necessity for the layman to comply with the rulings of the jurist (*al-ijtihād wa’l-taqlīd*). Clearly he was writing in the shrine cities at the moment of the triumph of the *uṣūlī* jurists over Akhbārī traditionalists that came about after Bihbahānī and his students.
3. An Arabic poetical work with 496 verses, probably penned in Iraq in 1222/1807, in the area of philosophical theology on the request of Prince Muḥammad Taqī Mirzā Husām al-Saltānah (1206/1791-92 – 1278/1861-62) was called *al-Balad al-amīn fī uṣūl al-dīn* (The Secure City on the principles

ment to a sapiential tradition that pivots on the cosmic role of ‘Alī and his teachings.

31. ‘Abd al-Wahhāb Furātī, *Andīshah-yi siyāsī-yi Sayyid Ja’far Kashfī*, Qum, 1378 Sh/1999, p. 11.
32. Furātī, *Andīshah-yi siyāsī*, p. 12.
33. Āqā Buzurg Tīhrānī, *al-Dharī‘ah ilā taṣānīf al-shī‘a*, XIV: 188. The text whilst short seems to have circulated well; the Iranian union catalogue lists eighteen copies – see Muṣṭafā Dirāyātī (ed), *Fihristwārah-yi dast-nawisht-hā-yi Irān*, Tehran, n. d., VI, 1184. See MS Marashī 1396, fol. 33v-44v (dated Ṣafar 1253/May 1837) – Sayyid Maḥmūd Mar’ashī & Sayyid Aḥmad al-Ḥusaynī (eds), *Fihrist-i nuskhah-hā-yi khaṭṭī-yi kitābkhānah-yi ‘umūmī-yi haḍrat Āyatullāh al-‘uzmā Najafī Mar’ashī*, Qum, n. d., IV, p. 169.
34. Āqā Buzurg Tīhrānī, *al-Dharī‘ah ilā taṣānīf al-shī‘a*, I: 501, XX: 69, XXIII: 131.
35. Tīhrānī, *al-Dharī‘ah*, XXIV: 97. Following MS Mar’ashī 6289 fol. 18v-29r, dated Rajab 1245/December 1829) as cited in Furātī, *Andīshah-yi siyāsī*, p. 30. The text has 24 extant manuscripts in Iran but also see MS Mar’ashī 1396, fol. 1v-33r – see Dirāyātī (ed), *Fihristwārah*, X, p. 629; Mar’ashī, *Fihrist*, XVI, 261, IV, p. 168-69.

of faith) perhaps around the same time.³⁶ It is a versified epitome of the issues engaged in *Ijābat al-muḏṭarrīn* that was written six years later.

4. In 1224/1809 also in Iraq, he penned *al-Sharq wa'l-Barq* (*Lightening and the Orient*) in Arabic in Najaf on the issue of the rational discernment of good and evil.³⁷

5. In Rabī' I 1228/March-April 1813 on the way to Mashhad accompanying his patron Ḥusām al-Saltānah, the governor of Burūjird where he resided, he composed *Ijābat al-muḏṭarrīn* (*An Answer for the Confused*) on matters of faith, partly in response to the preaching of Shaykh Aḥmad al-Aḥsā'ī (d. 1241/1826), the 'progenitor' of the Shaykhī school.³⁸ To what extent it was a refutation of the Shaykhīs is not so clear – however, what is known is that neither he nor any of his sons became Shaykhīs, despite them sharing common interests in political theology. Already in this text there is a discussion of public ethics and the virtues and vices of the ruler and the quest for the circle of justice.

6. Soon thereafter but back in the shrine cities of Iraq, in 1231/1816, once again perhaps in critique of Shaykhī doctrine, he wrote an Arabic treatise affirming the corporeal ascension to heaven of the Prophet (*al-mi'rāj al-jismānī*) entitled *al-Riqq al-manshūr fī mi'rāj nabīyinā'l-manṣūr* (A Scroll written on the ascension of our Victorious Prophet).³⁹

7. *Ṣayd al-baḥr* (Catch of the Sea) on various philosophical and theological issues must have been written before 1233/1818 as it is cited in *Tuḥfat al-mulūk*.⁴⁰

8. In 1233/1818, again on the request of Ḥusām al-Saltānah, he wrote his major political theological treatise *Tuḥfat al-mulūk fī'l-sayr wa'l-sulūk* (Gift

36. Tīhrānī, *al-Dharī'ah*, III, p. 144. Again a successful work of his with 34 extant manuscripts in Iran – see Dirāyatī (ed), *Fihristwārah*, II, p. 525. The earliest dated manuscript copied by Abū'l-Qāsim b. Muḥammad Bāqir Iṣfahānī in 1222/1807 is MS Mar'ashī 6024, fol. 23v-51v – see Mar'ashī, *Fihrist*, XVI, 22; for further details, see MS Mar'ashī, 604, fol. 1v-17v, dated 24 ṣafar 1247/4 August 1831 – Mar'ashī, *Fihrist*, II, 199.

37. MS Mar'ashī 5117, fol. 41v-63v, cited in Furātī, *Andīshah-yi siyāsī*, p. 30. There are 18 extant manuscripts of the text in Iran – see Dirāyatī (ed), *Fihristwārah*, VI, p. 1181. For details of the text following MS Mar'ashī 4361, fol. 19v-40v, see Mar'ashī, *Fihrist*, XI, p. 359.

38. Tīhrānī, *al-Dharī'ah*, I: 120. The text was first published in a lithograph in Bombay in 1306/1889. The modern edition is Sayyid Ja'far Kashfī, *Ijābat al-muḏṭarrīn [dar radd-i shaykhīyah: rawish-i tarbiyātī-yi islām]*, Tehran, 1377/1957. There are 35 extant manuscripts of the text in Iran, making it arguably his most successful work – see Dirāyatī (ed), *Fihristwārah*, I, p. 186-87.

39. Tīhrānī, *al-Dharī'ah*, XI: 232. See MS Mar'ashī 1690 (a complete autograph copy in 48 folios) and 2023 fol. 56r-78v, dated 1264/1848 – Mar'ashī, *Fihrist*, V, p. 84-85, VI, p. 26. This also seems to have been a popular work of his with 33 extant manuscripts in Iran – see Dirāyatī (ed), *Fihristwārah*, V, p. 889-90.

40. Sayyid Ja'far Kashfī, *Tuḥfat al-mulūk, guftār-hā-yi darbāra-yi ḥikmat-i siyāsī*, ed. 'Abd al-Wahhāb Furātī, Qum, 1385 Sh/2006, p. 48. According to the union catalogue, there are three extant manuscripts of this text – see Dirāyatī (ed), *Fihristwārah*, VII, p. 219: MS Mar'ashī 3837 in 106 folios dated 1296/1879, MS Majlis-i Shūrā (Tehran) 14771 and 609 (dated 1278/1861-62). On MS Mar'ashī 3837, see Mar'ashī, *Fihrist*, X, p. 219-20.

for Kings on the Spiritual Path).⁴¹ This is a work of the *akhlāq* genre that has been described as one of the dominant idioms of later Islamic civilization.⁴² The text is divided into two large volumes. The first concerns the esoteric nature of the intellect, its reality, origins, its issuance and its return to the One and as such as a complete Neoplatonic plan for the totality of the history of the cosmos and the role of the Imam in it. This is divided into three levels: on the reality of the intellect and its equation with the cosmic person of 'Alī, on the nature of the relationship between the intellect and existent beings in the cosmos, and on features and aspects of the intellect including philosophy and wisdom that summarizes his primary concern with the nature of intellect and the forces of ignorance that challenge it. The second volume begins with a long preliminary on the nature of philosophy and proceeds with two sections on social and politics ethics relating to governance (*tadbīr al-manzīl*) and statecraft (*siyāsat-i mudun*).⁴³ In the text, one finds the famous letter of advice to Mālik al-Ashtar from 'Alī.⁴⁴ In the text one discerns the influence of Ghazālī from his *Tuhfat al-mulūk* and his *Ihyā' 'ulūm al-dīn* as well as Ṭūsī's *Akhlāq* text and the ethical concerns of Narāqī (d. 1209/1794) in his *Jāmi' al-sa'ādāt*.⁴⁵ Like Narāqī, Kashfī begins his text with an extensive discussion of moral psychology but it is also dissimilar because it emphasizes the cosmic and transcendent possibilities of the intellect and does not focus on its role as a controller of the passions alone.

9. In response to a request from Ḥusām al-Saltānah in Sha'bān 1240/March 1825 he wrote a large manual of positive law entitled *Kifāyat al-aytām* (The Sufficient for the Orphans), the title suggesting that he considered believers in the time of the occultation of the Imams to be like their orphans.⁴⁶ At one point, he argues on the basis of what was revealed to him in a dream on four consecutive nights that the convocation of the Friday congregational

-
41. Tīhrānī, *al-Dharī'ah*, III: 471. I am using this edition: Sayyid Ja'far Kashfī, *Tuhfat al-mulūk, guftār-hā-yi darbāra-yi hikmat-i siyāsī*, ed. 'Abd al-Wahhāb Furātī, Qum, 1385 Sh/2006, based on the Tehran lithograph and four manuscripts: MS Mar'ashī 5614 and 5615, MS Majlis-i Shūrā (Tehran) 2106, and MS Āstāna-yi Ḥaḍrat-i Ma'sūmah (Qum) 5858. Cf. Furātī, *Andīshah-yi siyāsī*, p. 24-27. There are 16 extant manuscripts of the text in Iran – see Dirāyatī (ed), *Fihristwārah*, II, p. 1003.
 42. Muzaffar Alam, *The Languages of Political Islam in India*, New Delhi, 2004.
 43. He follows the tripartite division of ethics that was a well-known feature of the Graeco-Arabo-Persian *akhlāq* genre at least since the time of the *Tabdīr al-manzīl* (Management of the Estate) of the late antique Neoplatonist Bryson, extant in an Arabic rendition from around 900 – see Simon Swain, *Economy, Society, and Family from Rome to Islam*, Cambridge, 2013.
 44. A previous version quoting the Arabic alongside the Persian translation is found in a work of statecraft from the late Safavid period: Muḥammad Bāqir Sabzawārī (d. 1096/1686), *Rawḍat al-anwār-i 'Abbāsī*, Ismā'īl Jahāngīrī Ardahālī, Tehran, 1377 Sh/1998, p. 823-66; Kashfī, *Tuhfat al-mulūk*, p. 924-52.
 45. Cf. Abū Ḥamid al-Ghazālī, *Ihyā' 'ulūm al-dīn*, Cairo, 2000, *kitāb al-'ilm*, I, p. 40-54, 115-56. See Ṭabāṭabā'ī-Farr, *Nizām-i sulṭānī*, p. 105.
 46. Tīhrānī, *al-Dharī'ah*, XXVI: 312. There are 18 extant copies in Iran – see Dirāyatī (ed), *Fihristwārah*, VIII, p. 699-700.

prayers in the absence of the Imam was forbidden.⁴⁷ Such a position does not make him an Akhbārī since whether one considered that convening the prayer was an individual obligation or was forbidden in the time of the occultation was strictly speaking not a divisive uṣūlī-Akhbārī position.⁴⁸ If one assumes that the prohibition of convening Friday prayers is a denial of clerical authority (which Kashfī's case questions), then it is surprising to see Kashfī articulate a strong theory in the chapter on arbitration and judgment to insist upon the role of the jurists as carrying out this critical function of the Imam in his absence.⁴⁹

10. Another theological text in Arabic was *'Ukūs mulukīyah wa shumūs falakīyah* (Arcs of the Cosmos and Celestial Stars) on the nature of the knowledge of the Imam which was completed in 1243/1827-28 according to the earliest manuscript.⁵⁰

11. In 1246/1831, he returned to the question of public ethics and political theology locating the practice of politics within the theology of the imamate in response to a request by Ḥusām al-Salṭanah.⁵¹ The resulting work was *Mizān al-mulūk* (The Balance of Kings).⁵² The text is divided into ten chapters. The first is on the primary political virtue of justice and the circle of justice. The second is on the nature of the vicegerency of God and how it relates to the exercise of justice. The third is on the nature and exercise of monarchical power (*salṭanat-i mulūk*). The fourth is on the disciplines and practices of power. The fifth is on the viziers and officials of state and their comportment. The sixth is the critical discussion of the role of the *'ulamā'*. The seventh is

47. Kashfī, *Kifāyat al-aytām*, MS Sayyid Ḥujjat Kashfī, fol. 185v, cited in Furātī, *Andīshah-yi siyāsī*, p. 19.

48. Newman takes the position – based on his notion of clerical authority – which is mistaken that the obligation of Friday prayer was a point of divergence between Akhbārīs and uṣūlīs with the former denying the obligation – see Andrew Newman, 'Fayz Kashani and the rejection of the clergy/state alliance', in Linda Walbridge (ed), *The Most Learned of the Shi'a*, New York, 2001, p. 34-52. Amanat is mistaken when he thinks Kashfī's position reflects Akhbārī influence from his grandfather – see Abbas Amanat, *Resurrection and Renewal: The Making of the Babi Movement in Iran, 1844-1850*, Ithaca, 1989, p. 47. As Ja'farīyān has shown, there was many positions on the question that did not align simply with the Akhbārī-uṣūlī disagreement, and in fact most Akhbārīs held that the Friday prayer was an absolute obligation (which was the position of Shaykh Yūsuf and Shaykh Ḥusayn Āl 'Aṣfūr as well as the uṣūlī school of al-Shahīd II) – see Rasūl Ja'farīyān (ed), *Dawāzdah risālah-yi fiqhī darbārah-yi namāz-i jum'ah az rūzgār-i ṣafāvī*, Qum, 2003, p. 53-55.

49. Sayyid Ja'far Kashfī, *Kifāyat al-aytām*, Tehran lithograph, n. d., II, p. 20, cited in Tabāṭabā'i-Farr, *Nizām-i sulṭānī*, p. 189.

50. There are thirteen extant manuscripts in Iran – see Dirāyatī (ed), *Fihristwārah*, VII, p. 563-64. The earliest of these copied by Muḥammad 'Alī b. 'Alī Aṣghar Mashhadī is MS Mar'ashī 6686 in nine folios dated 1243/1827-28, which is a collection of his treatises – see Mar'ashī, *Fihrist*, XVII, p. 245.

51. Sayyid Ja'far Kashfī, *Mizān al-mulūk wa 'l-ṭawā'if wa ṣirāt al-mustaḥqīm fī sulūk al-khalā'if*, ed. 'Abd al-Wahhāb Furātī, Qum, 1375 Sh/1996, p. 37-38.

52. Tīhrānī, *al-Dharī'ah*, XXIII: 326. The union catalogue lists 27 extant manuscripts in Iran – see Dirāyatī (ed), *Fihristwārah*, X, p. 423.

on notables. The eighth is on the landlords and those who derive their wealth from land. The ninth is on merchants. The tenth is on artisans. These are the seven grades of human hierarchy. In comparison to the *Tuhfa*, it reads like an expansion of the final two sections on the nature of governance.

12. *Sinā' barq fī sharḥ al-bāriq min al-sharq* completed in Dhū'l-Qa'da 1253/February 1838 is a major work of exegesis in Arabic of the famous supplication of the month of Rajab.⁵³ It was written in Yazd and commissioned by the mystically inclined Ṣadr-i A'zam Mīrzā Āqāsī (d. 1848).

13. *Al-Shihab al-qābūs al-mukarram wa'l-abwāb al-qāmūs al-mu'aẓẓam* was penned in Arabic on the truth of the Shi'i path and raised the question of whether non-Shi'is were unbelievers or just hypocrites. It was completed in Sha'bān 1257/September 1841.⁵⁴

14. Later in life he wrote a number of shorter treatises and exegeses in response to requests: *Fawā'id* on various topics for Prince Muḥammad Taqī Mīrzā Ḥusām al-Saltānah; and *al-Tanzīl fī ma'nā' l-ta'wīl* on the nature of hermeneutics that was studied by Corbin alongside *Sinā' barq*.

Context and his Thought

There can be little doubt about the political and religious upheaval of his times from the decline of the empire, the encroachment of the Russians on the northern borders, the sack of the shrine cities by the Wāḥhābīs, the instability and uncertain legitimacy of the Qajar monarchs, and the millenarian movements such as the Shaykhīs and the Bahā'īs. The impending millennium of the Imam's occultation had led to all sorts of speculations and occult prognostications, which may partly explain why the mystico-political landscape was so vibrant in the first half of the Qajar period. His political-theological opponents included the nascent Shaykhī movement (and the Bābīs), the remnants of Akhbārīs in Iran, and Sufis associated with the brotherhoods that had seen a revival since the collapse of the Safavids. But there is very little by way of explicit mention of his opponents in his works. Kashfī never mentions Shaykh Aḥmad in his works nor is there evidence he ever met him. Their only commonality is having been students of Sayyid Baḥr al-'Ulūm albeit not simultaneously. His text *al-Riqq al-manshūr* does seem to be a critique of al-Aḥsā'ī

53. There are 28 extant manuscripts in Iran – see Dirāyatī (ed), *Fihristwārah*, VI, p. 203. The earliest extant manuscript in 207 folios dated Rajab 1254/September-October 1838 is MS Mar'ashī 5925 – see Mar'ashī, *Fihrist*, XV, p. 309-10. The MS Vazīrī (Yazd) 902 in the hand of Muḥammad b. Karbalā'ī Sharīf is dated in the catalogue as 1207/1792-3 but that seems to be a mistake as he would have been sixteen at the time and it is around four years before the date of his first attested works.

54. There are five extant manuscripts in Iran – see Dirāyatī (ed), *Fihristwārah*, 1272-73. The earliest – possibly autograph copy – is MS Mar'ashī 6977 in 158 folios – see Mar'ashī, *Fihrist*, XVIII, p. 153-54.

albeit obliquely on the ascension. He certainly disagreed with some Akhbārī notions, rejecting their position on juristic authority, while affirming it via the famous *maqbulā* of 'Umar b. Ḥanzala in *Ijābat al-muḏṭarrīn*.⁵⁵ Despite the presence of Bābīs in the vicinity of where he was based, he did not have much to do with them. He seems to have met the Bāb during Ḥajj in 1260/1844 but rejected him as Bābī sources themselves note.⁵⁶ His son Yaḥyā as we have seen, however, did become a Bābī martyr. There is little evidence in the texts of any serious engagement. On Akhbārīs his position seems quite clear and antithetical. On Sufis, he is also quite clear in *Tuḥfat al-mulūk* criticising their claims to insight and 'pantheism' as well as their antinomianism and the old Shi'i anti-Sufi trope that they forsake the Imams and put forward their own authority. In *Tuḥfat al-mulūk*, he repeats this common trope – at the very least since the Safavid period – of attacking philosophy (*falsafa*) and Sufism as a corruption of the truth that distracts one from the teachings of the Imams, although it is Sufism with its claims to spiritual purity that is even more dangerous than philosophy.⁵⁷ True wisdom or philosophy (*ḥikmat*) is the way of the Imams – true esotericism is not Sufi but is embedded in the gnosis of the path of 'Alī.

As I mentioned before, the balance between the exoteric and the esoteric in the genre of advice to kings and in the *akhlāq* literature was not unusual. A number of esoterically inclined thinkers and Sufis wrote works that reflected the complementarity between concern for order and equilibrium in this world and for religion and the afterlife predicated on the twin virtues of justice and affirming hierarchy. Ghazālī (d. 505/1111) wrote a text of the title as well as (at least part of) a *Naṣīḥat al-mulūk*, and on this he was followed by a number of medieval thinkers including Shaykh Awḥad al-Dīn Iṣfahānī Marāghī (d. 738/1338) and 'Alī b. Abī Ḥafṣ Iṣfahānī (fl. 6thCentury/12thCentury) among others.⁵⁸ The Iṣfahānī text, albeit written from a Sunni non-esoteric perspective, betrays some similarities in structure to Kashfī with its preliminary on the intellect (*khīrad*) and its faculties followed by the section on statecraft and its virtues.⁵⁹

55. Kashfī, *Ijābat al-muḏṭarrīn*, p. 98, cited in Furātī, *Andīshah-yi siyāsī*, p. 52.

56. Mīrzā Ḥabībullah b. Mīrzā Āqā, *Tārīkh-i amrī-yi Shīrāz*, MS Iran National Bahai Archive Library 1027D, p. 40, cited in Amanat, *Resurrection and Renewal*, p. 247.

57. Kashfī, *Tuḥfat al-mulūk*, p. 213-14, 222-23, 228. See Rajabī, *Maktūbāt*, p. 157-59. See my 'The *takfīr* of the philosophers (and Sufis) in Safavid Iran', in Sabine Schmidtke et al (eds), *Accusations of Unbelief: A Diachronic Perspective on Takfīr*, Leiden, 2015, p. 244-69.

58. Ghazālī, *al-Tibr al-masbūk fī naṣīḥat al-mulūk*, ed. Jalāl al-Dīn Humā'ī, Tehran, 1315 Sh/1936, tr. F. C. Bagley as *al-Ghazālī's Book of Counsels for Kings*, London, 1964; Awḥad al-Dīn Marāghī Awḥadī, *Tuḥfat al-mulūk*, ed. Yūsuf-Bēg Bābāpūr, Qum, 2011; 'Alī b. Abī Ḥafṣ Iṣfahānī, *Tuḥfat al-mulūk*, ed. 'Alī-Akbar Aḥmadī Dārānī, Tehran, 1382 Sh/2003.

59. Iṣfahānī, *Tuḥfat al-mulūk*, p. 3-12.

In the rest of this article on the content of his thought, I shall focus on the following elements: first, I will examine Kashfī conceptualisation of the nature of philosophy, its dissemination and the nature of what constitutes the esoteric; second, I will analyse in detail the first section of the *Tuhfat al-mulūk* that relates to the nature of the intellect and the esoteric doctrine of the Imam that constitutes the foundation of his thought. I shall then move on briefly to the two expressions of reality that issue forth – on the nature of the cosmos and Kashfī's philosophical anthropology. Finally, I will consider his conceptualisation of the role of the 'ulamā' and their relationship to power in the doctrine of the two powers within the state in the occultation of the Imam.

I. Philosophy and the Esoteric

It is clear that philosophy for Kashfī is not the ratiocinative Aristotelian tradition but a different order of spiritual commitment aligned to the teachings of 'Alī. From the Avicennan tradition, he rehearses the notion that philosophy is both theoretical and practical (*naẓarī*, 'amalī) and accepts the standard divisions of the sciences of that tradition with the basic prejudice towards perfection of a science lying in the intangibility and incorporeality of its subject matter.⁶⁰ Many Neoplatonists would also agree with his conceptualisation of philosophy (*ḥikmat*) as the esoteric aspect of knowledge with the pursuit of wisdom in a way of life in which what one knows and what one is and does are harmonised such that one becomes an accomplished sage (*ḥakīm-ī fāḍil*) – or a perfect human (*insān-ī kāmīl*):

The relationship of philosophy (*ḥikmat*) to knowledge ('ilm) is the relationship of the esoteric (*bāṭin*) to the exoteric (*ẓāhir*) or the relationship of the reality of something to its appearance. The rank of philosophy in comparison to the ranks of knowledge is that of the very essence of certainty ('*ayn al-yaqīn*) or the truth of certainty (*ḥaqq al-yaqīn*) to knowledge of certainty ('*ilm al-yaqīn*) [...] Thus one of the philosophers has said that knowledge pertains to the exoteric aspects of things and philosophy to their esoteric aspects [...] If one is known for understanding the esoteric aspects, one is known as a *ḥakīm*. If a person whose knowledge arises from acquiring the perfection of the faculty of the intellect that grasps esoteric aspects and the truths of things and whose heart has been expanded by the light of knowledge and whose subtle centres of the heart and inner cognition are illuminated by the transcendent intellect such that he desires and seek a way of life (*naḥj*) that requires him to do what the practical intellect requires, he becomes in that moment a perfected human (*insān-ī kāmīl*) and an accomplished sage (*ḥakīm-ī fāḍil*).⁶¹

60. Kashfī, *Tuhfat al-mulūk*, p. 490-91.

61. Kashfī, *Tuhfat al-mulūk*, p. 489.

However, he makes a clear distinction between philosophy as wisdom (*ḥikmat*) and philosophy as *falsafa* because, following the anti-*falsafa* tendency in the Shi'i tradition, there must be a distinction between the ways of life of the believer (*mu'min*) whose heart has been tested for the faith and an unbeliever (*mulhid*) who holds nothing dear and whose heart is empty either as a sentient or a cognitive organ.⁶² A clear distinction is drawn between modifying the Hellenic (*yunāniyān*) inheritance and philosophy as a prophetic practice for the simple reason that the Graeco-Arabic tradition holds an optimistic and maximalist position on the abilities on the intellect while the prophet tradition insists upon the intellect as a revelation that concords with scripture; to this end he compares Aristotle and Jesus.⁶³ He equates the term *ḥikmat* with its uses and derivations in the Qur'an and the sayings of the Imams.

According to Kashfī, there are two stages for the acquisition of wisdom and becoming a sage. First, one must prepare oneself by standing in fear of God citing Qur'an 79:40-41 – *initium sapientiae timor dominae* as the ancients put it or the Arabic phrase *ra's al-ḥikma makhāfatu'llāh* (the beginning of wisdom is the fear of God).⁶⁴ One must devote oneself to God in seclusion and through spiritual exercises and asceticism – for that Pythagoreanisingly significant time period of forty days – so that the wellsprings of wisdom may gush forth from one's tongue.⁶⁵ Citing another saying of the prophet, he says that 'if one wishes that God may bestow upon him knowledge and guidance without teaching or a guide he should be ascetic'.⁶⁶ The second stage after the preparation is the reception of wisdom from its divine and prophetic sources – as the Qur'an 2:269 says, God gives wisdom to whom he wills and it is a great good. True knowledge comes from him (*ladunnī*). Both of these stages need to be traversed in the footsteps of the Imams or else one goes astray like the philosophers and the Sufis of the 'Abbasid period.⁶⁷ The sage is the one who in the eyes of God and his friends is a sage and not a corrupt philosophaster drawing on other sources. According to Kashfī it is a travesty that people have conflated two very different phenomena in the same word of *ḥikmat*.⁶⁸ It is the luminosity of the heart (*nūrāniyyah*, a theme to which we shall return) that is critical – and this applies in the practice of the sage as a jurist as well.

62. Kashfī, *Tuḥfat al-mulūk*, p. 213.

63. Kashfī, *Tuḥfat al-mulūk*, p. 217.

64. Cf. Proverbs 1:7, 9:10: תְּחִלַּת הַחֵכְמָה יְרֵאָתָא יְהוָה. The classic study is Adam Becker, *Fear of God and the Beginning of Wisdom: The School of Nisibis and the Beginning of Scholastic Culture in Late Antique Mesopotamia*, Philadelphia, 2006. The opposite of this saying is that 'love of the world is the beginning of every error' (*ḥubb al-dunyā ra's kulli khaṭī'ah*).

65. Kashfī, *Tuḥfat al-mulūk*, p. 215.

66. Mīrzā Ḥusayn Nūrī, *Mustadrak Wasā'il al-shī'ah*, Beirut, 1988, II, p. 45, hadith # 12 and 13, cited in Kashfī, *Tuḥfat al-mulūk*, p. 216.

67. Kashfī, *Tuḥfat al-mulūk*, p. 218.

68. Kashfī, *Tuḥfat al-mulūk*, p. 219.

In *Ijābat al-muḍṭarrīn*, he clarifies that there is no law or actions of a jurist that are devoid of wisdom and intellect. One must be a *ḥakīm* to be a jurist.⁶⁹ It is not through reading the books of the philosophers and past jurists that one becomes a sage; God makes one a sage.⁷⁰

A clear result of such a conceptualisation is that not all people have either the same propensities or bestowals of intellect and spiritual ability. Kashfī, like other mystically inclined political theologians of his time, is committed to hierarchy, of differentiating those who know from those who do not. Knowledge is hierarchically arranged. In accordance with the famous saying of 'Alī in answer to Kumayl, he rehearses the tripartite division of humans due to their intellectual ability. People are of three kinds: godly scholars ('*ālim rabbānī*'), a seeker on the path of salvation (*muta'allim 'alā sabīl al-najāt*), and the general masses (*hamaj ra'ā'*) who follow anything and everything.⁷¹ Ultimately knowledge is what links humans to God. He affirms the Sadrian doctrine of the modulation of being (*tashkīk al-wujūd*) – because being is hierarchical arranged in intensity so too is the light of knowledge.⁷² Yet a clear feature of his work is that he is interested in a scriptural hermeneutic to bring forth philosophical insights. Throughout the work he does not cite other philosophers and mystics even of the Shi'i tradition; he cites the sayings of the Imams. Ultimately the role of the knower is to recognise God – in the words of the famous saying, the 'intellect is that by which the Merciful is worshipped and paradise earned'.⁷³ The intellectually perspicacious individual is one who can affirm the absolute unity of God and act in accordance with his commands and in obedience to him.⁷⁴ Esotericism involves a deep penetration into the meanings of those sayings and their exposition. That requires one to understand the relationship between the intellect as internal faculty illuminated from without the person and its relationship to the Imam.

II. The Intellect and the Imam

It is not accidental that Kashfī begins his work with an account of the intellect ('*aql*), its singularity that recalls both the famous Avicennan proof for God as the necessary being and the neoplatonic maxim *ex uno non fit nisi unum* (*lā yaṣḍuru min al-wāḥid illā l-wāḥid*), and the significance of the

69. Kashfī, *Ijābat al-muḍṭarrīn*, p. 92-98, cited in Furātī, *Andīshah-yi siyāsī*, p. 86.

70. Kashfī, *Tuḥfat al-mulūk*, p. 45-53.

71. Al-Sayyid al-Raḍī (compl.), *Nahj al-balāghah*, short sayings #147; Kashfī, *Tuḥfat al-mulūk*, p. 55-56. See also M. A. Amir-Moezzi, "Seul l'homme de Dieu est humain. Théologie et anthropologie mystique à travers l'exégèse imamite ancienne", *Arabica* 45 (1998), p. 193-214, in *fine* (= *La religion discrète/Spirituality in Shi'i Islam*, ch. 8).

72. Kashfī, *Tuḥfat al-mulūk*, p. 453.

73. Kulaynī, *al-Kāfī*, I, p. 11, hadith #3; Kashfī, *Tuḥfat al-mulūk*, p. 488.

74. Majlisī, *Bihār al-anwār*, LXXIV, p. 158, hadith #164; Kashfī, *Tuḥfat al-mulūk*, p. 488.

nous as the first emanation or creation of God. From the secrets of non-being (*kitm-i 'adam*), God brought forth intellect as a singular existence from which all else ensued and with reference to which every wisdom pertained and every godly exhortation (*maw'izah-yi ḥasanah*) indicated.⁷⁵ The singularity of the intellect is homologous to the singularity of the proof of God (*hujja*) who is the Imam. The complete submission of the intellect when commanded to come forth and to retire in the hadith is compared favourably with the obedience of the Imam as friend of God.⁷⁶ Just as the intellect is not fully understood not least as a manifestation of God, 'Alī and the Prophet are not fully appreciated – in the words of the prophet: 'Alī, no one has recognised you fully except God and no one has recognised me fully except for God and you'.⁷⁷

The ultimate function of the opening part of the text is to establish the esoteric doctrine that the intellect as first creation is identical to the truth (*ḥaqīqa*) of Muḥammad and of 'Alī. One cannot be an intelligent individual or a philosopher or a just and wise ruler unless one accepts them, affirms their truth and follows their path. Some narrations state that the first creation is the light of Muḥammad, which is equated with the light of 'Alī. The Qur'an presents the totality of the cosmos and especially humanity as issuing from a single person or soul (*nafs* – Qur'an 4:1) and elsewhere the first intellect is equated with the divine volition (*mashi'ah*) hence allowing for the narrations that identify the Imams with the divine volition.⁷⁸ Similar to the Shaykhīs and other esotericists of the Qajar period, Kashfī wants to present a maximalist theory of the *walāya* of the Imams as manifestations of the divine and the true agents within the cosmos.

The original entities sometimes given as divine names merge towards a singularity. In this context, Kashfī cites two critical texts. The first is narrated from Imam Ja'far al-Šādiq:

God, the exalted, created the names with letters that are not enunciated and sounds that are not uttered and through persons not embodied and by analogy without any qualification and with colour without any hue (*al-lawn ghayr maṣbūgh*). All dimensions are negated of it, all limits distanced from it, the senses of every conjecturer veiled from it, concealed from every concealment. He made it a perfect logos (*kalimah tāmmah*) in four parts all together, not one of which precedes the other. He manifested from them three names because of the creation's need for them and veiled one of them which is the hidden, treasured name.⁷⁹

75. Kashfī, *Tuḥfat al-mulūk*, p. 36.

76. Kashfī, *Tuḥfat al-mulūk*, p. 83-87.

77. Majlisī, *Biḥār al-anwār*, XXXIX, p. 48; Kashfī, *Tuḥfat al-mulūk*, p. 86.

78. Kashfī, *Tuḥfat al-mulūk*, p. 71.

79. Kulaynī, *al-Kāfī*, I, p. 112, hadith #1; Kashfī, *Tuḥfat al-mulūk*, p. 73-74.

According to Kashfī, this is a description of the intellect. The three aspects of it that are manifest due to creation's need for them are life (*ḥayāt*), knowledge (*ʿilm*) and giving sustenance (*rāziqiyyat*). The hidden aspect is power (*qudrat*). All of these divine names and attributes are immanent in the first creation that is the intellect.

The second narration is part of the long exchange between Imam ʿAlī al-Riḍā at the court of al-Maʾmūn with ʿImrān the Sabean:

Know that creation and volition and will are a singular meaning with three names. The first of his creation, his volition and his will were the letters which he made the foundation of all things and a proof for every perceiver and a differentiator for every formed thing. By these letters are all things made known, both true and false, active and passive, meaning or devoid of meaning. All things gather to them. He did not make for the letters any other meaning in his creation apart from themselves in a finite manner. They have no being because that they are created by creation. In this first position, God, mighty and majestic, made light which is the light of the heavens and the earth.⁸⁰

God's light as the first thing that is manifest is what makes the creation then manifest. The totality of the divine names are in the intellect or that first light – except as Kashfī says, for the eternity (*qidam*) of God and necessity (*wujūb*) that he is.⁸¹ As the all comprehensive name, it is identical to the Imam. In this context, Kashfī cites a narration of ʿAlī from *Mashāriq anwār al-yaqīn* of Rajab Bursī, even though the explicit reference is to *Jāmiʿ al-akhbār* of al-Ḥillī (d. 1328):

We are the arcana of God (*asrār allāh*) placed in the bodies of creatures, Salmān. We have descended from lordly status, and the limits of creaturely nature have been removed from us for we are far from them and from what you may conceive. Say of us what you will but the sea will not abide and the secret of the hidden is not known and the logos of God cannot be described. Who says [of us] there is what is from that, by that, of that, has disbelieved.⁸²

The point being that in humans including those who seek to follow the Imams cannot conceive of their reality and truth. If they attempt to define and limit them they fall into disbelief. All the names are immanent in them and all the actualities of God.

This cosmic, primordial truth is both ʿAlī and Muḥammad, created from the same light in the words of the famous narration.⁸³ Prophecy is a comprehensive station with both exoteric and esoteric functions. *Walāya* is the

80. Al-Shaykh al-Ṣadūq, *ʿUyūn akhbār al-Riḍā*, I, p. 173, hadith #50; Kashfī, *Tuḥfat al-mulūk*, p. 75.

81. Kashfī, *Tuḥfat al-mulūk*, p. 76.

82. Majlisī, *Biḥār al-anwār*, XXV, p. 174, hadith #38; R. Bursī, *Mashāriq anwār al-yaqīn*, p. 69, 70; Kashfī, *Tuḥfat al-mulūk*, p. 78.

83. Majlisī, *Biḥār al-anwār*, XXV, p. 24, hadith # 42; Kashfī, *Tuḥfat al-mulūk*, p. 83.

esoteric spirit of prophecy; Kashfī cites another well-known narration to the effect that the only difference between the Prophet and his successors lay in the minor detail that the rules of marriage and its limits that did not apply to him apply to them.⁸⁴ The Imam is the esoteric aspect of the prophetic spirit. But insofar as he is identical to the intellect and its plenitude, he is that from which creation issues. To this end, Kashfī cites two short texts and then a key proof sermon. Of the two short texts, both in the words of 'Alī himself:⁸⁵

All existents are manifest from the *bā'* of the *basmala* and I am the dot under the *bā'*.⁸⁶

'Ammār! By the name of the one who engendered all things and by which the pillars of all things exist, I am the tablet and I am the calamus (*anā'l-lawḥ wa'l-qalam*). I am the empyrean and the foot-stool (*anā'l-'arsh wa'l-kursī*). I am the seven heavens and the most beautiful names and the loftiest words. I am the servant of God and the brother of the emissary of God.⁸⁷

The second of these texts takes up to the famous sermon of Clear Declaration. The spiritual essence of Muḥammad is 'Alī – he is his servant but his own esoteric truth cannot be grasped as he manifests the arcana of divinity and divine agency. That is the function of the sermon to utter those arcana. As we have mentioned earlier, Kashfī blended together the three sermons into an amalgamated exposition of the divine arcana of the person of the Imam, the ultimate font of value, being and knowledge. He quotes 'Alī as saying:

I possess the keys to the unseen (*maḥāṭiṭ al-ghayb*), none does after the prophet save me. I am the one of the two horns (*Dhū'l-Qarnayn*) mentioned in the ancient scriptures [Qur'an 18:83]. I am the owner of the seal of Solomon. I am the master of judgement. I am the master of the bridge and the standing point (*al-ṣirāṭ wa'l-mawqif*). I am the distributor of heaven and hell. I am the first Adam. I am the first Noah. I am the sign of the compeller (*al-jabbār*). I am the truth of the arcana (*ḥaqīqat al-asrār*). I am the one who gives trees their leaves. I am the one who bestows fruits. I am the one who soothes the eyes. I am the one who makes the rivers flow. I am the treasurer of knowledge. I am the font of sagacity. I am the prince of the believers. I am the source of certainty. I am the proof of God in the heavens and on the earth. I am the thunder and the lightening. I am the true clamour (*ṣayḥah*). I am the hour for those who belie it. I am that book about which there is no doubt. I am the most beautiful names by which God has commanded [mankind] to call upon him. I am

84. Kulaynī, *al-Kāfī*, I, p. 270, hadith #7; Kashfī, *Tuḥfat al-mulūk*, p. 89.

85. Kashfī, *Tuḥfat al-mulūk*, p. 90.

86. Although this was a very popular proof-text in the medieval and early modern period, its provenance is difficult to establish. The editor of the *Tuḥfat* cites two sources: R. Bursī, *Mashāriq anwār al-yaqīn*, p. 21, and the exegesis of Faṭḥullāh Kāshānī, *Manhaj al-ṣādiqīn*, Tehran, 1968, I, p. 90.

87. R. Bursī, *Mashāriq anwār al-yaqīn*, p. 39.

that light from which Moses kindled guidance. I am the master of forms. I am the one who extracts those in the graves. I am the master of the day of resurrection. I am the companion of Noah and the one who saved him. I am the companion of Job the afflicted and the one who cured him. I am the one who established the heavens by the command of my Lord. I am the companion of Abraham. I am the arcanum of the one addressed. I am the one sought in the heavens. I am the living that does not die. I am the master of the Truth over all creation. I am the one who is not changed by what is said about me or what creation assumes about me. The matter of the creatures has been delegated to me. I am the vicegerent of God over all creatures. I am the arcanum of God in the lands and his proof over his creatures. I am the command of God and the spirit about which they asked. I am the one who grows the trees and gives colour to the fruit. I am the apportioner of food. I am the one who raises the dead and the goal of the paths. I am the illuminator of the sun and the moon and the stars. I am the master of the Rising. I am the one who establishes the Hour. I am the one whose obedience is commissioned by God. I am the living who does not die and if I were to die, I would not die. I am the treasured arcanum of God. I am the one who knows what was and what will be. I am the prayer of the believers and their fasting. I am their master and their Imam and the master of the first gathering and the last. I am the possessor of excellences and boasts. I am the master of the galaxies. I am the wrath of God. I am the one who effaced the tyrants of old. I am the one who extinguishes dynasties. I am the master of earthquakes and tremors. I am the master of the lunar and solar eclipses. I am the destroyer of Pharaohs with this sword of mine. I am the one who God established in the shadows and called them to my obedience but when they were manifest they refused... I am the light of lights. I am the bearer of the empyrean with the righteous. I am the master of the past scriptures. I am the gate of God which does not open for one who belies it and he will not taste the paradise. I am the one to whom the sun reverted twice and greeted me twice. I prayed with the prophet towards two directions and made the two allegiances. I was present at Badr and Hunayn. I am the mount. I am the covered book. I am the raging sea. I am the blessed house... I am the one in whose hands are the key to paradise and the locks of the hellfire. I am with the emissary of God on earth and in heaven. I was floating when no soul moved nor any apart from me breathed. I am the master of the early generations. I am the silent and Muḥammad the enunciator. I am the one who parted the sea for Moses and drowned Pharaoh and his forces. I am the one who understands the noises of the beasts and the language of the birds. I am the one who brought about the heavens and the earth in an instant. I am the one who spoke on the tongue of Jesus in the cradle. I am the one behind whom Jesus will pray. I am the one who changes the forms as God wishes. I am the lamp of guidance. I am the key to piety. I am the last days and the early days. I am the one who sees the acts of the creatures. I am the treasurer of the heavens and the earth by the command of the lord of the universe. I am the one who establishes with justice. I am the avenger of the day of vengeance. I am the one without whose *walāya* no actions will be accepted nor any good acts benefit save by my love. I know the revolving firmament. I am the master of the drops of rain and the grains of

sand by the permission of the Compeller. I am the one who is killed twice and resurrected twice and manifest as I wish. I can count the creatures no matter how much they multiply... I am the one who possesses many scriptures of the prophets. I am the one whose *walāya* was opposed by many peoples but they were destroyed. I was mentioned at the beginning of time and will rise at the end of time. I am the venger of the persistent tyrants. I am the wrath and the giver of intense punishment. I am the one who speaks on every tongue. I witness the acts of creatures in the east and in the west. I am Muḥammad and Muḥammad is I. I am the meaning that cannot be named nor compared. I am the gate of the sanctuary. And there is no power or glory save God the Most High and the Great.⁸⁸

In this long and difficult passage, many of the arcana are enunciated, and the totality of many acts of the prophets associated with the person of the Imam. But the result remains the key point at which the first section of the text culminates: that the truth of Muḥammad and 'Alī are the same. That truth of the Imam is continuous with the function and truth of the prophet as the one who manifests the totality of the divine names. Without that truth there is no partial truth, value, reality or meaning in anything. The task of the believer, for Kashfī, must begin with this recognition and the requirement to grasp the luminosity and nature of the Imam – the *ma'rifa bi'l-nūrāniyyah* as it is given in one narration very popular in the Qajar period in which 'Alī addresses Salmān and Abū Dharr (referred by his name Jundub):⁸⁹

A believer cannot perfect his faith until he recognises me by my luminous nature (*bi'l-nūrāniyyah*). If he recognises me through that then he is a believer whose heart God has tested for faith and has opened up his breast for Islam. He becomes cognisant of his sins and he who falls short of this is dubious and untrustworthy. Salmān! Jundub! Recognising me by my luminous nature is recognising God and recognising God is recognising me. This is the pure faith and the establishment of the prayer which is my *walāya*. Whoever loves and obeys me has established prayer but that is difficult and arduous (*ša'b mustaṣ'ab*). Salmān! Jundub! The tested believer is one who does not reject anything of our affair since God has opened up his breast to accept it, and he is neither dubious nor untrusting. But whoever says about that, why and how, has disbelieved. They have submitted to God and his command and we are the

88. Kashfī, *Tuḥfat al-mulūk*, p. 95-96. Cf. M. A. Amir-Moezzi, "Remarques sur la divinité de l'Imam", *in fine*.

89. The text itself is found in R. Bursī, *Mashāriq anwār al-yaqīn*, p. 160, and Majlisī, *Biḥār al-anwār*, XXVI, 1, hadith #1. Two famous commentaries contemporaneous with Kashfī are: 'Alī Nūrī, 'Sharḥ ḥadīth al-ma'rifa bi'l-nūrāniyyah', ed. Ḥamid Nājī, *Mirāth-i ḥadīth-i shī'ah*, XV, p. 197-230, and Hādī Sabzawārī, *Majmū'ah-yi rasā'il-i faylasūf-i kabīr Ḥājj Mullā Hādī Sabzawārī*, ed. Sayyid Jalāl al-Dīn Āshīyānī, Mashhad, 1970, p. 381-487. This hadith was popular in Shi'i Sufi circles as discussed in M. A. Amir-Moezzi, *La religion discrète*, Paris, 2006, p. 270, 291, 310.

command of God over you. Salmān! Jundub! God has given us what cannot be described nor can it be truly known. However, if you recognize me like this then you are believers.⁹⁰

Kashfī's final comment on this is a set of verses about the arduous path of the believers who recognise that such 'is the person of the Prince of believers'.⁹¹

III. The Cosmos and Philosophical Anthropology

The cosmos and the entirety of humanity issue from the intellect. However, the good are differentiated from the bad arranged in two opposing ranks, following the hadith in the early collection in *al-Kāfī*, of the forces of the intellect and of ignorance (*jahl*). The cosmos thus becomes a battleground for these two, or to put it in slightly different terms between the *ahl-i valāyat* and their opponents. The whole of the second section of his text is presented as a series of binary contrasts: between intellect and ignorance, between the beautiful and the ugly, the good and the bad, between wisdom and philosophy, between *walāya* and *barā'a* (dissociation), between Sufism and the true path. So the cosmos manifests these opposites; but the role of those who defend the intellect – and hence *walāya* – is to remain steadfast and seek their success in the afterlife. The people of *walāya* are pre-chosen, extracted from the very clay (*ṭīna*) from which the Prophet and the Imams are made.⁹² Just as the truth of these friends of God is everlasting – as the Prophet said, 'every origin and lineage will be cut off on the day of resurrection except my origin and lineage' – so too will those who cleave to them find everlasting success.⁹³

The principle of the issuing of existence from the *Nous* is twofold: the famous hadith of the 'hidden treasure' and the primordial desire of the superabundantly good to be known, and knowing things by their opposites and hence the binaries presented.⁹⁴ This latter principle is central to his theodicy: after all, why would a good creator bring something like ignorance into existence? One appreciates the light, beauty and certainty of intellect through the contrast that is presented in hadith. The narration of God created and calling upon intellect to come forth and revert and its obedience and its intimate link to the faith is contrasted with the lack of obedience of ignorance that came forth but did not revert and manifested what was dark and shadowy and

90. Kashfī, *Tuḥfat al-mulūk*, p. 99.

91. Kashfī, *Tuḥfat al-mulūk*, p. 100.

92. Kashfī, *Tuḥfat al-mulūk*, p. 341-42, citing Majlisī, *Biḥār al-anwār*, LIII, p. 203.

93. Majlisī, *Biḥār al-anwār*, V, p. 209, hadith #48; Kashfī, *Tuḥfat al-mulūk*, p. 339.

94. Kashfī, *Tuḥfat al-mulūk*, p. 106.

uncertain.⁹⁵ Just as the intellect is personified in 'Alī, so is ignorance personified in his opponents but in particular to the one whom Kashfī euphemistically refers to as the 'seal of the wretched' (*khātam al-shaḡīyyīn*).⁹⁶

The problem is that pre-destinarian approaches clash with the possibilities within humans. Born with both shares of ignorance and intellect, Kashfī also indicates that the true people of the intellect – or *walāya* – are few and can be enumerated.⁹⁷ The difference in their moral dispositions is one of the reasons why humans are social and political animals that require order to curb the excesses of ignorance and also the faculties of the intellect to emerge. The political order and the need to wield power is essential:

God, the prophet, the Imams and all rational people are opposed to ruining or extinguishing the power of Kings even if they seek worldly matters [...] because at the very least they provide order and remove afflictions and harm that is against order.⁹⁸

This discussion of the basis of political order is taken up in the third section of the text. Truly efficacious and correct rule must be deployed by the best of people – just as prophecy and the imamate are bestowed by God, so is the just ruler given to people by God.⁹⁹ Without political order, faith cannot be manifest in society and hence humans would be no better than animals.¹⁰⁰ Such a political order is supported by rulers of intellect, and complemented by 'ulamā' of intellect.¹⁰¹ One of the results of the cosmos being a universal order of struggle between intellect and ignorance is that humans have free will; or rather they possess within themselves a measure of compulsion (*jabr*) and delegation (*tafwīd*) with respect to actions relating to moral commands and prohibitions.¹⁰²

Politics is a necessity:

Politics means management of affairs and disciplining cities. The city is the social space for persons who vary greatly in their abilities and occupations, in their modes of cooperating and living together that are essential... When one says humans are civic beings by nature we mean that humans by nature require a form of society that we call a civilisation or whose space we call a city, indicating this very essential nature.¹⁰³

95. Kulaynī, *al-Kāfī*, I, p. 21, hadith #13; Kashfī, *Tuḥfat al-mulūk*, p. 108.

96. Kashfī, *Tuḥfat al-mulūk*, p. 114-24.

97. Kashfī, *Tuḥfat al-mulūk*, p. 131, citing al-Shaykh al-Ṣadūq, *ʿIlal al-sharāʿi*, I, p. 98, hadith #1.

98. Kashfī, *Tuḥfat al-mulūk*, p. 171; Ṭabāṭabāʾī-Farr, *Nizām-i sulṭānī*, p. 333.

99. Kashfī, *Tuḥfat al-mulūk*, p. 87-88; Ṭabāṭabāʾī-Farr, *Nizām-i sulṭānī*, p. 130.

100. Kashfī, *Tuḥfat al-mulūk*, p. 108; Ṭabāṭabāʾī-Farr, *Nizām-i sulṭānī*, p. 97; Furātī, *Andīshah-yi siyāsī*, p. 135.

101. Kashfī, *Tuḥfat al-mulūk*, p. 199; Ṭabāṭabāʾī-Farr, *Nizām-i sulṭānī*, p. 191.

102. Kashfī, *Ijābat al-muḏṭarrīn*, p. 220, cited in Furātī, *Andīshah-yi siyāsī*, p. 118.

103. Kashfī, *Tuḥfat al-mulūk*, II, p. 46; Ṭabāṭabāʾī-Farr, *Nizām-i sulṭānī*, p. 313.

The absence of such a political order jeopardises the possibility of realising true philosophical anthropology and the afterlife and final destination of humans.¹⁰⁴ The cosmic conflict between the intellect and ignorance also plays out on the psychological level within individuals.¹⁰⁵ The political order provides an external stimulus to facilitate the upper hand of the intellect within the human. One recognises the success of this process when one discerns that an individual has become a sage or at the very least possesses *ḥilm*, a discernment and perspicacity that judges the correct course of action for the appropriate context.¹⁰⁶ Once again it is moral psychology that is stressed – if we wish to be good agents within society and in the cosmos, we need to be the right sort of person. This is an esoteric emphasis – start with the internal processes and qualities, which are then manifest externally. At this point one finds one of the rare examples of Kashfī citing an authority, namely Avicenna from the popular final section of his *al-Ishārāt wa'l-tanbīhāt* on the qualities of a gnostic.¹⁰⁷

IV. On the 'ulamā'

The key element within this political order is to establish what sort of delegation of authority is bestowed upon humans – what is the nature of their vicegerency of God? It is partly because the hidden treasure narration bequeaths this right to humans.¹⁰⁸ In the fourth chapter of *Mīzān al-mulūk*, he praises the 'ulamā' as a class of scholar-vicegerents of God and among them especially the esoteric 'ulamā' :

The 'ulamā' possess the highest rank of vicegerency of God and their vicegerency is greater and prior to all other types of vicegerency because the latter are based on their works but theirs is based on their knowledge, and knowledge has a rank prior to that of works...

They facilitate power and their similitude is like that of the seed and the tree because the seed in rank is the true essence and prior to the tree and without which the conception of the realisation of the tree is impossible.¹⁰⁹

104. Kashfī, *Tuḥfat al-mulūk*, p. 167; Ṭabāṭabā'ī-Farr, *Niẓām-i sulṭānī*, p. 366; cf. Muḥammad Ḥasan Rajabī (ed), *Maktūbāt wa bayānāt-i siyāsī wa ijtīmā'ī-yi 'ulamā'-yi shī'ah-yi dawrah-yi Qājār jild I*, Tehran, 2013, p. 135.

105. Kashfī, *Tuḥfat al-mulūk*, p. 386.

106. Kashfī, *Tuḥfat al-mulūk*, p. 398.

107. Kashfī, *Tuḥfat al-mulūk*, p. 423.

108. Kashfī, *Mīzān al-mulūk*, p. 59.

109. Kashfī, *Mīzān al-mulūk*, p. 143. On the ancient meaning of the terms 'ilm and 'ālim pl. 'ulamā' in Shi'ism see M. A. Amir-Moezzi, *Le Guide divin dans le shī'isme originel. Aux sources de l'ésotérisme en islam*, Paris-Lagrasse, 1992, (English translation : *The Divine Guide in Early Shi'ism*, New York, 1994), part. III-2.

The scholars thus support the men of the sword but do not take their place in the exercise of power. The jurists among them are arranged hierarchically according to their intellectual ability since the function of law requires a perfected intellect.¹¹⁰

Drawing on Ghazālī, he differentiates between three types of knowledge: the exoteric, the esoteric and the exoteric with the esoteric. Only the latter two constitute true knowledge and ought to be sought out, certainly 'tasted' and the three stages of islam, faith and virtue (*islām, īmān, ihsān*) realised.¹¹¹ The exoteric '*ulamā*' who seek the world are corrupt – they are sycophantic towards rulers. In *Mīzān al-mulūk* in that same sixth chapter he discusses the importance of preachers who are of four kinds. The first two are perishing and corrupt; first are those who are eloquent but have no substance and no guidance and only seek to please people; and second are those whose knowledge is purely superficial and they do not act upon it but merely praise rules.¹¹² The two types of preachers who are good and positive are those who have received knowledge from God and exhort the people for the good and seek no reward for it, and those who have been given knowledge from God of the world and work for the benefit of people. Fundamentally one ought to be a scholar who practices what he preaches to which end Kashfī cites a famous narration: 'the scholar is one who disciplines people through his actions before his words'.¹¹³ Rulers cannot exercise their power without the advice and support of their intellectual class.

It is the '*ulamā*' who exhort the rulers to uphold the primary political virtue of justice, in itself an expression of *ḥilm*. Justice is defined in the following manner:

Know that justice and equity means rectitude and correctness, forsaking the ugly and the bad, being free of the extremes of excess and shortfalling and being incorrect. In order terms, it is what is exemplary, equitable and balanced in all things.¹¹⁴

Justice is the right of everyone.¹¹⁵ It is an essential quality to traverse the straight and right path that unifies and takes one to God.¹¹⁶ It is the root of all good and all value and the balance of God both in the origins and the ends of the cosmos.¹¹⁷

110. Kashfī, *Ijābat al-muḍṭarrīn*, p. 9, cited in Ṭabāṭabā'ī-Farr, *Nizām-i sulṭānī*, p. 322.

111. Kashfī, *Mīzān al-mulūk*, p. 145.

112. Kashfī, *Mīzān al-mulūk*, p. 169-70.

113. Kashfī, *Mīzān al-mulūk*, p. 175.

114. Kashfī, *Mīzān al-mulūk*, p. 41.

115. Kashfī, *Mīzān al-mulūk*, p. 42.

116. Kashfī, *Mīzān al-mulūk*, p. 45.

117. Kashfī, *Mīzān al-mulūk*, p. 50.

Ultimately we have a clearly articulated esoteric hierarchy both ontological and epistemological in the following manner. The foundation of all being is the *nous* from which all things issue. The ascendancy of the intellect in the human leads to the quality of *ḥilm* and the practice of justice that enables further all individuals to revert back to their origin. Humans are creatures that issue from the One and then from the *nous* but their final abode and true home remains with the One. This process of reversion requires one to pay attention to the *walāya* of the Imams because it is through traversing their path that one arrives at one's final destination. The fundamental esoteric doctrine that the *nous* is the Imam who is identical to the spirit of the Prophet is critical alongside the consistent esoteric hermeneutics of reading the scriptural texts. Despite the fact that neither Ibn 'Arabī nor Mullā Ṣadrā are cited in most of the texts, their influence is clear – and especially a Shi'i esoteric reading of them. The cosmos thus becomes a manifestation of the *walāya* of the Imam and the folding up of the cosmos and the reversion of humans to their Lord is through the *walāya* that humanity owes to the Imam. The esoteric truth of this – or perhaps its occult reality – is that very few recognise it: only the *ahl al-walāya* see this to be the case. In this sense, we can locate Kashfī within the esoteric trends of the Qajar period and see the links and comparisons with the Shaykhīs and the 'irfān tradition of the seminary. The fact that his modern reception through the editions of the text has been to focus on the political and ignore the esoteric tells us much about the reception of the Qajar period – and the very edifice of esoteric Shi'ism – in contemporary Iran.

Bibliography of Sayyid Ja'far Kashfī

Ijābat al-muḍḥarrīn [dar radd-i shaykhīya: rawish-i tarbiyatī-yi islām], Tehran, 1377/1957.

Kifāyat al-aytām, Tehran lithograph, n. d.

Mizān al-mulūk wa'l-ṭawā'if wa širāṭ al-mustaqīm fī sulūk al-khalā'if, ed. 'Abd al-Wahhāb Furātī, Qum, 1375 Sh/1996.

Tuhfat al-mulūk, guftār-hā-yi dar bāra-yi ḥikmat-i siyāsī, ed. 'Abd al-Wahhāb Furātī, Qum, 1385 Sh/2006

**ESOTERIC ELEMENTS OF THE DOCTRINE
AMONG THE ṬAYYIBĪ COMMUNITY:
ANALYSIS OF A TREATISE BY IBN AL-WALĪD
(VI-VII/XII-XIII CENTURY)**

Monica SCOTTI

University of Naples L'Orientale

The couple *ẓāhir/bāṭin* represents a fundamental concept of Ismāʿīlī doctrine. The interaction between these two elements deeply influences the theological, cosmological and gnoseological systems ascribed to the community, not to mention the way Ismāʿīlīs perceived the doctrinal systems conceived by other communities. Given that behind the literal sense of a statement (*ẓāhir*, “what is evident”) a secret meaning (*bāṭin*, “what is hidden”) awaits, basic concepts such as truth (*ḥaqq*)¹ and falseness (*bāṭil*, “false, erroneous”) cannot help being elaborated accordingly. In brief, whereas knowing the truth implies getting to “what is hidden”, and it leads to the salvation of the human soul, stopping at “what is evident” may result in a false outcome that causes men to take the path of error (*ḍalāl*). Moreover, it is a fact that the theoretical system of the Ismāʿīlīs implies the division of mankind into two different categories: the *khāṣṣ* or *elite*, endowed with a secret knowledge (again: *bāṭin*) gradually imparted by a hierarchy of teachers (*ḥudūd*, “ranks”), who mediate between the rightful guidance (i.e. the imām) and the initiates, and the *ʿāmm*, the ignorant generality clinging to the apparent meaning of the scriptures (*ẓāhir*).²

The *status* held among the Ismāʿīlīs by the dichotomies *ẓāhir/bāṭin* and *ḥaqq/bāṭil-ḍalāl*, therefore, appears to affect both the individuals, who seek the safety of their own souls, and the whole community, who has to deal with the other “rival” communities in their quest for knowledge.

-
1. The word also stands for “right” and “reality”. The expression *ḥaqīqa*, pl. *ḥaqāʾiq*, on the other hand, means “supreme truth, principle of the doctrine”.
 2. M. G. S. Hodgson, ‘Bāṭiniyya’, *EF*, p. 1098-1100.

In the *Mukhtaṣar al-Uṣūl* (*the Compendium of Principles*), a polemical treatise by the Ismāʿīlī theologian and leading figure of the early Ṭayyibī community, ʿAlī ibn Muḥammad ibn al-Walīd (Ṣanʿā, d. 612/1215), the matter of how the different communities conceive “knowledge” and “truth” is addressed quite openly. The aim of the present article is to take notice of some esoteric elements of the doctrine as dealt with in the treatise through the analysis of a few passages of the text.

However, before focusing on the content of the *Mukhtaṣar al-Uṣūl*, it might be of interest to provide more information about Ibn al-Walīd and the community he lived in. His complete name was ʿAlī ibn Muḥammad ibn Jaʿfar ibn Ibrāhīm ibn Abī Salāma ibn al-Walīd al-ʿAbshamī al-Qurayshī³ and he came from the family of Banū al-Walīd al-Anf that traced its genealogy back to the noble Quraysh tribe.⁴ His family was also held in high esteem by the Ṣulayhids,⁵ the ruling dynasty that was controlling the lands of Yemen when the Ṭayyibī community detached themselves from the Fatimid group of Egypt.

Apart from the memory of his illustrious ancestors, Ibn al-Walīd could count on his own good reputation as a learned and pious member of the Ismāʿīlīs, in order to reach the rank of fifth *dāʿī muṭlaq*, that is to say he was appointed as the highest local “rank” and charged with administering the new-born independent community of Yemen in absence of the rightful imām.⁶ He even set the foundation of a distinguished family of *dāʿīs*, who maintained an almost continuous leadership for approximately three centuries.

3. Among the primary sources and first-hand testimony about him: Ḥātim al-Ḥamīdī, *Tuḥfat al-qulūb*, manuscript in the private collection of Mullā Qurbān Ḥusayn Godhrawala; Idrīs ʿImād al-Dīn, *Nuḥat al-afkār wa-rawḍat al-akḥbār*, microfilm, American University in Beirut, v. 1. See also Ismāʿīl ibn ʿAbd al-Rasūl al-Majdū, *Fihrist*, ed. ʿAlī Naqī Munzawī, Tehran, 1966, I. K. Poonawala, *ʿAlī b. al-Walīd*, EI³ (on line version).
4. The connection was established through ʿAbd al-Manāf ibn Quṣayy, the father of Ḥāshim ibn ʿAbd al-Manāf, who was the great-grandfather of the prophet Muḥammad. ʿAbd al-Manāf ibn Quṣayy is remembered for having reorganised the pilgrimage and contributed to making the tribe of Quraysh dominant in Mecca.
5. His great-grandfather Ibrāhīm ibn Abī Salāma, known as Ibrāhīm al-Anf (which means Ibrāhīm “the proud”), had been sent on a mission to the court of the Fāṭimid Imām al-Mustaṣfir (r. 427-87/1036-94) by ʿAlī ibn Muḥammad al-Ṣulayhī (d. 459/1067), the founder of the Ṣulayhid dynasty.
6. It is common knowledge that the Ismāʿīlī terrestrial hierarchy was in close analogy with the celestial-cosmological hierarchy of the originated beings (*mubdaʿūt*). Its ranks were named *marātib al-daʿwa* or *ḥudūd al-dīn*, and their total number, denomination and main functions have changed over time. With regard to the Ṭayyibī community, the terrestrial hierarchy counts ten levels, in accordance with the system of the ten separated intellects developed by Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī (m. 996/1021). There are three higher ranks (*the nāṭiq*, *the waṣī* or *asās*, the imām) and seven lower ranks (the *bāb*, the *ḥujja*, the *dāʿī al-balāgh*, the *dāʿī al-muṭlaq*, the *dāʿī al-maḥdūd* or *al-maḥṣūr*, the *mādhūn al-muṭlaq*, the *mādhūn al-maḥdūd*). At the bottom of the *daʿwa*, outside the rank scale, there was the initiate, named *al-mustajīb* (lit. “respondent”), who was a candidate for initiation. Cf. F. Daftary, *The Ismāʿīlīs : their History and Doctrines*, Cambridge, 2007, p. 261-295.

Ibn al-Walīd was a prolific writer, many of his works have been preserved and are now accessible either in the form of manuscripts or published books. Among his most famous writings we may cite: the *Tāj al-‘aqa’id wa-ma’din al-fawā’id*,⁷ a comprehensive compendium of Ismā‘īlī doctrines, and the *Dāmigh al-bāṭil wa-ḥatf al-munāḍil*,⁸ a refutation of the *Faḍā’ih al-Bāṭiniyya*, also known as *al-Mustazhirī*, that had been written by Abū Ḥamid Muḥammad al-Ghazālī in 1095 as a confutation of the Ismā‘īlīs.⁹

With regard to the the Ṭayyibī community, it can be said that this group originated from a series of schisms that took place among the Fāṭimids of Egypt. First there was the detachment of the Musta‘lī and Nizārī branches in 486/1094, due to a dispute over the succession of the 8th imām al-Mustanṣir bi-Allāh. The quarrel opposed the imām’s elder son Nizār and his younger brother al-Musta‘lī. Whereas the Nizārīs were defeated and forced to move to Syria and the highland regions of Persia,¹⁰ the Musta‘lī branch remained in Egypt and had the support of the already existing Ismā‘īlī community of Yemen. They split again in 524/1130, when the 10th imām al-Āmir bi-Aḥkām Allāh was murdered and a new dispute arose concerning who was to be chosen as the legitimate successor between his cousin ‘Abd al-Majīd al-Ḥāfiẓ and his son al-Ṭayyib Abū al-Qāsim. The Egyptian majority accepted al-Ḥāfiẓ and survived until the Ayyūbid reconquest of North Africa in 565/1170. The Yemeni Ismā‘īlīs, instead, decided to continue the *da’wa* on behalf of al-Ṭayyib who was a child at the time of his father’s death and was later thought to be in hiding (*satr*).¹¹ They gained complete independence from the Egyptian faction and continued to exist in spite of experiencing internal struggles and further schisms. Nowadays they are found especially in India (where their main centre is Mumbai) and Yemen.¹²

Returning to the *Mukhtaṣar al-Uṣūl*, it is one of Ibn al-Walīd’s works that have yet to be properly addressed by scholars. In fact, the treatise has never been edited and it is accessible only by means of a small number of

7. Edited by ‘Arif Tāmir in 1967 and 1982.

8. Edited by Muṣṭafā Ghālib in 1982.

9. For a comprehensive list of works by ‘Alī ibn al-Walīd and sources on him, see I. K. Poonawala, *Bibliography of Ismā‘īlī Literature*, Malibu, 1977, p. 156-161 and F. Daftary, *Ismaili literature. A Bibliography of Sources and Studies*, London, 2004, p. 118-119.

10. After the fall of the Alamūt outpost in the 7th/13th century, the Nizārīs experienced a two-hundred year period of silence. Then they reappeared in India, especially in the Gujarātī region, and in Pakistan, where nowadays the most important centre is Karachi. This community, also named Khoja, is currently under the aegis of Prince Shāh Karīm al-Ḥusayn (1957–present), the 4th Aga Khan (a title that has been used by the Imām of the Nizārī Ismā‘īlīs since 1233/1818).

11. For more information see H. F. al-Hamdani, *On the Genealogy of Fatimid Caliphs*, Cairo, 1958, p. 11-14; and F. Daftary, *al-Satr*, *EP*, p. 712.

12. F. Daftary, *al-Ṭayyibiyya*, *EP*, p. 404.

manuscripts.¹³ While working on my PhD thesis, I had the chance to analyse seven copies that are currently preserved at the Library of the Institute of Ismaili Studies in London.¹⁴

The *Mukhtaṣar al-Uṣūl* is presented as a polemical work about the issue of the so-called “Names of God”, although the expression *al-Asmā’ al-Ḥusnā* (lit. “the most Beautiful Names”)¹⁵ is never explicitly used in the text. In the introduction the author himself states that he wants to refute the positions held on this subject by his adversaries (*khuṣāmā’*, *khuṣūm*), so he groups them into three main categories:

a. the Ḥashwiyya,¹⁶ that is to say the *aṣḥāb al-ḥadīth* (lit. “men of tradition”, which means “experts of transmitted traditions”), whom he identifies with the Sunni schools, Shāfi‘īs, Ḥanafīs, Mālikīs and Jabarīs;

b. the *aṣḥāb al-ra’y* (lit. “partisans of [personal] opinion”), namely the Mu’tazilīs and Zaydīs;

c. the (*falāsifa*), the misbelievers (*mulḥidūn*), the dualists (*al-zanādiqa*)¹⁷ and those who deny the divine attributes (*mu’aṭṭilūn*)¹⁸ and the Prophecy.

13. See I. K. Poonawala, *Bibliography*, p. 159-158; A. Gacek, *Catalogue of Arabic Manuscripts in the Library of The Institute of Ismaili Studies*, London, 1985, vol. 2 p. 78-79; D. Cortese, *Ismail and other Arabic Manuscript: A Descriptive Catalogue of Manuscripts in the Library of The Institute of Ismaili Studies*, London, 2000, p. 77-78; D. Cortese, *The Arabic Ismaili Manuscripts : the Zāhid ‘Alī Collection in the Library of the Institute of the Ismaili Studies*, London, 2003, p. 121.

14. M. Scotti, *The Mukhtaṣar al-uṣūl by ‘Alī ibn Muḥammad ibn al-Walīd: Critical Edition and English Translation* (2014), unpublished. List of manuscripts examined: Mss. 142 (18th century), Mss. 141, Mss. 878, Mss. 1288 and Mss. 1204 (19th century), Mss. 678 and Mss. 269 (20th century). For references see the preceding note. In this article I shall refer to specimen 142, which is the most “ancient”, as *Mukhtaṣar A*.

15. Qur’an 7:179, 20:8, 59:24. On this subject see D. Gimaret, *Les noms divins en Islam: Exégèse lexicographique et théologique*, Paris, 1988 and D. Gimaret, *Dieu à l’image de l’homme, les anthropomorphismes de la sunna et leur interprétation par les théologiens*, Paris, 1997.

16. This term derives from *hashw* (“farce” and hence “prolix and useless discourse”). Sometimes it is associated with the expression *ḡuṭā’* (lit. “wastes”) to point to scholars of little worth who recognised the coarsely anthropomorphic traditions as genuine and interpreted them literally, without criticism (*bi-lā kayfā*). Cf. *Ḥaṣḥwiyya*, *Encyclopedia of Islam* 2, p. 269.

17. This term is used in the narrow sense to address the Manichaean community (i.e., followers of the gnostic religion founded in the 3rd century CE by the Iranian prophet Mānī); in fact, on account of their creed, which was based on a dualistic system revolving around the continuous struggle between the cosmological principles of light and darkness, they were denied the *status* of *ahl al-dhimma* by the Muslim law. This term (sing. *zindīq*) is also loosely used as a synonym of *murtadd*, *kāfir* or even *mulḥid*, and, in general, to refer to the “hypocrites”. Cf. F. C. De Blois, *Zindīk*, *Encyclopedia of Islam* 2, p. 510-513.

18. Actually this expression usually refers to the act of denying the attributes of God as perpetrated by the Mu’tazilīs, although they had justified their position on the matter in terms of “purification” (*tanẓīh*) and not “deprivation” (*ta’ṭīl*), since the latter term conveys a strong derogatory meaning.

With regard to the internal structure, this treatise is composed of four Books; each devoted to a specific topic and of varying chapter numbers. Apart from the first Book, that has four chapters and serves as a general introduction to themes such as the Prophecy and the transmission of knowledge, the other Books are:

- the second Book (seven chapters), which deals with a refutation of the Hashwiyya;
- the third Book (eight chapters), which focuses on the attack against the *aṣḥāb al-raʾy*;
- the fourth Book (ten chapters), which addresses the quarrel with the philosophers and the misbelievers.

Clearly the whole *Mukhtaṣar al-Uṣūl* is arranged so as to match and draw attention to the succession of the above mentioned three categories of adversaries. What is more, upon closer inspection, it appears that the choice of the order in which the groups of enemies are presented to the reader is no coincidence at all. These factions (*firqa*, pl. *firaq*), indeed, do not form a mere list in which every element is enumerated and it has no link whatsoever with what comes before it and/or after it. Far from that, the three categories are interconnected and represent an actual “hierarchical structure” inside the “formal structure” of the treatise.

The importance of this organised ensemble is further clarified when, in the third chapter of the first Book, the author himself describes the way mankind complied with what the Prophet had revealed:

[...] a group listened to the text (naṣṣ) of [the Prophet's] speech in the Qur'an and the Law (sharī'a) [that] he, may God bless him, had brought, and accepted it according to the exoteric [meaning] of its expression (lafẓi) in a literal way, [...] they had their eyes and intellects paralysed. The second group denied what was said in the exoteric of the reading of the Qur'an because of [its] differentiation and contradiction [...] they affirmed that they judged (yahkumu) the Qur'an by their intellects, and they interpreted its sentences (alḥāṣi) [that seemed to be] opposed to intellects according to a commentary (tafsīr) that they had conceived, out of the embellishment of false reasoning (hadhayān).¹⁹ [...] The third group [...] since they were ignorant [...] deemed unlikely that between [the Qur'an] and the intellects there was [even] the slightest relation in terms of accordance. So they retired from Islām into misbelief, heresy, deviation from the [Islamic] confession, and apostasy. [...] The fourth group was faithful to what the Prophet, may God bless him and his family, had brought in the fixation (manṣūṣ) of the Book and of the Law. They searched for the limpid wonderful meanings contained [in them], thus they conformed to God's order, be He

19. The term *al-hadhayān* can also mean “madness, hallucination, delirium” (i.e., *hadhayānu al-ḥumā*, “febrile delirium”).

*exalted, with asking those [whom] He had ordered to ask and referring to them as teachers (mu'allim).*²⁰

Evidently the adversaries with whom Ibn al-Walīd engages in a dispute are chosen so as to match the wrong ways in which mankind as a whole approached the Revelation. The only group that is not dealt with in the *Mukhtaṣar al-Uṣūl*, indeed, is the fourth one: they are the “people of truth” (*ahl al-ḥaqq*), who complied with the Prophet’s request to turn to those designed as teachers (i.e. the imāms) in order to be helped understanding the hidden meanings of the Qur’an. This group can be easily recognized as the author’s own community. In fact, at the end of the treatise, he says that he plans on writing another *Risāla* titled the *Jalā’ al-‘uqūl wa zubdat al-maḥṣūl* (The splendour of intellects and the cream of proceeds)²¹ in which he is going to illustrate the principles of the Ismā’īlī doctrine. He explicitly says: “[...] I will clarify the truths of what the Noble Book has brought and of what the glorious Law includes [...] out of the secrets of symbols and the well-guarded treasures, in accordance with what has to be uncovered and what has to emerge²² by God’s will, praised be He, and by His help, His assistance, His leadership, and the support of His walī (māddat walīhi)²³ on His earth, God’s blessings be upon him”.²⁴

Such a statement illustrates why in the *Mukhtaṣar al-Uṣūl* the explanation of the positions held by the author’s community on the theme at hand is systematically avoided and the treatise only amounts to refuting the opponents’ beliefs on the matter: Ibn al-Walīd focuses on what the other groups profess, trying to demonstrate the inconsistency and/or the absurdity of their conclusions, in order to let the reader infer, by elimination, that the only safe path, whenever not explicitly stated, is the path of those who follow the teachings of the imām.

20. Cf. *Mukhtaṣar A*, p. 45 (l. 3 onwards), 52. In this article the English translation of the Arabic text (in italics) is my doing.

21. Cf. ‘Ā. al-‘Awwā, “Jalā’ al-‘uqūl wa zubdat al-maḥṣūl”, *Muntakhabāt Ismā’īliyya*, Damascus, 1958, p. 80-153.

22. Here the author seems to imply that he is willing to disclose only the things that God allowed to be disclosed, thus confirming that there are aspects of the doctrine that have to be kept secret and that should not be accessible to the reader. In this regard, it might be recalled that the Ismā’īlīs, just like the Shi’i group as a whole, were a secretive community who suffered persecution on account of their beliefs, and had therefore developed peculiar strategies to protect themselves and their patrimony of knowledge, such as *kitmān* (discretion) – notably the propagandists travelled “undercover” pretending to be merchants – and *taqiyya* (dissembling, concealment). See also M. A. Amir-Moezzi, *La religion discrète. Croyances et pratiques spirituelles dans l’islam shi’ite*, Paris, 2006, index.

23. The word *mādda* (lit. “matter”) is sometimes used together with the term *tāyīd* (“divine inspiration”), so it is right to infer that it may acquire the meaning of “aid, support”, as if *mādda* were a paronomastic infinitive for the verb *amadda* (4th form). Cf. R. Strothmann, “Risāla [fī ma’nā] al-ism al-a’ẓam”, *Gnosis-Texte der Ismailiten. Arabische Handschrift Ambrosiana H 75-Arba’a kutub Ismā’īliyya*, Göttingen, 1943, p. 55.

24. Cf. *Mukhtaṣar A*, p. 290 (l. 5 onwards), 291 (ll. 1-5).

In doing so he legitimates furthermore the role of the imām, who is presented as the only depository of the true knowledge (i.e., the hidden meaning of the Names of God) and, consequently, as the rightful guide for the community.

Probably as a way of reaffirming that the concepts of *ẓāhir* and *bāṭin* are at the very foundation of his doctrinal system, in the fourth chapter of the first Book, Ibn al-Walīd also tells an evocative tale about the “secret” that was concealed in the date-palm. The story is ascribed to an unspecified representative of the Ismāʿīlī hierarchy who is reported to have said: “*the case of the Prophet’s followers [...] was like the case of the people (qawm) in a country, [who] did not know the date-palm (nakhl), to whom a man, [who was] renowned among them for his sincerity [and] known for his reliance, had [...] said: ‘On the inside of this wood (‘ūd – i.e., the date-pit) there is an intense sweetness (ḥalāwa).*”²⁵

After the revelation, the wise-man left the community and four different groups diverged on the way his statement was to be interpreted. A first group reacted as the members of the Ḥashwiyya did, that is to say they developed a “servile” attitude and embraced the Revelation literally, by disavowing their sensory perceptions and rational faculties whenever these contradicted what the wise-man had said. So, even if they could not see the sweetness ascribed to the date-pit, they still believed in its existence. They adhered to the exoteric dimension of the message (*ẓāhir*) and, at the same time, they kept themselves away from the truth.

A second group reacted as the members of the Muʿtazila did. They disapproved of the methodological approach followed by the first group and felt a dislike for their outcome on the subject (i.e., the belief that the sweetness, though “real”, might be out of reach and never perceived). They would rather rely on the intellect and the rational faculties in the attempt to empirically test the wise man’s words. Actually their intention was praiseworthy, because they wanted to prove the truth of his message beyond any criticism, but the efforts they made were not meant to be rewarded. When some of them resolved to split the wood in search of the sweetness that ought to be inside it, they came to the disappointing conclusion that, within the date-pit, there was no trace of sweetness. That is why, among the representatives of the second group there were even those whose “heart became hesitant” and started to doubt what the sage had revealed.

A third group reacted as the philosophers and the misbelievers did: they disapproved what both the first group and the second group had achieved in terms of methodology and outcomes. Since they were ignorant, soon they started to think that the wise man had been making fun of those listening

25. Cf. *Mukhtaṣar A*, p. 55 (l. 4 onwards), 56 (ll. 1-3).

to his speech and that he had told them a lie. These individuals believed that they could do without the wise man's message. However they were not explicit about their mistrust, and thus they were called hypocrites.

A fourth group, namely the *ahl al-ḥaqq*, decided to take a different path. They did believe that the sweetness existed (like the first group did) and they did feel the need to search for it (like the second group did), but their methodological approach was completely different. They neither adhered strictly to the literal sense of what the sage had pronounced nor did they venture to test the revelation independently, which would have been presumptuous of them. They had the idea of asking those who were close to the wise man for advice before deciding what to do. These people were ordered to plant the date-pit, give it water, take care of it and wait for it to bloom. After a while the sweetness would finally come into view: it was found embodied in the fruits of the plant, the dates. For this group "*the witnesses of the sense arose [...] in terms of [direct] sight, and the intellect served them well with demonstration*".²⁶

Clearly this tale is a powerful metaphor for describing the possible outcomes of the gnoseological process undertaken by the human race and for validating the conception of knowledge based on the dichotomy *ẓāhir/bāṭin* (the sweetness – i.e. the knowledge – is hidden!).

It does not come as a surprise that the above-mentioned approaches to the wise man's message match perfectly with the different ways mankind reacted to the Revelation that the Prophet Muḥammad brought. Furthermore, with regard to the three groups that, in both cases, are deemed mistaken and/or defective, we can easily trace them back to the adversaries that Ibn al-Walīd pledged to prove wrong at the beginning of the *Mukhtaṣar al-Uṣūl*. These systematic correspondences outline a set of hierarchically laid out categories that show to be interconnected with each other. Indeed, they even turn out to be classified according to a precise order.

Since, in spite of their good intentions and the intellectual qualities they eventually possess, these groups all end up walking the path of error, it might be of interest to analyze "how" they made such a mistake (i.e., their methodology) and "what kind" of mistake they actually made (i.e., their outcome).

Tale of the date-pit	Ibn al-Walīd's adversaries	Methodology	Outcome
first group	Ḥashwiyya	<i>taqlīd</i>	adherence to the exoteric side of the Revelation (<i>ẓāhir</i>)
second group	<i>aṣḥāb al-ra'y</i>	<i>ijtihād – istinbāt</i>	alteration of the Revelation
third group	philosophers/ misbelievers	<i>ḍalāl – jahl</i>	denial of the Revelation

26. Cf. *Mukhtaṣar A*, p. 62, ll. 6-7.

As shown in the table above, the adherence to the exoteric side of the Revelation, as perpetrated by the Ḥashwiyya, is explained in the second Book of *Mukhtaṣar al-Uṣūl* in terms of *taqlīd*, that is to say the a-critical acceptance of the anthropomorphic verses of the Qur'an. Ibn al-Walīd criticizes the *aṣḥāb al-ḥadīth* for having a "servile" attitude towards the revealed passages whose literal interpretation may lead one to think that God and His creatures share the same attributes.²⁷ According to him, this approach prevents men from finding out the true meaning of the very verses they proclaim they believe in. That is the first kind of error to be recognized and denounced in the treatise. The author explains that it is caused by these people's inadequate rational faculties, namely their lack in "*the grant of the innate intellect (al-majbūl) and of the acquired intellect (al-mustafād)*".²⁸

In the third Book, Ibn al-Walīd directs his disapproval towards the *aṣḥāb al-ra'y*, who had devoted themselves to interpreting the ambiguous parts of the Revelation (*al-āyāt al-mutashābiḥa*).²⁹ It is explained that their aim was to preserve the unity of God (*tawḥīd*) against the anthropomorphic approach followed by the *aṣḥāb al-ḥadīth*. So they took over the exegesis (*istinbāṭ*) of the meanings that seemed "unclear" to them. However, in spite of their efforts (*ijtihād*), this group ended up performing various cases of alteration of the Qur'an by adding, deducting and transforming words.³⁰ Of course, in the *Mukhtaṣar al-Uṣūl* Ibn al-Walīd draws attention to the gratuitous nature of their methodological conduct, while also trying to prove, by means of the analogic reasoning, that the results they got out of it were mostly disappointing, if not unreasonable,³¹ just like the case was with the group who ventured to split the date-pit. That is the second kind of error being pointed out in text and it is said to be a greater mistake than the previous one.

27. For instance, according to some Qur'anic verses, God has bodily parts ("hand/hands" in Q. 5:67, 39:67; a "side" in Q. 39:56). Moreover He sits on the Throne (in Q. 7:52, 10:3; 25:60, 32:3, 57:4) and He will be seen by those who deserve the reward in the afterlife (in Q. 75:22).

28. Cf. *Mukhtaṣar A*, p. 76, ll. 1-2.

29. In Q. 3:7 the revealed verses are defined as *muḥkama* and *mutashābiḥa*, whereas the former ones represent the "foundation of the Book" (*umm al-Kitāb*) and are explicit in their meaning, the latter ones are allegoric and need to be interpreted.

30. Here is one of the examples provided in the *Mukhtaṣar al-Uṣūl*: in Q. 5:64 "The Jews say: 'God's hand is tied up.' Be their hands tied up and they be accursed for the (blasphemy) they utter. Nay, both His hands are widely outstretched", the *aṣḥāb al-ḥadīth* transform the word "hand" (*yad*) into "benefit" (*ni'ma*). Cf. *Mukhtaṣar A*, p. 128. The English text of the Qur'an is taken from Y. Ali, *The Holy Quran – Text, Translation and Commentary*, Lahore, 1938.

31. With regard to the case presented in the note above, for instance, Ibn al-Walīd argues that, if the word "hand" were interpreted as "benefit", it would not make sense in other passages of the Qur'an, like Q. 36:71 "See they not that it is We Who have created for them – among the things which our hands have fashioned – cattle (*al-an'ām*), which are under their dominion". Indeed: how is it possible to create the cattle by means of the benefits? Cf. *Mukhtaṣar A*, p. 129, ll. 1-6.

Finally, in the fourth Book, the author takes up the dispute against those who are accused of not believing in the Prophecy, thus refuting the Revelation. Ibn al-Walīd says that they are the most culpable of all the communities. They are said to be ignorant (*jāhil*) and they are even compared to “lost” children who, with no guidance from their fathers, cannot “*achieve customs and morals*”.³² To prove that, the author resorts to a large number of Qur’anic quotations in which are addressed the themes of the rightful guidance³³ and the pact (*mīthāq-‘ahd*) that exists between men and God.³⁴

On the basis of what has been dealt with in this article, it seems that in the *Mukhtaṣar al-Uṣūl* Ibn al-Walīd aims at outlining a taxonomy of the possible errors in which mankind may incur when they search for the truth. Indeed, it is proved that the mistakes they could make are not of a unique kind: errors vary in terms of types and seriousness. What is more, these mistakes are presented in the treatise as having an ascending order: they “evolve” from lesser faults into greater ones. Actually Ibn al-Walīd leads the reader through the route that goes from the first kind of error, the servile attitude, which can be somehow excused and explained in terms of the lack of capability to move from the exterior dimension of knowledge (*ẓāhir*) to the inner-esoteric one (*bāṭin*), towards the last kind of error, the denial of the Revelation, which deserves to be greatly condemned.

Therefore, the importance of accepting the Revelation and thus recognizing the role of the imām as the legitimate depositary of the true knowledge (*ḥikma*) – in this case, the knowledge of the hidden (*bāṭin*) meanings of the “Names of God” – appear to be the very focal point around which the *Mukhtaṣar al-Uṣūl* revolves.

32. Cf. *Mukhtaṣar A*, p. 119, ll. 1-5.

33. He frequently uses expressions such as “well-grounded in knowledge” (*al-rāsikhūna fī’l-‘ilm*) and “those endowed with intelligence” (*ālū al-albāb*), see Q. 2:175, 193, 272; Q. 3:7, 187; Q. 5:100; Q. 12:111; Q. 13:19; Q. 14:52; Q. 38:28, 42; Q. 39:12, 19, 22; Q. 40:56; Q. 65:10.

34. See for instance Q. 2:100; Q. 16:91; Q. 3:77, 81, 187.

GNOSIS AND “GNOSTICISM” IN ALEVI AND BEKTĀŞĪ SYNCRETISM

Disputed Origins and New Directions for Research

Yuri STOYANOV

School of Oriental and African Studies – London

Over the last few decades a series of publications in the field of Islamic studies have addressed the serious methodological and terminological issues arising from the relevance, usefulness and applicability of terms such as “heresy”, “heterodoxy”, “gnosis”, “Gnosticism” and “syncretism” in the study of pre-modern Islam, whether in traditional Muslim heresiology and heresiography or in modern scholarly discourse.¹ Nevertheless, this is certainly an

-
1. On the methodology and terminology of defining and exploring Islamic “heresy” and “heterodoxy”, see, for example, B. Lewis, ‘Some Observations on the Significance of Heresy in the History of Islam’, *Studia Islamica* 1 (1953), p. 43-63; J. L. Kraemer, ‘Heresy versus the State in Medieval Islam’, in: S. R. Brunswick (ed.), *Studies in Judaica, Karaitica and Islamica Presented to Leon Nemoy on his Eightieth Birthday*, Ramat-Gan, 1982, p. 167-180; A. Knysh, “Orthodoxy” and “Heresy” in Medieval Islam: An Essay in Reassessment’, in: *Muslim World* 83 1 (1993), p. 46-67; N. Calder, ‘The Limits of Islamic Orthodoxy’, in F. Daftary (ed.), *Intellectual Traditions in Islam*, London, 2000, p. 66-86; M. Dressler, ‘Inventing Orthodoxy: Competing Claims for Authority and Legitimacy in the Ottoman-Safavid Conflict’, in: H. T. Karateke and M. Reinkowski (ed.): *Legitimizing the Order. The Ottoman Rhetoric of State Power*, Leiden, 2005, p. 151-173; the various contributions to the special issues of *Die Welt des Islams: International Journal for the Study of Modern Islam* 8/3-4 (2008) and *British Journal of Middle Eastern Studies* 37/3 (December 2010); on the notion of esoteric *gnosis* in Islamic traditions as well as themes and theological vocabulary which according to some scholars betray the direct or indirect textual and/or ideological impact of late antique Gnosticism (subject which continues to be under close debate), see, for example, L. Massignon, “Die Ursprünge und die Bedeutung des Gnostizismus im Islam”, *Eranos Jahrbuch* (1937), p. 55-77; H. Halm, *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismā‘īliya. Eine Studie zur islamischen Gnosis*, Wiesbaden, 1978, p. 115-128; *idem*, *Die islamische Gnosis. Die extreme Schia und die ‘Alawiten*, Zürich and München, 1982; Henry Corbin, *Temps cyclique et gnose ismaélienne*, Paris, 1982; S. Wasserstrom, “The Moving Finger Writes: Mughīra b. Sa‘īd’s Islamic Gnosis and the Myths of its Rejection”, *History of Religions* 25 (1985), p. 1-29; M. A. Amir-Moezzi, *Le Guide divin dans le shī‘isme originel. Aux sources de l’ésotérisme en islam*, Paris-Lagrasse, 1992; D. De Smet, *La quietude de l’Intellect. Néoplatonisme et gnose*

area which has received much less scholarly treatment than analogous areas of research in Christian and Jewish studies and thus needs a fresh, objective and cautious re-appraisal. Such reassessment and reappraisal could be, and has been, especially problematic and controversial in the case of the various Balkan and Anatolian non-conformist and Shi'ite-leaning and -influenced ethno-religious groups (which came to be described by the umbrella term *Kızılbaş* to be largely replaced latterly, while also remaining interchangeable with, "Alevi") and the *Bektāšīyya*, which after somewhat obscure beginnings in the early Ottoman era eventually came to be recognized and evolved as one of the Ottoman Sufi *ṭarīqat*/orders. This is due largely to the complex and ambiguous process of transformation, interaction and occasional collisions between traditional and ascribed Alevi and Bektāšī identities in Asia Minor and the Balkans since the late Ottoman period and the heritage of a whole spectrum of Sunni elite and popular negative attitudes and stereotypes regarding Alevism stemming from Ottoman-era Sunni discourses on the perceived doctrinal and cultic "deviances" of the *Kızılbaş* communities, which could be used to justify legal and discriminatory actions against these communities. The characteristic and continuing Alevi revivalism in Turkey and the Alevi diaspora since the late 1980s, with all its diverse and intriguing religious, cultural and social aspects, has inevitably also proved an influential factor in the above process vis-à-vis the unfolding of the Sunni-based unitarian *Türk-İslam sentezi* ("Turkish-Islamic Synthesis") project of the 1980s and the resultant expansion and electoral successes of political Sunni Islam in contemporary Turkey.

Most of the recent and continuing intense debates about (or within) Anatolian and West European diaspora Alevism have been focused on the question of the historical, inherited and reconstructed Alevi markers of identity(ies), inevitably retaining a major focus on the role of Shi'ism in its formation, but also drawing on the posited impact on Alevism of pre- and non-Islamic religious trends – ranging from pre-Islamic Turkic Central Asian beliefs and rituals to Eastern Christian (orthodox, heterodox or dualist) doctrinal and cultic traditions. "Gnosticism" and esotericism are often seen as essential and foundational ingredients in the eclectic complex of beliefs and practices routinely defined and explored as the phenomenon of Alevi-Bektāšī syncretism.² As in the case of other Near Eastern syncretistic groups such

ismaélienne dans l'oeuvre de Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī (X^e-XI^e s.), Louvain, 1995; *idem*, *La philosophie ismaélienne. Un ésotérisme chiite entre néoplatonisme et gnose*, Paris, 2012; T. Bayhom-Daou, "The Second-Century Šī'ite Ḡulāt Were They Really Gnostic?", *Journal of Arabic and Islamic Studies* 5 (2003-2004), p. 13-61.

2. The phenomenon of "Alevi/Bektāšī syncretism" has been explored in great detail in a series of studies of I. Mélikoff, most of which have assembled in her volumes of selected articles I. Mélikoff, *Sur les traces du soufisme turc: recherches sur l'Islam populaire en Anatolie*, Istanbul: Isis, 1992, and *eadem*, *Au banquet des quarante: exploration au coeur du bektachisme-alevisme*, Istanbul: Isis, 2001; see in particular I. Mélikoff, 'L'Islam hétérodoxe en Anatolie: non-conformisme-syn-

as the Ahl-e Haqq, Alevi/Bektāṣī syncretism can be approached as a conglomerate structure³ in which one needs to stratify its components and identify the earlier and core strata among the layers usually identified as ancient Anatolian, pre-Islamic Turkic/Central Asia shamanistic, Shiʿite- and Sufi-related, as well as Iranian (especially in Kurdish- and Zaza-speaking Alevi circles).⁴ Prioritizing or deemphasizing one or another of these layers as the original or most significant in recent and current academic and general discourse as well as controversies concerning Anatolian and Balkan Alevism and Bektāṣīsm⁵ reflects both the progress of research on the primary sources

crétisme–gnose’, *Turcica* 14 (1982), p. 141-154; *eadem*. “Recherches sur les composantes du syncrétisme Bektachi-Alevi”, in A. Gallotta and U. Marazzi (ed.), *Studia Turcologica–Memoriae Alexii Bombaci dicata*, Naples, 1982, p. 379-395, repr. in *eadem*, *Sur le traces du soufisme turc*, p. 41-61; *eadem*, *Hadji Bektach : un mythe et ses avatars. Genèse et évolution du soufisme populaire en Turquie*, Leiden: Brill, 1998. Cf. A. Y. Ocak, *Bektasi menakibnamelerinde İslam öncesi inanç motifleri*, Istanbul, 1983; *idem*, ‘Un aperçu général sur l’hétérodoxie musulmane en Turquie: réflexions sur les origines et les caractéristiques du Kizilbachisme (Alévisme) dans la perspective de l’histoire’, in K. Kehl-Bodrogi, B. Kellner-Heinkele and A. Otter-Beaujean (ed.), *Syncretistic Religious Communities in the Near East*, Leiden, 1997, p. 195-205. The methodological and theoretical aspects of the use of the term ‘syncretism’ in studies of Alevism and / Bektāṣīsm have been discussed, for example, in C. Colpe, ‘The Phenomenon of Syncretism and the Impact of Islam’, in Kehl-Bodrogi, Kellner-Heinkele and Otter-Beaujean, *Syncretistic Religious Communities*, p. 35-49, esp. 45-48, and R. Langer and U. Simon, ‘The Dynamics of Orthodoxy and Heterodoxy. Dealing with Divergence in Muslim Discourses and Islamic Studies’, *Die Welt des Islams: International Journal for the Study of Modern Islam* 48/3-4 (2008), p. 273-288. On the impact of the influential works of Mehmet F. Köprülü (1890-1966) on the application of the terms “heterodoxy” and “syncretism” in the study of Alevism and Bektāṣīsm, see M. Dressler, ‘How to Conceptualize Inner-Islamic Plurality/Difference: ‘Heterodoxy’ and ‘Syncretism’ in the Writings of Mehmet F. Köprülü (1890-1966)’, *British Journal of Middle Eastern Studies* 37/3 (2010), p. 241-260.

3. In his influential early study of the Ahl-e Haqq, *The Truth-Worshippers of Kurdistan*, V. Ivanow defined and analyzed their belief system as “conglomerate-like” (with layers comprising ancient animism and a solar cult, popular Mazdism, Christian sectarian teachings as well as Islamic Shiʿite layers – Ismaili and Safavid-related); see V. Ivanow, *The Truth-Worshippers of Kurdistan: Ahl-i haqq Texts*, Bombay, 1950, p. 31-75.
4. The most methodical application of such stratification approach can be found in I. Mélikoff’s studies of Alevism and Bektāṣīsm; see especially Mélikoff, ‘Recherches sur les composantes du syncrétisme Bektachi-Alevi’ and *eadem*, *Hadji Bektach*, chap. 4.
5. Mélikoff’s stratification of the components of Alevi/Bektāṣī syncretism, for instance, has attracted some criticism according to which her reconstruction of the antiquity and priority of the respective strata is not sufficiently balanced and some layers of the “conglomerate” have been over-emphasized while other layers have been unduly deemphasized. See the reviews of Mélikoff, *Hadji Bektach*, respectively by H. Algar, in the *International Journal of Middle East Studies* 36/4, (2004), p. 687-689, and M. van Bruinessen, in *Turcica* 31 (1999), p. 549-553. While Mélikoff has been criticized for attributing too much importance and primacy to the pre-Islamic Turkic layers in Alevism, on the corresponding prioritization of postulated pre-Islamic Iranian and Kurdish elements among Kurdish-speaking Alevi milieux, see K. Vorhoff, ‘Discourses on the Alevis in Contemporary Turkey’, in Kehl-Bodrogi *et al.*, *Syncretistic Religious Communities*, p. 94-110, at 101-102, n. 12.

for Alevi/Bektāšī syncretism, but also to a certain extent the vicissitudes of the ongoing Alevi identity politics in Turkey and among the Alevi diasporas in Western Europe and North America.

An analysis of this characteristic plurality of discourses in the socio-political and religious planes and their contrasting visions of historical and modern Alevism (ranging from assertions that it epitomizes the authentic essence of Islam and/or Shi'ite Islam to counter-assertions that it embodies a Turkish secularizing and humanist version of Islam or an extra-Islamic faith altogether) remain outside the scope of this article. It needs to be emphasized, however, that the debates over the religious affinities of Alevism and Bektāšism have been also triggered by and are drawing on the hitherto unprecedented circulation and publication in the public sphere of Alevi doctrinal and devotional traditions, as well as a number of Bektāšī-related texts, some of which previously have not been accessible even to the Alevi laity. One of the outcomes of this process is a growing interest in world religions in Alevi and Bektāšī circles (especially among Alevi activist-intellectuals) which has also led to proposals and moves to formalize traditions and institutions of theological higher learning comparable to those already developed by Sunni and (Twelver and Sevener) Shi'ite religious and intellectual elites. Accordingly, Sunni-leaning and *taşavvuf*-based mystical and intellectual currents, seeking to normativize Alevism within the framework of the Ottoman/Turkish strand of the Sunni *ṭarīqats*⁶ have co-existed with attempts to re-orientate Alevism in the direction of a legalist Twelver Shi'ite Islam (as officialised in post-1979 Iran), with an accompanying reform or even abolition of some Alevi cultic traditions.

At the same time, the Alevi socio-religious sphere has witnessed the growth of trends aiming to effect a scripturalization and standardization of Alevi doctrinal and ritual traditions. Such a process also entails (at least to a degree) the de-esotericisation of these traditions and transforms, moreover, the regulations of socio-religious life in Alevism discontinues the monopoly of the oral transmission of doctrinal and cultic knowledge, which has been seen traditionally as the largely esoteric preserve of the hereditary *dede* élite.⁷

-
6. On the Sunni-leaning trends in contemporary Alevism, see for example, R. Çamuroğlu, "Alevi Revivalism in Turkey", in T. Olsson, E. Özdalga and C. Raudvere, ed., *Alevi Identity: Cultural, Religious and Social Perspectives*, Istanbul, 1998, p. 79-85, at 81-82; *idem*, "Some Notes on the Contemporary Process of Restructuring Alevilik in Turkey," in Kehl-Bodrogi *et al.*, *Syncretistic Religious Communities*, p. 25-33, at 28-29; T. Erman and E. Göker, "Alevi Politics in Contemporary Turkey," *Middle Eastern Studies* 36/4 (2000), p. 99-118, at 106.
 7. On this process, see, for example, Çamuroğlu, "Alevi Revivalism", p. 82-83; *idem*, "Some Notes", p. 30-31; F. Bilici, "The Function of Alevi-Bektāšī Theology in Modern Turkey", in Olsson *et al.*, *Alevi Identity*, p. 51-63, esp. p. 57-59; K. Vorhoff, "Academic and Journalistic Publications on the Alevi and Bektāšī of Turkey," in Olsson *et al.*, *Alevi Identity*, p. 23-50, at 34-38; T. Olsson, "Epilogue: The Scripturalization of Ali-Oriented Religions", in Olsson *et al.*, *Alevi Identity*,

While this represents a process that has its analogies in comparable developments among other syncretistic religious groups in the Near East such as the Ahl-e Haqq, the related attempts to "modernize" Alevi/Bektāṣī theology among a variety of Alevi milieus inevitably needed to address and conceptualize (for purposes of self-identity and self-awareness) the heterogeneous nature of Alevi belief and ritual system which, as already observed, is routinely described in scholarly literature as multi-layered syncretism.

Important currents in the increasingly urbanized and secularized Alevi revivalism have focused on and reiterated what they see as a traditional Alevi anti-establishment, non-conformist and oppositional ethos fostered in centuries-long struggles against the oppression and persecution of political and religious elites. Such positions can simultaneously de-emphasize the religious, spiritual and esoteric dimension of Alevism and Bektāṣism, preferring to clothe Alevi and Bektāṣī world-views and identities in popular Marxist or liberation theology-like terms. Other trends in post-1980s Alevi self-definition have cultivated instead the view of Alevism as a mystical (*taṣawwuf*-influenced and -oriented) and (to a degree) heterogeneous version of Islam which, while retaining some pre-Islamic Anatolian and Turkic traditions, has also experienced the formative impact of certain Shi'ite notions, especially in the early Safavid period.⁸ Among other things, such a reconstruction of Alevism would entail the potential that the theological and intellectual cultivation of its *taṣawwuf*-inspired principles and ethos (shared with Sunni *ṭarīqats* such as the Mevlevi order) could contribute to the harmonization of Sunni-Alevi socio-religious polarities and tensions in Turkey, and ultimately even build a kind of "Sufi bridge" between Sunnism and Alevism.⁹

At least some of these changing and contrasting self-definitions, as well as external approaches to Alevism and Bektāṣism, have occurred under the impact of certain shifts in socio-cultural and religio-political stances in Alevi milieus vis-à-vis Sunni Islam, Shi'ite Islam, other "heterodox" Near Eastern

p. 199-209; A. Otter-Beaujean, "Schriftliche Überlieferung versus mündliche Tradition – zum Stellenwert der Buyruk-Handschriften im Alevitum", in Kehl-Bodrogi *et al.*, *Syncretistic Religious Communities*, p. 212-226, at 224-226 Şehriban Şahin, "The Rise of Alevism as a Public Religion," *Current Sociology* 53/3 (2005), p. 465-485, D. Shankland, "The *Buyruk* in Alevi village life: Thoughts from the field on rival sources of religious inspiration," in G. Veinstein, ed., *Syncretismes et hérésies dans l'Orient seldjoukide et ottoman (XIV^e-XVIII^e siècle). Actes du Colloque du Collège de France, octobre 2001*, Paris & Dudley, 2005, p. 311-324; E. Massicard, *L'Autre Turquie. Le mouvement aléviste et ses territoires*, Paris, 2005, p. 150-160; M. Dressler, "Religio-Secular Metamorphoses: The Re-Making of Turkish Alevism," *Journal of the American Academy of Religion* 76/2 (2008), p. 280-311, at 286-288, 304-305.

8. On this current and its sub-trends, see Bilici, "The Function of Alevi-Bektāṣī Theology," p. 54-55; Vorhoff, "Academic and Journalistic Publications," p. 37-38; Erman and Göker, "Alevi Politics in Contemporary Turkey," p. 111-112; Massicard, *L'Autre Turquie*, p. 157-158, 190-92, 249-254; Dressler, "Religio-Secular Metamorphoses," p. 291-94.
9. Çamuroglu, "Alevi Revivalism in Turkey", p. 82; *idem*, "Some Notes", p. 29.

sectarian minorities and indeed secular modernity. In particular the important area of internal and external attitudes to and reconstructions of the perceived “heretical” and Gnostic elements in Alevism and Bektāšism has been transformed by the growth of evidence-based and -oriented research on relevant primary source material and work in previously inaccessible private archival collections, especially over the last few decades.

Thus a growing number of pertinent (direct and indirect) manuscript sources have been made available through general and critical publications and translations of (as well as commentaries on) such principal sources as the *Menakıb-nāmes* and *Vilāyet-nāmes* of Alevi and Bektāšī sacred personages; the manuscripts of the two versions of the Alevi doctrinal-catechistic book, the *Buyruk*, the *Maqālāt*; the “sayings” attributed to the eponymous founder of the Bektāšī order, Hacı Bektaş Veli (c. 1300?); and so on. Ground-breaking research has been accomplished and published (from art-historical, architectural and anthropological perspectives) on some of the most significant Alevi and Bektāšī religious and cultic sites and complexes, *tekkes*, *zaviyes*, *türbes*, etc. in Anatolia and the Balkans (including publications and analysis of inscriptions, funerary stele and iconography studied at such sites).

In addition, expanding interdisciplinary fieldwork among Balkan and Anatolian Alevi groups (drawing on the methodologies of the ethnography of rural communities) has led to some major advances in the study of the oral transmission of knowledge in such Alevi settings, from cosmological teachings to sacred histories of the sacrosanct dede patrilineages and related accounts of Sufi silsilas. The various advances in this particular area of the study of Alevism and Bektāšism have raised some major methodological and research problems (pertinent also in the case of other “heterodox” minorities in the Near and Middle East) such as the interrelations between doctrinal and cultic secrecy, on one hand, and orality on the other, or between the written and unwritten transmission/maintenance of traditions perceived as esoteric. The consequent and ongoing reappraisal of the dynamics of the relationship between what has been previously seen as the predominantly oral Alevi and largely written Bektāšī cultures has a number of major implications for the study of the extant notions of esotericism and salvific knowledge/gnosis in these two interrelated systems of belief and religious authority.

Recent and ongoing research on the religious history of late Seljuk and early Ottoman period in Asia Minor has shed new light on and contributed to the understanding of the historical provenance of these notions in early *Kızılbaşism* and Bektāšism. It is still the case that the history of pro-Safavid Anatolian *Kızılbaş* groups during and following the Ottoman-Safavid conflicts of the sixteenth century, the cycles and course of their persecution by the Ottoman authorities and the deportation of some of these communities to the Balkans in the same century still abounds in a number of substantial gaps and uncertainties. These uncertainties extend also to the exact nature of early

Kızılbaş relations with the Bektāṣī order and networks, the development of this relationship into the Ottoman era and the extent and roots of Shiʿite elements in early *Kızılbaş* and Bektāṣī beliefs and rites, as well as the question of whether they predate the expansion of Safavid proselytism and religio-political propaganda in Anatolia. It is becoming increasingly apparent that the religious climate of the early Ottoman empire (before the Sunnization of Ottoman ruling establishments and concurrent Shiʿitization of the Anatolian *Kızılbaş* communities in the late fifteenth and sixteenth century) was characterized by fluidity and diversity and Shiʿite-Sunni religious and spiritual borders were often porous rather than fixed.¹⁰ During this period the principal currents of Anatolian Sufism (Sufi groups had been migrating and expanding into Anatolia from the beginning of the twelfth century) were various either in their formative stages or in the transitional phases leading (with varying socio-religious dynamics) towards their eventual institutionalization and growth in the following centuries.¹¹

The investigation of the diverse evidence for the early history of the Bektāṣī order (historiography, polemics, hagiography and early shrine complexes), its interrelations with antinomian dervish groups (Kālenders, Abdāls of Rûm, Ḥayderîs, Cāmîs and Şems-i Tebrîzîs) and their integration into the Bektāṣī network in the sixteenth century,¹² its association with the Janissary corps, its links and organizational parallels to the Ottoman craft guilds, the (*akhis*), and its role in the expanding Ottoman dominions from Anatolia into Europe and the Near East have been lately undergoing steady progress. Among the important outcomes of this advance in research is a major reassessment of the posited impact of the Central Asian Yasawî order and its founder Aḥmad Yasawî on early *Kızılbaş*ism and Bektāṣîsm.¹³ Until recently considered to be primary

10. Cf. C. Kafadar, *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State*, Berkeley-Los Angeles-London, 1995, p. 76, *passim*; D. Terzioğlu, “Sufis in the Age of State-Building and Confessionalization”, in C. Woodhead (ed.), *The Ottoman World*, New York, 2011, p. 86-100.

11. See the wide-ranging reappraisal of the extant evidence in A. Karamustafa, “Kālenders, Abdāls, Ḥayderîs: The Formation of the Bektāṣīye in the Sixteenth Century”, in H. Inalcik and C. Kafadar (ed.), *Süleyman the Second and his Time*, Istanbul, 1993, p. 121-129; *idem*, *God’s Unruly Friends: Dervish Groups in the Islamic Later Middle Period, 1200-1550*, Salt Lake City, 1994 (repr. Oxford, 2006); *idem*, “Origins of Anatolian Sufism”, in A. Y. Ocak, *Sufism and Sufis in Ottoman Society: Sources, Doctrine, Rituals, Turuq, Architecture, Literature and Fine Arts, Modernisms*, Ankara, 2005, p. 67-95.

12. Karamustafa, “Kālenders, Abdāls, Ḥayderîs”; *idem*, “Origins of Anatolian Sufism”.

13. For an early and influential formulation of the nature and extent of this posited impact, see M. F. Köprülü, *Türk Edebiyatı’nda İlk Mutasavvıflar*, Istanbul, 1919 (transl. into English, *Early Mystics in Turkish Literature*, trans. and ed. G. Leiser, R. Dankoff, London and New York, 2006); *idem*, “Anadolu’da İslamiyet: Türk İstilasından sonar Anadolu Tarih-i Dinisine bir Nazar ve bu Tarihin Menbaları”, *Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası* 2 (1922), p. 281, 311, 385-420, 457-486 (transl. into English: *Islam in Anatolia after the Turkish Invasion*, trans. ed. and intr. by G. Leiser, Salt Lake City, 1993); Köprülü’s views regarding such crucial Yasawî impact on

and seminal, this Yasawī impact has been now deemphasized in favour of the increasingly evidenced historical links and affinities of the early *Kızılbaş* and Bektāšī networks with the previously under-researched Sufi Wafā'ī order,¹⁴ whose homeland was in Iraq but enjoyed widespread expansion in Anatolia before its apparent absorption into the Bektāšī order.

Apart from shedding new light on the early formative periods of *Kızılbaşism* and Bektāšism, historical research on their fortunes in the classical Ottoman era has broken promising new ground in important areas such as the post-sixteenth century patterns of *modus vivendi* reached between the various Anatolian and Balkan *Kızılbaş* groups and the Ottoman central and local authorities and the possible role of the Bektāšī order in these processes.¹⁵ Other major research questions, related primarily to the doctrinal sphere, but of particular significance for tracking down and identifying the provenance of Shi'ite components in Alevi and Belktashi beliefs and rites (and the notions of esotericism and salvific *gnosis* discernible in them) have also benefited from novel meticulous work on manuscript sources, whether known previously or newly made available. Such work on primary sources has made some major contributions to the understanding and contextualization of the Safavid-related material in Alevi private archives and *Buyruk* manuscripts,¹⁶ the impact of *futuwwa/fütüvvet/jawānmardī* traditions on a range of *Kızılbaş* doctrinal, mythological and ritual-related ideas and narratives (such as the direct links between the ritual initiatory material in the *fütüvvet nāmas* and the *Buyruk* manuscripts),¹⁷ the simultaneous construction or renovation of Bektāšī shrine complexes and the creation of hagiography and legendary narratives related to

Bektāšism have been developed and elaborated, among others, by I. Melikoff – for a synthesis of her reconstruction of this impact, see Melikoff, *Hadji Bektach*, ch. 1, p. 5-25.

14. For earlier research on the links between the Yasawī order and antinomian dervish groups in Anatolia, see A. A. Gölpınları, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, Istanbul, 1961 (rev. ed. Istanbul, 1992), p. 17-50 *passim*; for the results and conclusions of current research, see A. Karamustafa, "Early Sufism in Eastern Anatolia", in L. Lewisohn (ed.), *Classical Persian Sufism from its Origins to Rumi*, London and New York, 1993, p. 175-198; *idem*, "Origins of Anatolian Sufism", esp. 89-90; A. Karakaya-Stump, "The Wafā'iyya, the Bektāšīyye and Genealogies of 'Heterodox' Islam in Anatolia: Rethinking the Köprülü Paradigm." *Turcica* (44) 2012-2013, p. 279-300; *eadem*, *Vefailik, Bektaşilik, Kızılbaşlık: Alevi Kaynaklarını, Tarihini ve Tarihyazımını Yeniden Düşünmek*, Istanbul, 2015.
15. S. Faroqhi, *Der Bektaschi-Orden in Anatolien: (vom späten fünfzehnten Jahrhundert bis 1826)*, Vienna, 1981; *eadem*, "Conflict, Accommodation and Long-Term Survival. The Bektāšī Order and the Ottoman State (Sixteenth-seventeenth centuries)", in Popovic and Veinstein, *Bektachiyya*, p. 167-181.
16. A. Karakaya-Stump, "Documents and Buyruk Manuscripts in the Private Archives of Alevi Dede Families: An Overview." *British Journal of Middle Eastern Studies* 37/3 (Dec. 2010), p. 273-286.
17. R. Yıldırım, "Inventing a Sufi Tradition: The Use of the Futuwwa Ritual Gathering as a Model for the Qizilbash Djem", in J. Curry and E. S. Ohlander (ed.), *Sufism and Society: Arrangements of the Mystical in the Muslim World, 1200-1800*, New York, 2011, p. 164-82.

them (and the hidden meanings and messages encoded in the architecture of these shrines),¹⁸ and the intertextual links between Ottoman dynastic historiography and Bektāṣī hagiography.¹⁹ At the same time research has continued to shed fresh light on the impact of Hurufism and its branches and related trends on Bektāṣīsm and *Kızılbaş*ism, a problematic which has received some examination of in the past but still has much to offer, especially in the investigation of the roots of esoteric speculations and imagery in Bektāṣī contexts (admittedly largely elitist), ranging from scriptural hermeneutics to mystical poetry, as well as some of the central themes in Bektāṣī pictorial art.²⁰

All these advances in research have made it possible to put the study and reappraisal of themes and ideas in Alevism and Bektāṣīsm which are sometimes described in earlier and more recent scholarly and general publications as developing distinct notions of *gnosis* or actually reflecting "Gnostic" traditions, on a more solid and broader base. One prominent trend in this approach is represented by arguments and theories that Alevi and Bektāṣī belief and ritual systems comprised strata which are seen respectively as influenced by or having their roots in ancient Gnosticism (usually reconstructed as

-
18. Z. Yürekli, *Architecture and Hagiography in the Ottoman Empire. The Politics of Bektāṣī Shrines in the Classical Age*, Farnham and Burlington, 2012; *eadem*, "Two Shrines joined in one network: Seyyid Gazi and Hacı Bektaş", in D. Shankland, ed., *Archaeology, Anthropology and Heritage in the Balkans and Anatolia: the Life and Times of F. W. Hasluck, 1878-1920*, Istanbul, 2013, vol. 3, p. 171-191.
 19. See, for example, Yürekli, *Architecture and Hagiography*, p. 51-79.
 20. On the impact of Hurufism on Bektāṣīsm and *Kızılbaş*ism, the spread of Hurufi ideas in the Anatolia and the Balkans and the activities of Hurufi missionaries in these areas, see E. G. Browne, "Further Notes on the Literature of the Hurufis and Their Connection with the Bektāṣī Order of Dervishes", *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* (Jul., 1907), p. 533-581; J. K. Birge, *The Bektāṣī Order of Dervishes*, London 1937, (repr. 1994), p. 58-62, 148-61; A. Gölpınarlı, "Bektaşilik-Hurufilik ve Fazl Allahın öldürülmesine düşürülen üç tarih", *Şarkiyat mecmuası* 5 (1964), p. 15-22; A. Schimmel, "Calligraphy and Sufism in Ottoman Turkey", in R. Lifchez, ed., *The Dervish Lodge: Architecture, Art, and Sufism in Ottoman Turkey*, Berkeley, 1992, p. 243-251, at 246-47; I. Mélikoff, "Fazlullah d'Astarabad et l'essor du Hurufisme en Azerbaydjan, en Anatolie et en Roumelie", in J.-L. Bacque-Grammont and R. Dor, ed., *Mélanges offerts à Louis Bazin par ses disciples, collègues et amis*, Paris, 1992, p. 219-25; M. Balivet, *Islam mystique et révolution armée dans les Balkans ottomans: Vie du cheikh Bedreddin, le "Hallāj des Turcs"*, 1358/59-1416, Istanbul, 1995, p. 96-99, 108-112 (with discussion of the impact of Hurufism on the movement of Shaykh Badr al-Din see note 45 below); F. De Jong, "The Iconography of Bektāṣīsm. A survey of themes and symbolism in clerical costume, liturgical objects and pictorial art", *Manuscripts of the Middle East*, vol. 4, 1989, p. 9, 10, 12 (with a discussion of Hurufi influences on Bektāṣī iconography); A. Gökalp, *Têtes rouges et bouches noires. Une confrérie tribale de l'Ouest anatolien*, Paris, 1980, p. 180-84; H. Algar, "The Hurufi Influence on Bektāṣīsm", in A. Popovic and G. Veinstein, ed., *Bektachiyya, Etudes sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, Istanbul, 1995, p. 39-53; H. Norris, "The Ḥurūfī Legacy of Faḍlullāh of Astarābad", in L. Lewisohn (ed.), *The Heritage of Sufism*, vol. 2, *The Legacy of Medieval Persian Sufism (1150-1500)*, Oxford, 1999, p. 87-99, at 95-98; S. Bashir, *Fazlallah Astarabadi and the Hurufis*, Oxford, 2005, p. 115-122;

Manichaeism) and/or medieval Gnostic (or neo-Gnostic) traditions stemming from the impact of the Eastern Christian dualist heresies which existed in Balkan and Anatolian areas where during the Ottoman era *Kızılbaş* groups and Bektāṣī dervishes occasionally settled and developed their networks.

In contrast with current research, early publications on Alevism Bektāṣīsm had a much more limited access to relevant internal and external historical and doctrinal sources. On the other hand, Western reports on *Kızılbaş* and Bektāṣī communities and their beliefs and rites written before the end of the Ottoman empire (by historians, anthropologists, diplomats, travellers or missionaries) did draw on visits to and exploration of their cultic sites and complexes, many of which suffered gravely or were destroyed during the period of Ottoman disintegration and post-Ottoman national state formation. Such early accounts also could draw on records of oral traditions and ritual performances which since may have largely disappeared, but need also to be treated critically and cautiously due to the various Orientalist, theological and missionary attitudes and agendas.

In the post-Ottoman Balkans and Kemalist Turkey early studies of and reports on Alevism and Bektāṣīsm predictably reflected with varying intensity the concerns and preoccupations of the unfolding rival nation-building programmes and processes. Inevitably, given the ethno-confessional and religious-political tensions and transformations of the period, the contemporary theories of and approaches to the beliefs and history of Alevism and Bektāṣīsm were largely formed on the basis of the emerging national historiographies and their grand interpretative schemas regarding the interrelations between Christianity and Islam in the Ottoman era. The progress of and reasons for the Islamization processes in Anatolia and the Balkans in the Ottoman period and the ethnic, cultural and linguistic affinities of the non-Turkish Islamic communities and enclaves in these regions were to play a major and enduring role in these different and often competing historiographic schemas.

One of most influential (and repeatedly exploited in ethno-confessional, ideological and religious-political contexts) of these nineteenth-century historiographic schemas was that sectarian communities in the Balkans and Anatolia, which had hitherto adhered to the two main currents of medieval Eastern Christian dualism, Bogomilism and Paulicianism,²¹ embraced Islam en masse in the early Ottoman era. This model of conversion (applied also to related and unrelated nonconformist and dissident groups or individuals) rested on the conjecture that Christian dualist heretical or heterodox communities in Anatolia and the Balkans converted quickly and in extensive

21. On the origins, historical trajectories and teachings of the Christian dualist movements and trends in the medieval Eastern Christian world, see the anthology of translated primary sources in J. Hamilton and B. Hamilton, ed., Y. Stoyanov, assist. ed., *Christian Dualist Heresies in the Byzantine World c. 650-c. 1450*, Manchester and New York, 1998.

numbers to Islam as a consequence of their prolonged conflicts with secular and ecclesiastical establishments in Byzantium and the Byzantine commonwealth in the pre-Ottoman era and the periodic suppression which they suffered at the hands of these authorities.

It was originally applied to the Islamicisation processes in early Ottoman Bosnia and Herzegovina which had witnessed intense religio-political conflicts between adherents of the local Bosnian Church (generally known as 'Patareni' and 'Krstjani') and the Roman Catholic Church just before the Ottoman conquest.²² The ensuing suppression of the Bosnian Church represented the last phase of sporadic tensions and occasional military collisions over heresy in medieval Bosnia which, according to this popular nineteenth-century historiographic model, led to the collaboration of the Bosnian Patarenes with the Ottoman conquerors and their large-scale conversion to Islam.²³ As by that time Bosnia had been routinely and frequently described by Catholic polemicists, chroniclers, travellers and observers as a stronghold of "Manichaeism" (i.e. dualist) heretics (from which they spread their heresy or where they could find safe haven), this model in effect forged a narrative of a substantial "Manichaeism" (i.e. Christian dualist) influx into early Ottoman Islam in the western Balkans.

This historiographic narrative of a conjectured transition from Christian dualism in Islam in Bosnia-Herzegovina was to be applied also to other Balkan and Anatolian areas where Christian dualist communities were known to have been active in the Middle Ages. Building conjecture upon conjecture, this model then could be applied to virtually all or to at least most of the Slavophone Muslim communities in the Balkans who thus could be categorized as descendants of the late medieval Christian dualist groups

-
22. The Bosnian church had evolved as schismatic both from Catholicism and Eastern Orthodoxy and the exact nature and development of its relationship with Christian dualist movements in the Western Balkans and Western Europe have attracted a protracted debate, especially in the last few decades. Starting from the medieval period, the "Manichaeism" label continued to be applied to the medieval Bosnian Church in a variety of general and polemical contexts in Europe, its enduring impact being readily discernible in early historical research on pre-Ottoman Bosnia and Herzegovina – see Y. Stoyanov, "Between Heresiology and Political Theology: the Rise of the Paradigm of the Heretical Bosnian Church and the Paradoxes of its Medieval and Modern Developments", in G. Filoramo (ed.), *Political Theologies of the Monotheistic Religions. Representation of the Divine and Dynamics of Power*, Brescia, 2005, p. 161-180.
23. For characteristic nineteenth-century articulations of this model, see A. Evans, *Through Bosnia and Herzegovina on Foot during the Insurrection, August and September 1875: with an Historical Review of Bosnia, and a Glimpse at the Croats, Slavonians, and the Ancient Republic of Ragusa*, London, 1876, p. lv; J. von Asboth, *Bosnien und die Herzegowina. Reisebilder und Studien*, Vienna, 1888, p. 86-87; H. C. Lea, *A History of the Inquisition of the Middle Ages*, New York, 1888, vol. 2, p. 307-313; J. I. von Döllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, Munich, 1890 (repr. Darmstadt, 1968), vol. 1, p. 126-127, 242-250.

alleged to have embraced Islam in the early Ottoman period.²⁴ Furthermore, in order to justify such Christian dualist-Muslim rapprochement claims for affinities between two respective religiosities were sometimes put forward, emphasizing shared stances like the rejection of the veneration of the cross, icons, ecclesiastical hierarchy and liturgical rites as well as the sacraments of baptism and marriage.²⁵ But these remained theoretical presuppositions, as no serious direct or circumstantial evidence was actually sought or presented to verify the construct of a mass Islamization of Eastern Christian heretical communities or the introduction or survival of “Manichean”/Eastern Christian dualist traditions in Ottoman Islam. Indeed subsequent research and continuous reassessment of the growing amount of relevant primary sources on the processes of Islamicisation in the Balkans and Anatolia have conclusively demonstrated that such sweeping claims and reconstructions of wholesale Eastern Christian dualists’ conversion to Islam are entirely groundless and betray patent ideological and religio-political attitudes and agendas.²⁶

In the late Ottoman and early post-Ottoman periods the history and religious observances of Alevi and Bektāṣī communities were particularly liable to be integrated and exploited in the above models and narratives of the conjectured massive conversion of Christian dualist groups to Islam. A series of nineteenth- and early twentieth-century missionaries’ and travellers’ reports on and accounts of encounters with Alevism/*Kızılbaşism* and Bektāṣīsm referred to or emphasized elements in their beliefs and rituals which to

24. See, for example, K. Irechek, *Istoriia na bŭlgarite*, tr. by N. A. Rainov i Z. Boiadzhiev, Tŭrnovo, 1886 (2nd ed., Sofia, 1929), p. 271, 289; A. Teodorov-Balan, “Bŭlgarskite katolitsi v Svishtovsko i tiahnata cherkovna borba”, *Letopis na bŭlgarskoto knizhovno druzhestvo* 2 (1902), p. 101-211, esp. p. 123ff. more recently, S. Skendi, “Crypto-Christianity in the Balkan Area under the Ottomans”, in S. Skendi, *Balkan Cultural Studies*, Boulder, Colo. & New York, 1980, p. 233-257 (first published in *Slavic Review* 26 (1967), p. 227-46), at 240.

25. See, for example, Asboth, *Bosnien und die Herzegowina*, p. 87; for assertions that Muslim “simplicity” might have had some kind of appeal to Christian dualists, see S. Runciman, *The Medieval Manichee. A Study of the Christian Dualist Heresy*, Cambridge, 1946, p. 114; Skendi, “Crypto-Christianity”, p. 240.

26. In the case of Balkan Paulicianism in the early Ottoman era, for instance, evidence-based research has demonstrated that far from converting swiftly and en masse to Islam, during the first two centuries under Ottoman rule these communities actually stabilized and in places even may have grown in numbers. During the the periodic Habsburg-Ottoman conflicts of the second half of the seventeenth and early eighteenth century Balkan Paulician groups were forced into complicated and multi-faceted religious and political processes and pressures vis-à-vis Catholicism, Eastern Orthodoxy and Islam which do not allow for one-dimensional and simplistic explanation and reconstructions. See the summaries of evidence in M. Iovkov, *Pavlikiani i pavlikianski selishta v bŭlgarskite zemi XV-XVIII v.* Sofia, 1991, p. 66-102; Y. Stoyanov, “The Interchange between Religious Heterodoxies in the Balkans and Caucasus – the Case of the Paulicians”, in I. Biliarsky, O. Cristea and A. Oroveanu (ed.), *The Balkans and Caucasus: Parallel Processes on the Opposite Sides of the Black Sea*, Cambridge, 2012, p. 106-116, esp. 112-113.

European observers appeared related to or derived from Christianity²⁷ Focusing on what they tended to identify as Christian layers in Alevi and Bektāṣī teachings and practices, these missionary narratives and descriptions in effect question, reduce or minimize their belonging to or affiliation with Islam in general, at least partially to legitimize their proselytizing goals and campaigns among them.²⁸

The emphasis on such perceived or constructed Christian elements and strata in Alevism and Bektāṣism inevitably led them to be represented as a topic in the historiographic, religious and general discourses in the Christian-majority post-Ottoman states where various arguments, schemas and suspect evidence started to be circulated that Alevi and Bektāṣī communities actually were descendants of Christian groups (orthodox or heterodox), forcibly Islamicized in the Ottoman era. Such a complex of arguments and reconstructions were at the core of the indigenization approach to Alevi and Bektāṣī identities (which was and remains periodically prominent in South-Eastern Europe) which aimed to root their origins and core beliefs in local Christian (or even pre-Christian) folk cultures and environments, ignoring or down-playing intentionally or through lack of concern their religious and historical affiliations with their co-religionists in Asia Minor as well as other Islamic syncretistic and non-conformist currents in the Near East.²⁹

Hence early articulations of the thesis of Christian-Islamic heterodox continuity opted to blend elements of the indigenization approach (seeking to derive Alevi and Bektāṣī beliefs and ritual practices from local Christian and pre-Christian traditions) with arguments for their continuity with pre-Ottoman Christian heretical and heterodox communities, later forcibly or voluntarily converted to Islam.³⁰ More recent reiterations of the thesis present

-
27. See the select bibliography of such early missionaries' and travelers' reports in Y. Stoyanov, "On Some Parallels Between Anatolian and Balkan Islamic Heterodox Traditions and the Problem of their Co-Existence and Interchange with Popular Christianity", in G. Veinstein (ed.), *Syncretismes et hérésies dans l'Orient seljoukide et ottoman des xix^e-xviii^e siècles*, Paris, 2005, p. 75-119, esp. 94-95.
 28. See the recent analyses of such missionary agendas in H.-L. Kieser, "Muslim Heterodoxy and Protestant Utopia. The Interactions between Alevis and Missionaries", *Die Welt des Islams* 41/1 (2001), p. 89-111; A. Karakaya-Stump, "The Emergence of the Kizilbas in Western Thought: Missionary Accounts and their Aftermath", in D. Shankland (ed.), *Archaeology, Anthropology and Heritage in the Balkans and Anatolia: the Life and Times of F. W. Hasluck, 1878-1920*, vol. 1, Istanbul, 2004, p. 328-353.
 29. See the analysis of this indigenization approach in Y. Stoyanov, "Contested Post-Ottoman Alevi and Bektāṣī Identities in the Balkans and their Shi'ite Component", in Lloyd Ridgeon (ed.), *Shi'ite Islam and Identity: Religion, Politics and Change in the Global Muslim Community*, London, 2012, p. 171-219, at 183-185.
 30. Analysis in Y. Stoyanov, "Early and Recent Formulations of Theories for a Formative Christian Heterodox Impact on Alevism", *British Journal of Middle Eastern Studies* 37/3 (2010), p. 261-272, at 266-67.

otherwise interesting and newly made available material but employ simplistic and outdated methodologies to fit it into a general preconceived model proposing a Christian dualist (Bogomil) origin for Alevism. Thus the proposed arguments for and reconstructions of a Bogomil/Christian dualist formative impact on Alevism in spheres such as organizational hierarchy, socio-political stances, angelology, diabolology, visionary mysticism and eschatology are either anachronistic or historically flawed and generally untenable.³¹

Early and more recent attempts to identify and define medieval Christian dualist/Bogomil/Paulician layers (with all their parallels to and echoes of late antique Gnosticism) in Alevism and Bektāšism have been thus prejudiced by largely serving ideological and ethno-confessional agendas and employing dubious methodologies and strategies which have included the falsification of primary source material.³² This is, of course, highly regrettable, since the study of Alevi and Bektāšī interrelations with normative and heterodox Christianity in the Balkans and Anatolia is directly related to the ongoing investigation of the different patterns and manifestations of Christian-Islamic interchange and syncretism in the Ottoman era pioneered by the early observers and explorers of the religious and cultural life of the late Ottoman empire. The collection and preliminary analysis of much valuable material reflecting the multifaceted interchange and syncreticism of popular Islamic and Christian beliefs and ritual practices in the Ottoman Balkans and Anatolia by Frederick William Hasluck (1878-1920)³³ has been followed by a series of studies and publications of further evidence of these syncretistic phenomena or re-assessing Hasluck's earlier assembled material and conclusions.³⁴

The diverse multi-language and multi-provenanced evidence of these syncretistic phenomena is still being assembled and requires a careful and balanced analysis, as it is of direct and significant relevance to some of the characteristic earlier and continuing claims for a Christian impact on Bektāšī and Alevi belief and ritual systems. Arguments for such Christian influences³⁵ have ranged from the Bektāšī reception ritual and hierarchies to the distinctive Alevi/ Bektāšī "trinity" of Allah, Mohammed and Ali and the characteristic exaltation of Ali in Alevism (as in some other related heterodox traditions) which according to some, effectively transfigures him into a "Christ-like"

31. Analysis and critique in Stoyanov, "Early and Recent Formulations", p. 268-272.

32. See the analysis of such falsifications of original textual evidence in H. Aksut, H. Harmanacı and Ünsal Öztürk, *Alevi Tarih Yazımında Skandal*, Istanbul, 2010 and Stoyanov, "Early and Recent Formulations", p. 271-272.

33. F. W. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans*, 2 vols., Oxford, 1929.

34. See, for example, D. Shankland (ed.), *Archaeology, Anthropology and Heritage in the Balkans and Anatolia: the Life and Times of F. W. Hasluck, 1878-1920*, 3 vols., Istanbul, 2004-2013.

35. For an overview of the arguments and proposed examples of Christian influences on Bektāšism and Kızılbaşlık, see Stoyanov, "On Some Parallels", p. 94-99.

figure.³⁶ Significantly, virtually all the arguments for Christian elements in Alevi and Bektāṣī teachings and observances relate to normative and popular but not heretical dualist Christianity, with its rejection of the Eucharistic theology and sacrament of the established church and Docetic Christology. Hence the question whether such Ottoman-era religio-cultural developments towards interchange and syncretism in the areas of belief and ritual occurred also in the spheres of Christian and Islamic heterodoxy continues very much to be an open and debatable question, making it as yet impossible to verify with any certainty the presence and persistence of medieval Christian dualist elements in Alevism and Bektāṣism.

Apart from this erratic quest for medieval Gnostic/Christian dualist defining core strata in Alevism and Bektāṣism, in a number of cases arguments have been advanced for the existence of a possible archaic Gnostic Manichaean layer in Alevi/*Kızılbaş* teachings and practices. Such a hypothetical layer is usually theorized as traceable to the exposure of Central Asian Turkic groups to Manichaeism during the spread of Manichaeism in early medieval Central Asia and China.³⁷ Parallels thus have been suggested between the paradigmatic Manichaean prescription of the 'Three Seals' (the seals of mouth, hands and breast) and the Alevi/ Bektāṣī triple rule: '*eline, diline, beline sahib olmak*', ('to be master of one's hand, tongue and one's loins') and its other variants, attested both in Anatolia and the Balkans.³⁸ Further analogies between Manichaeism and Alevism have been sought in the use of the notion and symbolism of light (especially in the sphere of prophecy), religious hierarchy and the practice of confession.³⁹ However, the

36. M. E. Grenard, "Une secte religieuse d'Asie Mineure: les Kyzyl-Bâchs", *Journal Asiatique* 10/3 (1904), p. 511-22; M. Moosa, *Extremist Shiites: the ghulat sects*, New York, 1988, p. 40-42; I. Mélikoff, 'L'Islam hétérodoxe en Anatolie', *Turkica* 14 (1982), p. 142-154, at 151-153.

37. After the Khagan of one of these Central Asian Turkic groups, the Uighurs, converted to Manichaeism in 762/763. In the second Uighur empire, founded in the Tarim Basin, Manichaeism continued to enjoy the patronage of the Uighur court and along with the Manichaean temples, the Manichaean monasteries established evolved into important centres of learning and missionary activities, as demonstrated by the various extant texts and fragments of Central Asian Middle Iranian and Turkic Manichaean literature on which see N. Sims-Williams, *et al.* (ed.), *Dictionary of Manichaean Texts*, vol. 3. *Texts from Central Asia and China*. Turnhout, 2004-2006.

38. See C. Elsas, 'Religionsfreiheit für die türkisch-manichäische-(pseudo)muslimischen Aleviten', in H. Preissler and H. Seiwert (ed.), *Gnosisforschung und religionsgeschichte. Festschrift für Kurt Rudolph zum 65 Geburtstag*, Marburg, 1994, p. 80-94, at p. 85; Mélikoff, "Recherches sur les composantes du syncrétisme Bektachi-Alevi", p. 56-57; *eadem*, *Hadji Bektach*, p. 163, 181; *eadem*, "Hasluck's Study of the Bektāṣīs and its Contemporary Significance", in Shankland, *Archaeology, Anthropology and Heritage*, p. 297-308, at p. 302; *eadem*, "Le gnosticisme chez les Bektachis/Alévis et les interférences avec d'autres mouvements gnostiques", in Veinstein, *Sycrétismes et heresies*, p. 65-75; at p. 67.

39. See Elsas, 'Religionsfreiheit', p. 83-85; Mélikoff, 'Recherches sur les composantes du syncrétisme Bektachi-Alevi', p. 57; *eadem*, *Hadji Bektach*, p. 20-21, 163; *eadem*, 'Hasluck's Study', p. 302-305; *eadem*, 'Le gnosticisme chez les Bektachis/Alévis', p. 65-68. Cf. the cautious anal-

proposed analogies between the Manichaean and Alevi (or Bektāṣī) religious hierarchy appear very inconclusive (with the differences certainly more pronounced than the alleged similarities) and comparable dissimilarities apply to the suggested parallels in the use of the symbolism and semantics of light in the cosmologies and prophetologies of the two religious systems.

The hypothesis that the Alevi/Bektāṣī “Triple Rule” reflects its Gnostic/Manichaean counterpart, on the other hand, certainly needs to integrate much more textual evidence from Central Asian Turkic Manichaean works which are increasingly available but which have not been consulted to support such direct affiliation. Without such direct textual support from Central Asian Turkic sources, the proposed Manichaean-Alevi/ Bektāṣī “Triple Rule” connection remains another theoretical and presently unprovable construct. Further comparative and textually-based examination of Central Asian Turkic Manichaean manuscripts and corresponding Alevi and Bektāṣī primary source material (in areas such as religious terminology and phraseology) is certainly worth pursuing, but as yet it has not been attempted in any coherent or systematic fashion.

Finally, one of the approaches to the characteristic cosmogonic tradition attested in a number of Alevi versions as the Alevi principal creation story views it as reminiscent of Manichaeism.⁴⁰ But while it certainly exhibits some dualist tendencies, it does not have any direct genetic relation to Manichaean or Gnostic traditions. Its provenance and particularities can be best understood in the context of certain specific and inter-related Eurasian cosmogonic traditions (some of which betray variously developed movements towards dualism) and, apart from its relations with Ahl-e Haqq and Yezidi cosmogonic scenarios,⁴¹ its potential links with earlier *ghulāt* cosmogonic lore require further comparative investigation.

The fact that otherwise steadily advancing research on Alevism and Bektāṣīsm has failed as yet to uncover any authentic and verifiable elements or strata inherited or borrowed from ancient Gnostic/Manichaean or medieval Gnostic/Christian dualist traditions should not, of course, compromise or prejudice the study of the traces of the possible interaction of Alevism/ Bektāṣīsm with Christian heterodoxies in Ottoman-era Anatolia and the Balkans. Certain Alevi anthropogonic myths (recorded during field-work in

ysis of potential Manichaean – Alevi/Bektāṣī interaction in A. Haas, *Die Bektāṣi: Riten und Mysterien eines islamischen Ordens*, Berlin, 1988, p. 147-150.

40. See, for example, Mélikoff, ‘Hasluck’s Study’, p. 303; *eadem*, ‘Le gnosticisme chez les Bektachis/ Alévis’, p. 67.

41. On the place of this particular Alevi comogonic narrative in the context of these Eurasian comogonic traditions and the analogous cosmogonic lore among the Ahl- Haqq and the Yezidis, see Y. Stoyanov, “Islamic and Christian Heterodox Cosmogonies from the Ottoman period – Parallels and Contrasts”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 64/1 (2001), p. 19-34.

the Balkans) may show traces of interaction with popular Christian anthropogonic stories, shaped under the impact of Christian dualist teachings.⁴² Such new material (stemming from newly-discovered written sources or recorded oral narratives of beliefs and rituals) could provide a more solid base for research on the interaction of Ottoman-era heterodox and popular forms of Christianity and Islam. The areas which are most likely to be rewarding concern certain analogies and potential contact between the cosmogonies, anthropogonies and satanologies of popular and heterodox Christianity and Islam in the Ottoman-era Balkans and Anatolia.⁴³

Furthermore, links between the persistence of Christian heterodoxies and dualist heresy in the pre-Ottoman western Balkans and the Hamzevite movement and agitation of the Mālamī Shaykh Ḥamza⁴⁴ of early Ottoman Bosnia-Herzegovina are also possible but as yet remain unproven – the insufficiently explored extant evidence certainly merits a close analysis in this context. Still more potentially informative data may emerge from further study of the various records of the formation, spread and rebellious campaigns of the early Ottoman-era trans-confessional and universalistic religio-political movement of Shaykh Badr al-Dīn (d. 1417/1420) and its geography⁴⁵ in some areas of antecedent Christian heterodox activities and intermittent anti-clerical agitation. However, such research is still seriously hindered by the very insufficient work on the diverse extant manuscripts belonging to or relevant to Hurufism and the movements of Shaykh Ḥamza and Shaykh Badr al-Dīn. Of these manuscripts only a few have been properly studied and published (or are approaching publication stage) but a substantial number of them remain little-explored and

42. Stoyanov, "On Some Parallels", p. 116-118; Stoyanov, "Early and Recent Formulations", p. 269-271.

43. Stoyanov, "Islamic and Christian Heterodox Cosmogonies"; Stoyanov, "On Some Parallels", p. 101-118; Stoyanov, "Early and Recent Formulations", p. 269-270.

44. On Shaykh Ḥamza, his movement and place in the history of *Malāmīyīya*, see T. Okır, "Quelques documents inédits concernant les Hamzawites", in *Proceedings of the Twenty-Second Congress of Orientalists held in Istanbul September 15 to 27th 1951*, vol. 2, Istanbul, 1957, p. 279-286; Colin Imber, "Malāmīyīya", *Encyclopedia of Islam* 6, Leiden: Brill, 1991, p. 227-28; H. T. Norris, *Islam in the Balkans: Religion and Society between Europe and the Arab World*, London, 1993, p. 116-19; D. Čehajić, *Derviški redovi u jugoslovenskim zemljama sa posevnim osvrtom na Bosnu i Hercegovinu*, Sarajevo, 1986, p. 185-208; H. Algar, "The Hamzevīyye: A deviant movement in Bosnian Sufism", *Islamic Studies* 36/2 (1997), p. 243-261; S. Ilic, "Hamzeviiskaia i hurufitskaia eres v Bosni kak reaktsiia na politicheski krizis Ottomanskoj imperii vo vtoroi polovine XVI stoletia", *Bulgarian Historical Review* 28/1-2 (2000), p. 34-40.

45. For earlier studies of Shaykh Badr al-Din and his movement see F. Babinger, "Schejch Bedred-Din, der Sohn des Richters von Simaw", *Der Islam* 11 (1921) p. 1-106, and N. Filipović, *Princ Musa i šejh Bedreddin*, Sarajevo, 1971; more recent studies include M. Balivet, *Islam mystique et révolution armée dans les Balkans ottomans: Vie du cheikh Bedreddin, le "Hallāj des Turcs", 1358/59-1416*, Istanbul, Isis, 1995; D. Kastritsis, "The Revolt of Şeykh Bedreddin in the Context of the Ottoman Civil War of 1402-1413", in A. Anastasopoulos (ed.), *Halcyon Days in Crete VII*, Rethymno, p. 221-238.

have not been brought properly into the study of early Ottoman religious and political history. The potential of the study of such manuscripts to open new vistas for the exploration of the religious sub-currents of the early Ottoman era (and generally of the Near East during this period) is demonstrated, for example, by the rich insights provided by the recent in-depth analysis of the Christian texts (among other sources) used in the opus magnum of Hurufism's founder, Fażl-Allāh Astarābādī, the *Jāvidān-nāmah*.⁴⁶

The lack of identifiable and core extra-Islamic (ancient or medieval Gnostic) layers in Alevism and Bektāšism raises the question of the applicability of the terms *gnosis* and Gnosticism in their case. Alevi and Bektāšī teachings focused on man's ultimate aim to awake from the sleep of unconsciousness and be brought back to his divine origin find their parallel in the *gnosis* of late antique Gnostic traditions, which entails salvation by knowledge about the origins of the inner self in the spiritual realm. Indeed in their traditional (and esotericised) self-image Alevi groups cultivated a Gnostic-like self-definition, as reflected in a *nefes*, in which they self-identify as "those who attained redemption".⁴⁷

Yet these teachings are certainly not sufficient to define Alevism/Bektāšism as a Gnostic creed,⁴⁸ as Gnostic systems develop also a theological anti-cosmic and anti-somatic dualism (notably absent in Alevism/Bektāšism) which are among the main characteristics of medieval Christian dualism. The absence of such a type of Gnostic or Gnostic-related theological dualism in Alevism and Bektāšism needs to be emphasized along with the differentiation between the existence of "gnosis" and non-existence of Gnostic theology proper in Alevism and Bektāšism.⁴⁹

Furthermore, nineteenth-century evidence and developments in Alevism and Bektāšism (when the latter in particular was exposed to contemporary Western influences) need to be treated cautiously and critically. Such notions detectable in nineteenth-century Albanian Bektāšism,⁵⁰ for example, which

46. O. Mir-Kasimov, *Words of Power: Hurufi Teachings Between Shi'ism and Sufism in Medieval Islam*, London, 2015, p. 427-434.

47. See the characteristic Kızılbaş religious hymn (recorded in the north-east Balkans and containing this self-definition) quoted verbatim in N. Gramatikova, "Changing Fates and the Issue of Alevi Identity in Bulgaria," in A. Zhelyazkova and J. Nielsen (ed.), *Ethnology of Sufi Orders: Theory and Practice: Proceedings of the British-Bulgarian Workshop on Sufi Orders 19-23 May 2000, Sofia, Bulgaria*, Sofia, 2001, p. 564-622, at 584-585.

48. Mélikoff, 'Le gnosticisme chez les Bektachis/Alévis', *passim*; *eadem*, 'Universalisme et gnosticisme dans les hétérodoxies du proche et du moyen-orient', *Journal of Turkish Studies* 26/2 (2002), p. 135-154, *passim*; *eadem*, 'Hasluck's Study', p. 304-305.

49. This important and rarely made distinction was made, for example, by A. Gökalp *Têtes rouges et bouches noires. Une confrérie tribale de l'Ouest anatolien*, Paris, 1980, p. 176-182.

50. See V. L. Guidetti, "Elementi dualistici e gnostici della religione Bektāšī in Albania fra il xvii e il xix secolo", in G. Sfameni Gasparro (a cura di), *Destino e salvezza tra culti pagani e gnosi cristiana (Itinerari storico-religiosi sulle orme di Ugo Bianchi)*, Cosenza 1998, p. 239-264.

could be construed as echoing Gnostic or dualist traditions may be the result of such external impact whose likelihood should be assessed first before being projected back to the earlier religious history of Alevism and Bektāṣīsm in the Ottoman empire.

It is thus becoming increasingly apparent that since the quest for non-Islamic "Gnostic" layers in Alevism and Bektāṣīsm has so far yielded such meagre and inconclusive result attention should be re-focused on the Alevi and Bektāṣī role and place in the history of esoteric Shi'ism (especially in their formative stages) and in the phenomenon of Islamic *gnosis* in general. Some of the characteristic Gnostic-influenced themes in early Shi'ite esotericism (particularly in the spheres of cosmogony, emanationist theology and sacred history) do not seem to be attested in Alevi and Bektāṣī traditions on the basis of the current state of research on primary source material. At the same time, Alevism and Bektāṣīsm clearly share and elaborate on some of the principal notions of esoteric Shi'ism such as, among others, the polarity between *zāhir* and *bāṭin*, the hybrid nature of the human being (with some Alevi anthropogonic traditions presenting obvious dualist tendencies) and soteriological knowledge, as well as some elements of early Safavid Shi'ism.

As the current progress of work on newly available (or previously understudied) primary source material has highlighted the areas which presently provide especially promising vistas for future research on the provenance of doctrinal and cultic Alevi and Bektāṣī traditions (such as the impact of the *futuwwa* and Hurufi traditions) as well as their overlapping networks of socio-religious authority and sacred patrilineage through the earlier association with the Sufi *Wafā'ī* order. At the same time, interesting material maintained in oral transmission also should not be ignored; as argued one such orally transmitted Alevi story of creation shows some affinities with earlier Ismaili cosmological speculations,⁵¹ reviving the earlier raised questions of a possible Ismaili impact on heterodox and antinomian trends in Anatolia during the Seljuk period. Moreover, anthropological work among Alevi communities has highlighted how their "esoteric inner interpretation of Islam" has "imbued in a way of life" and "a pattern of sociality" that could be seen as "being potentially disruptive or inappropriate by the orthodox majority".⁵²

It seems certain that future research on Alevism and Bektāṣīsm (whether through work on hitherto unstudied manuscripts, under-examined aspects of their material culture and orally transmitted histories and cosmogonic and

51. E. Gezik, "How Angel Gabriel Became Our Brother of the Hereafter (On the Question of Ismaili Influence on Alevism)", *British Journal of Middle Eastern Studies* 43/1 (2016), p. 56-70.

52. D. Shankland, "Secrets and the Transmission of Knowledge in Heterodox Islamic Societies: the Question of the Alevi", Paper read at the conference, *Knowledge to die for: Transmission of Prohibited and Esoteric Knowledge through Space and Time*, Max-Planck-Institut für Wissenschaftsgeschichte, Berlin, 2011.

soteriological models) will considerably enrich the picture of the notions of esoteric Shiism and *gnosis* maintained and developed by these communities in the Ottoman era (sometimes in interaction with local Balkan and Anatolian systems of beliefs and cultic observances) vis-à-vis the Sunni majority and Sunni ruling establishment and the ensuing periodic pressures towards Sunnification with its accompanying legalistic and religio-political intimidation.

**ANTHROPOGONIE ET ESCHATOLOGIE
DANS L'ŒUVRE DE MUḤSIN FAYḌ KĀSHĀNĪ
L'ésotérisme shī'ite entre tradition et syncrétisme**

Mathieu TERRIER
CNRS

Pour la religion shī'ite imāmite, la période des shāhs safavides (907-1134/1501-1722) en Iran correspond à une phase supérieure du processus de juridicisation et de politisation engagé depuis l'époque bouyide (iv^e/x^e siècle)¹. La conversion de la société iranienne au shī'isme duodécimain, proclamé religion officielle par le tout jeune shaykh de l'ordre soufi shī'itisé et militarisé de la Ṣafawiyya, Ismā'īl, lors de sa prise de Tabriz en 907/1501, passa par la constitution d'un véritable clergé, aux membres souvent venus des foyers shī'ites arabes². L'étroite collaboration des juristes-théologiens (*fuqahā'*, pluriel de *faqīh*) avec le pouvoir politique eut pour effet de creuser une division déjà latente entre savants religieux rationalistes, appelés *uṣūlī*, réclamant le droit pour le *faqīh* de dire le droit d'après son effort d'interprétation personnelle (*ijtihād*), et traditionalistes dits *akhbārī*, s'attachant à suivre les seuls enseignements du Prophète et des imāms ; conflit qui se solda par la victoire des premiers sur les seconds sans que la résistance de ces derniers ne fût

-
1. Pour une synthèse de cette évolution, voir M. A. Amir-Moezzi et Ch. Jambet, *Qu'est-ce que le shī'isme ?*, Paris 2004, p. 181-206.
 2. R. Savory, « The principal offices of the Ṣafavid State during the reign of Ismā'īl I » (907-30/1501-24), *BSOAS* 23 (1960), p. 91-105 ; le même, « The principal offices of the Ṣafavid State during the reign of Ṭahmāsp I » (930-84/1524-76), *BSOAS* 24 (1961), p. 65-85, tous deux repris dans id., *Studies on the History of Ṣafavid Iran*, Londres 1987 ; S. A. Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam*, Chicago – Londres 1984, p. 105-201 ; R. J. Abisaab, *Converting Persia. Religion and Power in Safavid Empire*, Londres – New York 2004. Des chercheurs iraniens, citons R. Ja'fariyān, *Dīn va siyāsat dar dawre-ye ṣafavī*, Qumm 1370 h.s./1991 ; S. H. Aqājārī, *Muqaddame-yī bar monāṣabāt dīn o dowlat dar Irān-e 'aṣr-e ṣafavī*, Téhéran 1389 h.s./2010-2011.

jamais éteinte³. Ce processus théologico-politique s'accompagna de deux phénomènes corrélatifs : une véritable renaissance philosophique, culminant dans les œuvres de Mīr Dāmād (m. 1040/1631) et de Mullā Ṣadrā (m. 1050/1640 ou 1641), concomitante à la renaissance des arts et des lettres ; et un profond bouleversement de l'ancienne tradition du soufisme iranien, depuis toujours liée au shī'isme, frappée de plein fouet par l'hégémonie du clergé shī'ite et de son orthodoxie⁴. Les idées mystiques et théosophiques du soufisme survécurent toutefois en Iran, intégrées à la philosophie shī'ite sous le nom de *'irfān*, communément traduit par « gnose »⁵.

Le penseur religieux et philosophe Muḥsin Fayḍ Kāshānī (m. 1091/1680-1681) est une figure singulière de la dernière période safavide, un temps marqué tout à la fois par le triomphe apparent de l'exotérisme et la reviviscence de l'ésotérisme dans le shī'isme imāmīte⁶. Acteur d'un parcours quelque peu erratique et auteur d'une œuvre volumineuse, il se situe au croisement des trois grands processus intellectuels déjà évoqués : la formation du clergé, la renaissance philosophique et la mutation du soufisme. Suite aux travaux de Henry Corbin sur la philosophie iranienne et Mullā Ṣadrā en particulier, certains aspects philosophiques et mystiques de ses écrits ont intéressé les chercheurs hors d'Iran⁷. En Iran, Fayḍ Kāshānī est surtout reconnu comme une autorité religieuse, ayant donné son nom à l'une des plus célèbres *madrasa* de

3. Sur ce procès conflictuel, voir M. A. Amir-Moezzi et Ch. Jambet, *Qu'est-ce que le shī'isme ?*, p. 207-239. Sur son évolution à la dernière période safavide, voir A. J. Newman, « The nature of the Akhbārī/Usūlī Dispute in Late Safavid Iran », *BSOAS* 55/1 (1992), p. 21-51, et *BSOAS* 55/2 (1992), p. 250-261.
4. L. Lewisohn, « Sufism and the school of Iṣfahān : *Taṣawwuf* and *'Irfān* in Late Safavid Iran (ʿAbd al-Razzāq Lāhijī and Fayḍ-i Kāshānī on the Relation of *Taṣawwuf*, *Hikmat* and *'Irfān*) », dans L. Lewisohn et D. Morgan (éd.), *The Heritage of Sufism*, 3 vol., Oxford 1999, III, p. 63-134, en particulier p. 67-77 ; A. Newman, « Sufism and anti-Sufism in Safavid Iran », *Iran* 37 (1999), p. 95-108 ; K. Babayan, *Mystics, Monarchs, and Messiahs, Cultural Landscapes of Early Modern Iran*, Londres 2002, p. 403-437.
5. Sur l'apparition de ce terme et son sens technique par rapport au soufisme, voir H. Corbin, *En islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques*, 4 tomes, Paris 1972, III, p. 153 et IV, p. 22. Pour une discussion de sa traduction par « gnose », voir Ch. Jambet, *Mort et résurrection en islam. L'au-delà selon Mullā Ṣadrā*, Paris 2008, p. 103-104.
6. Par exotérisme, j'entends la codification et le contrôle de la religion extérieure, collective, culturelle et juridique ; par ésotérisme, l'enseignement initiatique, plus ou moins secret, d'une doctrine spirituelle.
7. H. Corbin, *La philosophie iranienne islamique aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris 1981 ; T. Lawson, « The Hidden Words of Fayḍ Kāshānī », dans M. Szuppe (éd.), *Iran : Questions et connaissances*, vol. II, *Périodes médiévale et moderne*, Paris 2002, p. 427-447 ; S. Kamada, « Fayḍ al-Kāshānī's *Walāya* : the Confluence of Shī'i Imamology and Mysticism », dans T. Lawson (éd.), *Reason and Inspiration in Islam*, Londres 2005.

Qumm, la *madrasa-yi Fayḍiyya* ; son œuvre fait l'objet de nombreuses études dans ses différents aspects, comme en témoigne un épais volume récemment paru⁸.

Fayḍ Kāshānī a produit une œuvre considérable dans le domaine des sciences religieuses traditionnelles du *ḥadīth* et du *tafsīr* ; ses ouvrages en la matière sont l'une des pièces maîtresses de la reconstitution du corpus scripturaire shī'ite duodécimain à la période safavide. Dans ses recueils, Fayḍ Kāshānī accorde une place particulièrement importante à l'enseignement ésotérique et non rationnel des imāms, puisant dans les recueils de traditions les plus anciens comme les *Baṣā'ir al-darajāt* d'al-Ṣaffār al-Qummī (m. 290/902-903) et le *Kāfī* d'al-Kulaynī (m. 328 ou 329/939-40 ou 940-41)⁹. Au sein du clergé shī'ite naissant, Fayḍ Kāshānī appartenait au courant *akhbārī*, ce qui ne l'empêcha pas de collaborer avec le pouvoir jusqu'à diriger la prière dans la capitale Ispahan. Mais à la différence de ses contemporains traditionnistes Muḥammad Bāqir al-Majlisī et al-Ḥurr al-'Āmilī, auxquels il est souvent associé par les historiens¹⁰, Fayḍ Kāshānī se montrait aussi enclin à la philosophie et à la mystique. Il fut dans sa jeunesse l'élève, puis aussi le gendre de Mullā Ṣadrā, de qui il aurait reçu son surnom de *Fayḍ* signifiant l'« effusion », l'« émanation » ou la « procession », concept dominant toute une tradition néoplatonicienne en philosophie islamique¹¹. Si Fayḍ ne fut pas l'auteur d'une œuvre philosophique originale, sa promotion des idées d'Ibn 'Arabī, de Suhrawardī et de Mullā Ṣadrā, à côté de ses recueils de *ḥadīths* ou dans des ouvrages hybrides, contribua à façonner la nature et la situation modernes de la philosophie (*ḥikma*) dans le monde shī'ite¹². Enfin, si son affiliation à une confrérie soufie n'est pas établie, Fayḍ Kāshānī s'employa, à l'instar d'al-Ghazālī six siècles plus tôt dans le sunnisme, à intégrer l'éthique du soufisme dans les sciences religieuses shī'ites, et ses penchants soufis lui valurent les

8. S. Shāyānfar (dir.), *Fayḍ-pa'ūhī*, Téhéran 1392 h.s./2013-2014, rassemble quarante et un articles de chercheurs et universitaires sur Fayḍ Kāshānī.
9. Sur ces deux auteurs et leurs ouvrages, voir M. A. Amir-Moezzi, *Le Coran silencieux et le Coran parlant*, Paris 2011, chap. 4 et 5, p. 127-206.
10. S. H. Aqājārī, *Monāsabāt dīn o dowlat*, p. 375.
11. H. Corbin, *La philosophie iranienne islamique*, p. 179 ; 'A. al-Ḥ. Zarrīnkūb, *Donbāle-ye jostojū dar taṣavvof-e Irān*, Téhéran 1362 h.s./1983-84, p. 254 ; W. C. Chittick, « Muḥsin-i Fayḍ-i Kāshānī », *EP*, VII, p. 475 ; L. Lewisohn, « Sufism and the school of Iṣfahān », p. 113. La source de cette information n'est jamais mentionnée. S. H. Rizvi, *Mullā Ṣadrā Shīrāzī : His Life and Works and the Sources for Safavid Philosophy*, Oxford 2007, p. 16-17, ne la reprend pas dans sa brève chronique de Fayḍ Kāshānī comme élève de Mullā Ṣadrā.
12. S. H. Naṣr, « Spiritual movements, philosophy and theology in the Safavid period », dans P. Jackson et L. Lockhard (éd.), *Cambridge History of Iran*, Vol. VI, Cambridge 1985, p. 656-697, voir p. 690 : « In fact, it is with him [Fayḍ Kāshānī] that the process of the integration of the school of Ḥikmat into Shi'ism is completed ».

reproches de clercs champions de l'orthodoxie. Son œuvre pose ainsi d'elle-même un problème propre au shī'isme moderne : comment peut-on être à la fois traditionaliste (*akhbārī*), philosophe et sympathisant du soufisme ?

Cet article voudrait proposer une réponse possible à cette question en étudiant le rapport singulier de l'œuvre de Fayḍ Kāshānī à l'ésotérisme shī'ite imāmite. Pour cela, j'entreprendrai d'abord de cerner sa personnalité intellectuelle et spirituelle à travers sa bibliographie et ses principales positions à l'égard des juristes-théologiens rationalistes, des philosophes et des soufis. Puis seront analysées deux thématiques récurrentes dans son œuvre philosophique et religieuse, l'anthropogonie et l'éschatologie ; deux sujets éminemment ésotériques, s'agissant des plus grands mystères de la destinée humaine, aux deux extrémités de l'arc de la Création. Ils occupent une place importante dans l'enseignement imāmite originel et, par leur contenu même, échappent à l'emprise de la religion juridique rationalisée. Ils forment aussi un terrain de confrontation classique entre la philosophie et la théologie ; on sait que la critique de la *falsafa* avicennienne chez al-Ghazālī porte largement sur le devenir de l'âme humaine. Car cette double thématique, se présentant dans les textes sacrés comme étant du seul ressort de la révélation, ne peut manquer de poser plusieurs problèmes philosophiques. D'abord celui du déterminisme et du libre-arbitre : l'homme est-il déterminé à commettre le mal ou est-il créé libre de le faire ou de l'éviter ? Celui de la théodicée : comment rendre compte de la faute humaine sans incriminer Dieu ni le condamner à l'impuissance ? Mais aussi deux problèmes connexes apparus dans la philosophie antique : celui des rapports de l'âme et du corps et, en amont, celui des rapports de l'esprit et de la matière. Autant de problèmes que l'œuvre de Fayḍ Kāshānī pose à nouveaux frais en pratiquant à la fois le retour aux traditions imāmites anciennes et la spéculation philosophique héritée des « modernes ».

Portrait intellectuel de Fayḍ Kāshānī

1. Biographie

Le parcours de Fayḍ Kāshānī nous est en partie connu grâce à son autobiographie intitulée *Sharḥ al-ṣadr*, composée en 1065/1654-1655 à l'âge de cinquante-huit ans¹³. Né en 1007/1598-1599 dans une famille iranienne traditionnelle de Kāshān, il est le fils d'un célèbre juriste-théologien, Muḥammad b. Murtaḍā, doté d'une riche bibliothèque. À l'âge de vingt ans, après un infructueux séjour à Ispahan, il reçoit à Shīrāz une instruction dans les sciences religieuses exotériques et le *ḥadīth* de Mājīd b. Hāshim al-Baḥrānī (m. 1028/1619),

13. Édité dans *Dah risāla-yi Muḥaqqiq-i buzurg Fayḍ-i Kāshānī*, éd. R. Ja'fariyān, Qumm 1371 h.s./1992 ; résumé en arabe dans Fayḍ Kāshānī, *ʿIlm al-yaqīn*, éd. M. Bīdārfar, 2 vol., Qumm 1426/1384 h.s./2005-2006, introduction, p. 9-15.

l'un des chefs du courant *akhbārī*. De retour à Ispahan, il poursuit son instruction dans les sciences religieuses auprès de Shaykh Bahā'ī (m. 1030/1621). En 1029/1620, il se rend à La Mecque où, après avoir effectué son *ḥājj*, il reste étudier le *ḥadīth* avec Muḥammad b. Ḥasan Al-ʿĀmilī (m. 1030/1621)¹⁴. En 1030/1621, il se rend à Qumm où il rencontre Ṣadr al-Dīn Shīrāzī alias Mullā Ṣadrā (m. 1050/1640-41). Il demeure huit ans auprès de lui, pratiquant «les exercices et les combats spirituels» (*al-riyāḍiyyāt wa-l-mujāhadāt*) jusqu'à acquérir «une claire vision de la science ésotérique» (*baṣīra fī 'ilm al-bāṭin*). Il accompagne son retour à Shīrāz en 1040/1630-31 et reste son élève deux autres années avant de prendre son indépendance pour retourner aux sciences religieuses traditionnelles¹⁵.

L'affiliation de Fayḍ Kāshānī à la confrérie des Nūrbakhshī, ancêtre des Nī'matullāhī, revendiquée au xx^e siècle par Ma'sūm 'Alī Shāh, l'un des maîtres de la seconde confrérie, reste sujette à caution¹⁶. Son grand-père et son père entretenaient apparemment des relations avec des milieux soufis, comme en témoignaient leurs surnoms respectifs de *faqīr* et de *shāh*¹⁷. Mais aucune participation active de Fayḍ Kāshānī n'est attestée au sein d'un ordre qui fut persécuté à la fin du XI/XVII^e, après que notre homme occupa des fonctions officielles dans l'État safavide.

Fayḍ Kāshānī est appelé deux fois à la cour d'Ispahan, par Shāh Ṣafī (1038-1052/1629-1642) puis par Shāh 'Abbās II (1052-1077/1642-1666). Son premier séjour semble s'être soldé par un constat désabusé et un départ en retraite spirituelle. Rappelé en 1069 ou 1070/1659 par Shāh 'Abbās II, qui apprécie sa conjonction de la voie mystique à la voie religieuse traditionnelle, il accepte non sans hésitation de se rendre à la cour pour diriger la prière à Ispahan et la propagation de la foi dans le royaume. Un *tikya* est bâti pour lui à Ispahan et il dédie plusieurs ouvrages au shāh, mais l'opposition des juristes littéralistes à son encontre va croissante. À la mort de Shāh 'Abbās II, il retourne à Kāshān se vouer à sa piété personnelle¹⁸. En somme, si Fayḍ Kāshānī ne subit

14. H. Algar, «Fayz-e Kāshānī», *Encyclopaedia Iranica*, New York 1999, IX, p. 452-454, voir p. 452.

15. Fayḍ Kāshānī, *Sharḥ al-ṣadr*, cité dans *'Ilm al-yaqīn*, introduction, p. 9-10 ; S. H. Rizvi, *Mullā Ṣadrā Shīrāzī*, p. 16-17 ; W. C. Chittick, «Muḥsin-i Fayḍ-i Kāshānī», p. 475.

16. Ma'sūm 'Alī Shāh, *Ṭarā'iq al-ḥaqā'iq*, éd. M. J. Maḥjūb, 3 vol., Téhéran 1382 h.s./2003-04, I, p. 183, II, p. 322 et III, p. 215. K. M. al-Shaybī, *al-Ṣila bayn al-taṣawwuf wa l-tashayyu'*, 2 vol., rééd. Beyrouth – Bagdad 2011, II, p. 373, juge l'information digne de foi ; L. Lewisohn, «Sufism and the school of Iṣfahān», p. 115, la juge incertaine mais compréhensible ; H. Algar, «Fayz-e Kāshānī», p. 452-453, la juge forgée et estime que Fayḍ Kāshānī doit être vu comme une figure indépendante.

17. M. Kompānī Zāre', «Az maktab-e Kāshān tā maskan-e jānān», dans *Fayḍ-pa'ūhī*, p. 15-46, voir p. 16-17.

18. Fayḍ Kāshānī, *Sharḥ al-ṣadr*, cité dans *'Ilm al-yaqīn*, p. 11-14. Voir aussi 'A. Khāleqī, *Andīshah-ye siyāsi-ye Fayḍ Kāshānī*, Qumm 1387 h.s./2008-2009, p. 23-25. L. Lewisohn, «Sufism and the school of Iṣfahān», p. 112, comme S. H. Rizvi, *Mullā Ṣadrā Shīrāzī*, p. 17, affirment après H. Corbin, *La philosophie iranienne islamique*, p. 181, que Fayḍ déclina l'offre du shāh. H. Algar,

pas autant d'attaques que son maître Mullā Ṣadrā, ni de persécutions que Qāḍī Sa'īd Qummī (m. 1103/1691), il n'eut pas non plus une carrière d'intellectuel organique, mais semble plutôt avoir oscillé entre la participation à la politique religieuse du royaume et une position quétiste. En ceci, son parcours est éminemment révélateur des problèmes théoriques et pratiques du shī'isme moderne.

2. Bibliographie

Fayḍ Kāshānī, qui établit lui-même le catalogue (*fihrist*) de ses œuvres à la fin de sa vie, est l'auteur de près de cent vingt livres dans les domaines du *ḥadīth*, de la philosophie, de l'éthique, du *tafsīr* et de la jurisprudence¹⁹. Ses deux premiers grands ouvrages, composés solidairement, sont *'Ayn al-yaqīn fī uṣūl al-dīn* et *'Ilm al-yaqīn fī uṣūl al-dīn* (achevés en 1042/1632-33), portant sur les principes de la religion (unicité divine, prophétie, imāmat, eschatologie) d'un double point de vue rationnel (*'aqlī*) et traditionnel (*shar'ī*)²⁰; le premier puise très largement dans les ouvrages de Mullā Ṣadrā, quand le second est davantage tributaire des traditions imāmrites croisées à de nombreuses citations d'Ibn 'Arabī et de Mullā Ṣadrā. Le compendium de ce dernier ouvrage, *Anwār al-ḥikma* (rédigé en 1043/1633-34), ajoute encore des idées philosophiques à cette somme de théologie. La courte épître *Zād al-sālik* de 1043/1633-34 expose l'éthique soufie à l'appui de *ḥadīths* imāmrites. *Al-Maḥajja al-bayḍā'* (achevé en 1046/1636-37) est une reprise critique, du point de vue shī'ite, du fameux *Iḥyā' 'ulūm al-dīn* d'al-Ghazālī (m. 505/1111); Kāshānī présente son livre comme une «rectification» (*tahdhīb*) et une «revivification de la revivification» (*iḥyā' al-iḥyā'*) effectuée par Ghazālī²¹. L'ouvrage intitulé *Kalimāt maknūna*, achevé en 1057 ou 1060/1647-48 ou 1650, est un dense traité d'ésotérisme shī'ite et de gnose qui a particulièrement suscité l'intérêt des chercheurs depuis les travaux pionniers de Henry Corbin²². Très différent, l'opuscule *al-Kalimāt al-ṭarīfa* de 1060/1650 est un

art. cit., p. 453, affirme qu'il refusa l'offre de Shāh Ṣafī mais accepta celle de 'Abbās II. Sur la polémique autour du rôle de Fayḍ à Ispahan, voir K. Babayan, *Mystics, Monarchs, and Messiahs*, p. 410-411.

19. Pour une description statistique et sommaire de son œuvre, voir W. C. Chittick, «Muḥsin-i Fayḍ-i Kāshānī», p. 475-476.

20. Fayḍ Kāshānī, *khuṭba* du *'Ayn al-yaqīn*, cité dans *'Ilm al-yaqīn*, I, introduction, p. 87-88.

21. Fayḍ Kāshānī, *Al-maḥajja al-bayḍā'*, éd. 'A. al-Ghaffārī, 8 parties en 4 vol., Qumm 1435/2013-2014, I, p. 52, *muqaddima*.

22. Fayḍ Kāshānī, *Kalimāt maknūna*, éd. 'A. 'Alizādeh, Qumm 1390 h.s./2011-2012, parmi d'autres éditions. H. Corbin, *Corps spirituel et terre céleste*, Paris 1979, p. 206-210; T. Lawson, «The Hidden Words of Fayḍ Kāshānī»; S. Kamada, «Fayḍ al-Kāshānī's Walāya».

petit traité d'hérésiographie dénonçant les soufis antinomistes, les philosophes ratiocinant et les partisans de l'*ijtihād* en matière de droit religieux. L'ouvrage semble marquer un tournant traditionaliste dans l'œuvre de Fayḍ Kāshānī.

Son encyclopédie de traditions imāmītes, *al-Wāfī* (achevé en 1068/1657-58), est la première aussi volumineuse de l'époque safavide, précédant de plusieurs décennies le *Bihār al-anwār* d'al-Majlisī et les *Waṣā'il al-shī'a* d'al-Ḥurr 'Āmilī. Adjoint au *Wāfī*, un autre recueil de traditions imāmītes, *Nawādir al-akhbār*, rassemble des *ḥadīths* non contenus dans les quatre recueils de traditions faisant autorité chez les shī'ites duodécimains. Son commentaire coranique, *al-Ṣāfī* (achevé en 1075/1664-65), est intégralement fondé sur des traditions imāmītes, selon la norme du *tafsīr bi-l-ma'thūr*, seule forme de commentaire coranique autorisée du point de vue traditionaliste shī'ite²³. Son *Qurraṭ al-'uyūn* de 1080/1669-70 est une réédition des *Kalimāt maknūna* revue et corrigée dans une veine traditionaliste. Entre les deux, la plupart des citations des philosophes et gnostiques comme Ibn 'Arabī ont été supprimées ; les thèmes de l'unicité de l'existence (*waḥdat al-wujūd*), de la théophanie des Noms divins (*al-tajallī bi-l-asmā' al-jalāliyya wa-l-jamāliyya*), de l'Homme parfait (*al-insān al-kāmil*) ou du monde imaginal (*'ālam al-mithāl*), ont été atténués ou reformulés dans les termes de la révélation²⁴. Son traité polémique *al-Muḥākama bayn al-mutaṣawwif wa ghayrihim* (1072/1661-62) est une critique des soufis et des libres penseurs en même temps qu'une défense des vrais philosophes et des vrais soufis contre les accusations des juristes-théologiens légalistes²⁵. Son épître *al-Inṣāf* (1083/1672), rédigée sur le modèle du *Munqidh min al-ḍalāl* d'al-Ghazālī, contient une autocritique des penchants soufis de sa jeunesse²⁶. Composé au crépuscule de sa vie, *Uṣūl al-ma'ārif* (1089/1678-79) est un résumé du '*Ayn al-yaqīn* ; si l'enseignement philosophique de Mullā Ṣadrā est encore assumé, le maître de Shīrāz n'est plus cité nommément mais à travers une périphrase du genre : «quelque homme de la gnose déclara : ...»²⁷. Enfin, à côté

23. M. M. Bar-Asher, *Scripture and Exegesis in Early Imāmī Shiism*, Leiden 1999, p. 93-101 ; le même, « The Authority to interpret the Qur'an », dans F. Daftary et G. Miskinzoda (éd.), *The Study of Shi'i Islam. History, Theology and Law*, Londres 2014, p. 149-162.

24. *'Ilm al-yaqīn*, I, introduction, p. 29-32.

25. Sur cette œuvre, K. Babayan, *Mystics, Monarchs, and Messiahs*, p. 417 ; L. Lewisohn, « Sufism and the school of Isfahān », p. 119-122 ; M. Kompānī Zāre', « Ghawrī dar movājehe-ye Fayḍ Kāshānī bā taṣavvof », dans *Fayḍ-pa'ūhī*, p. 747-770, voir p. 761.

26. Voir L. Lewisohn, *Ibid.*, p. 123-128, cite et analyse cette œuvre d'après le rapport d'un maître ni'matullāhī, Majdhūb 'Alī Shāh (m. 1238/1823).

27. Fayḍ Kāshānī, *Uṣūl al-ma'ārif*, éd. J. al-D. Āshtiyānī 1375 h.s./1996-1997 ; H. Corbin, *La philosophie iranienne islamique*, p. 179-187.

de ses œuvres religieuses et philosophiques, Fayḍ Kāshānī fut aussi un poète dans la grande tradition persane, auteur d'un *Dīwān* de près de vingt mille vers dominé par le thème de l'amour mystique (*'eshq*)²⁸.

La bibliographie de Fayḍ Kāshānī témoigne d'une évidente évolution. Ses ouvrages des années 1040-1050/1630-1640 sont de nature résolument syncrétique, associant la tradition shī'ite à la gnose philosophique, tandis que ses ouvrages des années 1060-1080/1650-1670 sont de veine traditionaliste, essentiellement composés de *ḥadīths* imāmītes, et contiennent des critiques à l'égard de la philosophie et du soufisme. Plutôt qu'un abandon de ses inspirations profondes, on peut voir dans ce changement d'attitude une prudente dissimulation relevant de la *taqiyya* shī'ite, alors que s'amorçait la réaction anti-soufie et antiphilosophique qui allait dominer le règne de Shāh Sulaymān (1077/1666 – 1105/1694).

3. Fayḍ Kāshānī face aux juristes-théologiens, aux philosophes et aux soufis

Muḥsin Fayḍ Kāshānī, lui-même considéré, tantôt ou en même temps, comme un théologien traditionaliste, un philosophe et un soufi, prit des positions diverses sur et entre ces trois groupes intellectuels, rivaux inséparables de l'Iran safavide. S'il appartenait bien au courant *akhbārī* dont il avait rencontré à La Mecque le fondateur, Muḥammad Amīn al-Astarābādī (m. 1033/1624 ou 1036/1627), il ne partageait pourtant pas toutes les thèses de celui-ci²⁹. Sur le plan pratique, il soutint et appliqua l'une des plus grandes innovations juridiques des *uṣūlī*, l'obligation de la prière collective du vendredi derrière un autre que l'imām³⁰. Sur le plan théorique, il représenta, peut-être à lui seul, une tendance philosophique et mystique au sein de ce mouvement majoritairement antiphilosophique et antimystique. Fayḍ conférait notamment à «l'homme de réalisation spirituelle» (*muḥaqqiq*), autre nom du philosophe gnostique, un pouvoir noétique et une autorité intellectuelle tout juste inférieurs à ceux de l'imām, mais bien supérieurs à ceux des savants de la vie de l'ici-bas ou «savants de l'exotérique» (*'ulamā' al-zāhir*), les juristes-théologiens³¹. Cette conception de «l'homme de réalisation spirituelle» est héritée d'Ibn 'Arabī et de disciples shī'ites comme Ḥaydar Āmolī ;

28. Fayḍ Kāshānī, *Dīwān-e ash'ār*, éd. M. F. Kāshānī, Qumm 1381 h.s./2002-2003 ; Q. Sālārī, « Maqām-e shā'eri-ye Fayḍ Kāshānī », dans *Fayḍ-pažūhī*, p. 885-906 ; 'A. al-Ḥ. Zarrīnkūb, *Donbāle-ye jostojū*, p. 257.

29. E. Kohlberg, « Aspects of Akhbārī Thought in the Seventeenth and Eighteenth Centuries », dans N. Levtzion et J. O. Voll (éd.), *Eighteenth-Century Renewal and Reform in Islam*, Syracuse 1987, p. 133-160, repris dans *Belief and Law*, art. XVII, p. 136-138. Sur Astarābādī, voir A. J. Newman, « The nature of the Akhbārī/Usūlī Dispute in Late Safawid Iran », 1992.

30. *Al-maḥajja al-bayḍā'*, I, p. 507-529 ; S. H. Aqājārī, *Monāsabāt dīn o dowlāt*, p. 379.

31. E. Kohlberg, « Aspects of Akhbārī Thought », voir p. 142.

la critique des « savants de l'ici-bas » reprend celle de Mullā Ṣadrā³². Sur la question de l'authenticité ou du caractère falsifié du Coran, autre ligne de fracture entre rationalistes *uṣūlī* et traditionalistes *akhbārī*, Fayḍ Kāshānī adopte une position des plus ambiguës. Dans l'introduction de son *Tafsīr al-ṣāfi*, il consacre un long chapitre à rapporter des traditions explicites sur les censures et les ajouts infligés à la révélation par les « ennemis de la religion vraie », avant de conclure par une dissociation qui pourrait bien, elle aussi, relever d'une dissimulation tactique³³.

À l'égard des philosophes, Fayḍ Kāshānī prend ses distances dès ses *Kalimāt ṭarīfa*. Dans cet ouvrage, il commence par exonérer les premiers philosophes, les sages grecs de l'Antiquité, de toute accusation d'impiété, arguant de leurs retraites (*khalawāt*) et de leurs combats spirituels (*mujāhadāt*). Il suggère que leur enseignement contenait déjà en germe celui des philosophes de l'islam, Ibn Sīnā et Suhrawardī, mais qu'ils s'exprimaient par symboles et énigmes. Pourtant, ajoute-t-il, « leurs sciences n'étaient pas parfaitement accomplies, leurs intelligences n'étaient pas parvenues au terme. Bien plutôt, il leur manquait, de la science de Dieu et du Jour dernier, parmi ce qui dépasse le domaine de l'intelligence, des connaissances que ne possèdent que les Envoyés et les Prophètes »³⁴. Tout en sauvant les figures tutélaires de la philosophie, Fayḍ Kāshānī refuse aux sages grecs ce que leur attribuaient volontiers Mullā Ṣadrā et un autre de ses contemporains, Quṭb al-Dīn Ashkevarī (m. entre 1088 et 1095/1677 et 1684) : avoir puisé leur sagesse à la « niche aux lumières de la prophétie » (*mishkāt anwār al-nubuwwa*), être eux-mêmes des prophètes ou des imāms³⁵. Il se montre d'autant plus sévère à l'égard des philosophes modernes, ceux qui « mélangent la philosophie avec la théologie, mixent la démonstration et la disputation », qui sont « une fois ash'arites et une fois mu'tazilites », « étudient les secrets de la religion avec leurs intellects,

32. Sur ce dernier point, voir Ch. Jambet, « Religion du savant et religion du vulgaire : remarques sur les intentions du commentaire du Livre de la preuve par Mullā Ṣadrā », *Studia Islamica* 109 (2014), p. 208-239.

33. Fayḍ Kāshānī, *Tafsīr al-ṣāfi*, éd. S. M. Emāmiyān, 2 vol., Qumm 1388 h.s./2009-2010, I, p. 23-35. Il paraît imprudent d'affirmer, comme S. Kamada, « Fayḍ al-Kāshānī's Walāya », p. 456, que Fayḍ soutenait la thèse de la falsification du Coran, mais aussi téméraire de le nier catégoriquement comme T. Ghulāmī Shīrī, « Taḥrīf nāpadhīrī-ye Qur'ān-e karīm az manzar-e Fayḍ Kāshānī », dans *Fayḍ-pa'ūh*, p. 259-280. On s'accordera avec M. A. Amir-Moezzi, *Le Coran silencieux et le Coran parlant*, p. 87, n. 112, pour souligner l'ambiguïté de sa position.

34. Fayḍ Kāshānī, *Al-Kalimāt al-ṭarīfa*, éd. A. J. Golbāqī Māsūleh et Z. Nowrūzī Porshokūh, Téhéran 1384 h.s. /2005, p. 60-61.

35. Mullā Ṣadrā, *Risāla fī ḥudūth al-ālam*, éd. M. Khājavi, Téhéran 1377 h.s./1999 ; Quṭb al-Dīn Ashkevarī, *Maḥbūb al-qulūb, al-maqālat al-ūlā*, éd. I. al-Dībājī et H. Ṣidqī, Téhéran 1378 h.s./1999. À ce sujet, M. Terrier, « La représentation de la sagesse grecque comme discours et mode de vie chez les philosophes shī'ites de l'Iran safavide (xvi^e/xvii^e siècle) », *Studia Graeco-Arabica* 5 (2015), p. 299-320 ; Idem, *Histoire de la sagesse et philosophie shī'ite. L'Aimé des cœurs d'Ashkevarī*, Paris 2016.

sans avoir corrigé ni purifié leur âme», «philosophaient et polémiquaient sans avoir poli ni illuminé leur cœur» et prétendent «avoir démontré, au sujet de l'Être nécessaire par soi et de la nouveauté du monde (*hudūth al-'ālam*), ce que nul n'a jamais démontré avant eux»³⁶, une pointe qui pourrait bien viser Mīr Dāmād, l'ancien maître et ami de Mullā Ṣadrā.

C'est à l'égard des '*ulamā*' prétendant statuer, en matière de théologie et de droit, en vertu de leur opinion personnelle (*ra'y*) et de leur effort d'interprétation, que Fayḍ Kāshānī a les mots les plus durs : ces hommes contreviennent à l'unité de la religion et du Livre, désobéissent à Dieu, s'égarent et égarent leur prochain, composent le «parti du démon» (*ḥizb al-shayṭān*) dénoncé dans Coran (LVIII, 19)³⁷. Il va jusqu'à comparer implicitement les *mujtahidūn* de son temps, usurpateurs de l'autorité de l'Imām, aux faux compagnons du Prophète ayant usurpé l'autorité revenant à 'Alī, à commencer par Abū Bakr et 'Umar³⁸. Mais dans son épître *al-Inṣāf* datant de 1083/1672-73, il se défend de qualifier d'impiété les *mujtahidūn* et leurs «suiveurs» les *muqallidūn*, comme d'ailleurs tout autre groupe de musulmans, déclarant qu'«il n'est pas permis de déclarer impie (*al-ḥukm bi-kufr*) celui qui prête foi à Dieu, à ses anges, à ses livres et au Jour dernier»³⁹.

Enfin, l'attitude ambivalente de Muḥsin Fayḍ Kāshānī à l'égard du soufisme est un fait courant parmi les penseurs gnostiques de l'Iran safavide. Comme Mullā Ṣadrā avec son *Kasr aṣnām al-jāhiliyya*, il écrivit avec ses *Kalimāt ṭarīfa* une épître de dissociation (*tabarru'*), condamnant ceux qui prennent les noms de shaykh et de derviche, se revendiquent de l'évocation (*dhikr*) et du soufisme pour se dispenser du travail productif et des obligations culturelles, réprouvant le rite d'audition spirituelle (*samā'*) et les locutions théopathiques des soufis (*shaṭaḥāt*)⁴⁰. Mais cette condamnation convenue du soufisme confrérique et social, fût-il shī'ite, ne contredit pas la révérence jamais démentie de Fayḍ à l'égard des œuvres d'al-Ghazālī et d'Ibn 'Arabī, deux figures du soufisme dont il admet l'appartenance au sunnisme⁴¹. L'inhibition progressive de ses sympathies pour le soufisme à la seconde période s'explique

36. *Al-Kalimāt al-ṭarīfa*, p. 61-62.

37. *Ibid.*, p. 48.

38. *Kalimāt maknūna*, chaps. 90-92, p. 214-223.

39. *Risālat al-Inṣāf*, p. 195, cité dans '*Ilm al-yaqīn*, I, introduction, p. 27 ; 'A. al-Ḥ. Zarrīnkūb, *Dombāle-ye jostojū*, p. 256.

40. *Al-Kalimāt al-ṭarīfa*, p. 76-80. Dans *al-Maḥajja al-bayḍa*, V, p. 251, Fayḍ Kāshānī considère pourtant le chant (*ghinā*) et l'audition (*samā'*) comme licites pour les hommes vertueux. Voir L. Lewisohn, «Sufism and the school of Iṣfahān», p. 128-131 ; M. Kompānī Zāre', «'Bar samā'-e rāst har kas ṭiz nīst'. Bar-rasī-ye dīdgāh-e Fayḍ Kāshānī dar bāb-e ghenā'», dans *Fayḍ-pa'zūhī*, p. 463-488.

41. Voir 'A. al-Ḥ. Zarrīnkūb, *Dombāle-ye jostojū*, p. 254-258 ; L. Lewisohn, *Ibid.*, p. 113-131 ; M. Kompānī Zāre', «Ghawrī dar movājehe-ye Fayḍ Kāshānī bā taṣavvof», dans *Fayḍ-pa'zūhī*, p. 747-770. Fayḍ Kāshānī, dans l'introduction d'*al-Maḥajja al-bayḍa*, I, p. 49, affirme qu'al-Ghazālī s'est converti à la «religion vraie», mais à la fin de sa vie seulement.

par un contexte défavorable et une position particulièrement exposée de celui qui avait été le favori de Shāh ‘Abbās II⁴². Cette attitude ne dispensa pourtant pas Fayḍ d’être critiqué au sein même de l’école *akhbārī* pour ses penchants soufis : ainsi le puissant Shaykh al-Ḥurr al-‘Āmilī, tout en louant sa connaissance des quatre livres shī‘ites, dénonçait « son penchant pour certaines sectes soufies »⁴³.

Pour conclure ce portrait intellectuel, laissons la parole à Fayḍ Kāshānī lui-même qui déclare, dans l’introduction de son *Qurrat al-‘uyūn* : « Je ne suis ni théologien (*mutakallim*) ni philosopant (*mutafalsif*) ni soufisant (*mutaṣawwif*) ni homme d’affectation (*mutakallif*) ; mais je suis un imitateur (*muqallid*) du Coran, du *Ḥadīth* prophétique et des sources de la Sainte Famille (*ahl al-bayt*) »⁴⁴. Si la profession de foi de traditionalisme doit être prise au sérieux, il n’est pas interdit d’entendre toutes les dissociations comme des semi-aveux, car comme nous le verrons dans les pages suivantes, Fayḍ Kāshānī n’a cessé en réalité de réactiver l’ésotérisme shī‘ite originel au contact d’idées philosophiques et mystiques.

Anthropogonie et eschatologie

1. Précision méthodologique

Le mode de composition des ouvrages de Fayḍ Kāshānī n’est pas celui d’un « auteur » au sens classique du terme, mais celui d’un traditionniste procédant essentiellement par sélection, assemblage et montage de textes de différentes sources, formulant entre eux quelques commentaires personnels. Ses sources sont d’abord les plus anciens recueils de traditions imāmītes, mais aussi les œuvres d’Ibn ‘Arabī et de Mullā Ṣadrā principalement, tantôt cités nommément, tantôt, dans les œuvres de sa seconde période, sous couvert d’anonymat.

L’analyse qui suit part du principe qu’un tel mode de composition exprime l’œuvre d’un penseur et non seulement d’un transmetteur. Le choix des citations, leur agencement et leur introduction ; le dosage des différentes sources et leur présentation ; le croisement des sources et de leurs différents « jeux de langage » au sens de Wittgenstein : tout cela relève de décisions réfléchies, non du hasard ou d’un arbitraire psychique. Suivant ce principe, une pensée diffusée dans et entre des textes qui ne sont pas tous de nature philosophique peut revêtir elle-même un caractère et un intérêt philosophiques.

42. *A contrario*, son contemporain Ashkevarī tirait parti de son rang subalterne pour formuler clairement ses sympathies ; c’est l’objet de mon « Apologie du soufisme par un philosophe shī‘ite de l’Iran safavide. Nouvelles remarques sur le *Maḥbūb al-qulūb* d’Ashkevarī », *Studia Islamica* 109 (2014), p. 240-273.

43. Shayh al-Ḥurr al-‘Āmilī, *Amal al-‘Āmil*, cité dans *‘Ilm al-yaqīn*, I, introduction, p. 17.

44. Cité dans *Ibid.*, p. 28 ; également cité et traduit, comme étant la conclusion de la *R. al-Inṣāf*, par L. Lewisohn dans « Sufism and the school of Iṣfahān », p. 126.

Le traitement des thèmes de l'anthropogonie et de l'eschatologie dans l'œuvre de Fayḍ Kāshānī pourra attester de la validité, ou du moins du caractère opératoire, du concept de philosophie shī'ite, suivant une proposition de définition formulée par Daniel De Smet. Tout d'abord, est philosophique : une pensée qui d'une manière ou d'une autre fonde sa réflexion sur la raison ; qui porte sur des sujets comme Dieu et les premiers principes, l'origine du monde, l'âme humaine ou la théorie de la connaissance ; qui possède une double dimension théorique et pratique, comme la philosophie antique ; qui, toute inspirée qu'elle soit par le Coran et la tradition islamique, dépend directement ou indirectement de sources grecques. Ensuite, est philosophie shī'ite : une pensée philosophique se voulant héritière et gardienne de l'enseignement des imāms shī'ites historiques, soit une « sagesse inspirée » (*ḥikma*) ; une pensée qui, par conséquent, se considère liée au sens intérieur caché de la Loi, son *bāṭin*, soit une philosophie ésotérique et herméneutique ; une pensée philosophique enracinée dans la conception shī'ite de l'islam, en dialogue avec les sciences religieuses du *tafsīr*, du *ḥadīth*, du *kalām* et du soufisme, soit une « philosophie religieuse »⁴⁵.

Les thèmes de l'anthropogonie et de l'eschatologie reviennent en plusieurs lieux des ouvrages de Fayḍ Kāshānī où s'exprime le plus sa pensée personnelle et qui sont ceux de sa première période : *'Ilm al-yaqīn fī uṣūl al-dīn* et son compendium *Anwār al-ḥikma*, *al-Kalimāt al-maknūna*, mais aussi *Uṣūl al-ma'ārif*, résumé tardif du *'Ayn al-yaqīn*. Leur traitement n'est pas systématique et présente toujours une multiplicité de perspectives, entre lesquelles les tensions ne sont pas rares. L'analyse qui suit soulignera la manière dont Fayḍ Kāshānī cherche ou ne cherche pas à les résoudre, et son goût pour l'ésotérisme étant avéré, en réfèrera si besoin au principe herméneutique formulé par Leo Strauss sur Maïmonide : « lorsqu'il fait deux propositions contradictoires, il doit avoir considéré la plus secrète comme la plus vraie. Le secret est jusqu'à un certain point identique à la rareté : ce que tout le monde dit tout le temps est le contraire d'un secret »⁴⁶.

2. L'anthropogonie ou la création primordiale de l'homme

L'enseignement des imāms shī'ites consigné dans les plus anciens recueils se caractérise par des traditions cosmogoniques et anthropogoniques « primordiales », décrivant des événements précédant la création du monde⁴⁷. Ce récit cosmogonique primordial est double. Un premier, marqué par un schème

45. D. De Smet, introduction à « Part VIII, Philosophy and Intellectual Traditions », dans *The Study of Shi'i Islam*, p. 545-562, voir p. 547-548.

46. L. Strauss, *La Persécution et l'Art d'écrire*, trad. fr. O. Sedeyn, Paris – Tel Aviv 2003, p. 113.

47. M. A. Amir-Moezzi, « Cosmogony and Cosmology V. In Twelver Shi'ism », *Elr*, VIII, p. 316-322, voir p. 319.

émanationniste, relate la création par Dieu, depuis Sa propre Lumière, de la lumière de Muḥammad et de 'Alī, soit de la prophétie ésotérique et de la souveraineté ésotérique⁴⁸ ; un second, marqué par le schème dualiste, oppose depuis la prééternité les puissances du Bien et les puissances du Mal, les « armées de l'Intelligence » et « les armées de l'Ignorance », selon un *ḥadīth* commenté par de nombreux spirituels et philosophes shī'ites⁴⁹. Par suite, le récit anthropogonique est également double : un premier est dominé par la préexistence de l'imām 'Alī couplé au prophète Muḥammad, l'un et l'autre étant déjà prophète et imām quand Adam était encore « entre l'eau et l'argile »⁵⁰ ; un second, solidaire du récit cosmogonique dualiste, divise l'humanité en imāms du Vrai et imāms du Faux, amis et ennemis de l'imām du Vrai.

Dans les *Uṣūl al-ma'ārif*, Fayḍ Kāshānī esquisse une cosmogonie et une anthropogonie conformes à la pensée de son ancien maître Mullā Ṣadrā comme aux traditions coraniques et imāmrites. Dieu est l'existence pure et simple, exempt de toute quiddité et composition. Face à Lui est le néant pur, sans essence ni quiddité. L'existence mêlée de néant appartient à toutes les créatures dotées de quiddités, qu'elles soient des corps ou des esprits. Le néant qui est comme la matière de toute créature est analogue, dans la langue de la Création, à l'eau, d'après le verset XI, 7 : « *Son trône était alors sur l'eau* », pour la facilité avec laquelle elle reçoit les formes. D'elle, il en est une « douce, agréable au goût » et une « salée, amère » (XXV, 53). Pour son antériorité sur les choses à titre de matière et de condition d'existence, il est dit dans un *ḥadīth* : « la première chose que Dieu créa fut l'eau » ; mais il est aussi vrai que « la première chose que Dieu créa fut l'Intelligence » puisque le premier monde créé est le monde intelligible. Avant de créer les hommes, Dieu dit : « Sois eau douce, de toi Je créerai le paradis et les hommes de Mon obéissance ! Sois eau salée et amère, de toi Je créerai l'enfer et les hommes de Ma désobéissance ! » Puis Dieu les mélangea ; de là vient que le croyant engendre l'impie et l'impie le croyant⁵¹.

48. M. A. Amir-Moezzi, *Le guide divin dans le shī'isme originel. Aux sources de l'ésotérisme en islam*, Paris 1992 – 2007, p. 75-79.

49. *Ibid.*, p. 18-21 ; le même, « Cosmogony and Cosmology », p. 319-320 ; le même, « Fin du temps et retour à l'origine (Aspects de l'imamologie duodécimaine, VI) », REMMM, 91-94 (2000), p. 53-72, repris dans M. A. Amir-Moezzi, *La religion discrète. Croyances et pratiques spirituelles dans l'islam shī'ite*, Paris 2006, p. 297-315 (trad. ang. « The end of Time and the Return to the Origin », dans *The Spirituality of Shi'i Islam*, I. B. Tauris, Londres 2011, p. 403-429), voir p. 304-305 et références n. 36-37 (trad. ang., p. 412-416).

50. M. A. Amir-Moezzi, *Le guide divin*, p. 101-105.

51. *Uṣūl al-ma'ārif*, p. 10. Sur les traditions imāmrites concernant le « mélange des deux argiles » (*ikhtilāṭ al-ṭīnatayn*), voir M. A. Amir-Moezzi, « Seul l'homme de Dieu est humain. Théologie et anthropologie mystique à travers l'exégèse imamite ancienne (Aspects de l'imamologie duodécimaine IV) », *Arabica* 45 (1998), p. 193-214, repris dans *La religion discrète*, p. 209-228, p. 218 (trad. ang. « Only the Man of God is Human ; Theology and Mystical Anthropology According to Early Imami Exegesis » dans *The Spirituality of Shi'i Islam*, p. 277-304).

Dans le chapitre XXX de ses *Kalimāt maknūna*, Fayḍ Kāshānī aborde la création primordiale de l'homme à partir d'une antinomie proprement philosophique : il s'agit de savoir si les esprits préexistent sur les corps ou s'ils adviennent à l'être en même temps que ceux-ci. Ce problème philosophique remonte à Platon et Aristote, le premier soutenant la préexistence des âmes humaines, le second l'advenue de toute âme avec le corps vivant dont elle est la forme⁵². Il est notable que Mullā Ṣadrā refusait la thèse platonicienne comme contradictoire avec la nouveauté temporelle du monde⁵³. Fayḍ, lui, soutient que la vérité est dans la conjonction des deux thèses, ceci en s'appuyant sur des explications conceptuelles comme sur des traditions imāmītes non-rationnelles⁵⁴. Pour les hommes du commun, c'est la thèse aristotélienne de la co-institution et de la coprésence de l'âme et du corps qui est vraie ; pour les impeccables, soit les prophètes et les imāms, la thèse platonicienne de la préexistence des âmes est avérée⁵⁵.

L'existence des âmes particulières des hommes ordinaires dans le monde du témoignage [le monde sensible], est postérieure à la production du mélange et fonction de sa prédisposition, même si d'un autre point de vue, elles existent depuis longtemps dans le monde des particules (*ālam-e dharr*). Mais l'existence des âmes universelles humaines exclusives aux hommes de perfection est antérieure à l'existence des corps. Leurs âmes particulières ont une disposition à remonter du rang de la particularité, à se dépouiller des attributs définitionnels et accidentels de manière à revenir à leurs universaux, à se joindre à eux, car leurs essences particulières ne peuvent d'aucune façon contempler le principe premier ; elles ne peuvent contempler aucun universel avant d'être devenues elles-mêmes universelles. Alors elles s'élèvent encore davantage, palier après palier, par leur conjonction avec les universaux, recevant à chaque conjonction une disposition ontologique, une lumière et une vue intérieure, jusqu'à parvenir à l'Intellect premier et, par leur conjonction avec lui, reçoivent ce qu'elles reçoivent de la contemplation du Principe premier, comme ceci est l'affaire de l'Intellect premier⁵⁶.

Les âmes du commun et celles des parfaits apparaissent donc substantiellement différentes : les premières adviennent concrètement avec les corps, bien qu'elles leur préexistent à l'état de particules ou d'ombres. Le « premier monde des particules » (*ālam al-dharr al-awwal*), élément propre à la cosmogonie ésotérique shī'ite, désigne le monde antérieur à la création dans lequel

52. Platon, *Phédon*, 76c-77b, trad. M. Dixsaut, dans Platon, *Œuvres complètes*, trad. fr. L. Brisson (dir.), Paris 2011, p. 1194-1195 ; Aristote, *De l'âme*, II, 1-2, trad. J. Tricot, Paris 1988 – 2010, p. 87-103.

53. Mullā Ṣadrā, *Hudūth al-ālam*, p. 184-185.

54. Par « non-rationnel », il faut entendre non pas l'irrationnel, mais ce qui échappe autant à la justification qu'à la critique rationnelle. Voir M. A. Amir-Moezzi dans *Le guide divin*, p. 47-48, n. 82.

55. Les références à Platon et Aristote sont miennes.

56. *Kalimāt maknūna*, chap. 30, p. 84.

a eu lieu le Pacte primordial (*mīthāq*)⁵⁷. Il est ici greffé sur une psychologie avicennienne, péripatéticienne en son fondement, celle de l'advenue (*hudūth*) de l'âme sur une certaine mixtion corporelle⁵⁸. Les âmes des parfaits ou des impeccables, elles, préexistent aux corps dans leur substance même. Leurs âmes particulières sont les émanations d'âmes universelles et remontent à l'universel par la conjonction avec l'Intellect, première émanation de l'Un selon la hiérarchie néoplatonicienne : leur procès est celui de l'émanation, de la conversion et de la réversion. On peut penser que ce schéma du retour comme mouvement ascendant progressif s'applique non seulement au prophète ou à l'imām, saufs de toute éternité, mais aussi, voire surtout, au philosophe gnostique dont l'âme, d'origine supérieure, doit se sauver elle-même.

Juste après le passage cité, Fayḍ Kāshānī nomme esprit isthmique (*bar-zakhī*) l'esprit qui vient à l'existence après la préparation du mélange, celui des hommes du commun. Il le définit comme dépouillé de matière mais non de forme, comprenant la concupiscence et la colère – correspondant aux deux parties inférieures de l'âme chez Platon. Puis il nomme esprit saint (*qudsī*) l'esprit qui existe avant les corps, dépouillé de matière comme de forme, celui des hommes parfaits. Ainsi, l'esprit isthmique advient par l'advenue des corps quand l'esprit saint est antérieur à tout corps, comme les anges rapprochés et les intelligences séparées du cosmos avicennien⁵⁹.

Fayḍ Kāshānī atteste que « l'esprit saint appartient exclusivement aux hommes de l'élite » (*al-khawāṣṣ*). Le terme est faible pour désigner les quatorze Impeccables de l'imāmisme originel et, compte tenu de la description précédente du Retour des âmes parfaites à Dieu, l'on peut se demander s'il n'entend pas aussi conférer l'esprit saint aux '*urafā*', les véritables gnostiques, ou aux *muḥaqqiqūn*, « ceux qui réalisent le Vrai ». C'est là que Fayḍ rapporte du *Kāfī* une version d'un *ḥadīth* de l'imām 'Alī fondateur de ce que l'on peut appeler une anthropologie shī'ite :

Les prophètes qui sont les devanciers ont cinq esprits : l'esprit de la sainteté (*rūḥ al-quḍus*), l'esprit de la foi (*rūḥ al-īmān*), l'esprit de la puissance (*rūḥ al-quwwa*), l'esprit du désir (*rūḥ al-shahwa*), l'esprit du corps (*rūḥ al-badan*). Par l'esprit de la sainteté, ils ont été envoyés prophètes et connaissent les choses. Par l'esprit de la foi, ils adorent Dieu et ne lui associent rien. Par l'esprit de la puissance, ils combattent leur ennemi et soignent leur vie quotidienne. Par l'esprit du désir, ils tirent plaisir de l'alimentation et s'unissent aux jeunes femmes dans la licéité. Par l'esprit du corps, ils rampent et s'élèvent par degrés. Les croyants, qui sont les compagnons de la droite, ont les quatre

57. Voir M. A. Amir-Moezzi, *Le guide divin*, p. 82-95.

58. Voir Alexandre d'Aphrodise, *De l'âme*, éd. et trad. M. Bergeron et R. Dufour, Paris 2008, 24-26, p. 102-107 ; M. Sebti, *Avicenne. L'âme humaine*, Paris 2000, p. 19-25.

59. *Kalimāt maknūna*, p. 84-85. Les références à Platon et Avicenne sont miennes.

derniers esprits. Les impies, qui sont les compagnons de la gauche, ont les trois derniers esprits, comme les bêtes de somme⁶⁰.

Ce *ḥadīth* propose une autre subdivision de l'humanité, articulant la distinction entre les parfaits – ici les seuls prophètes, mais incluant sans doute les imāms – et les croyants du commun, à l'opposition dualiste entre «compagnons de la droite» et «compagnons de la gauche», gens du paradis et gens de l'enfer. À comparer ce schéma avec les modèles platonicien et aristotélien évoqués par Fayḍ Kāshānī dans ces mêmes pages, on remarque que l'esprit de la puissance et l'esprit du désir correspondent encore aux deux parties inférieures de l'âme dans la tripartition de Platon, l'irascibilité et la concupiscence, tandis que la partie supérieure de l'âme, l'intelligence (*noûs*), est débordée par la notion d'esprit de la sainteté sans être comprise par celle d'esprit de la foi. Par ailleurs, le rapport entre les cinq esprits chez les hommes est analogue à celui qu'Aristote établit entre les âmes intellectuelle, sensitive, motrice et nutritive chez les êtres vivants : le terme supérieur comprend les termes inférieurs, mais l'inférieur réalise son essence sans le supérieur. Du fait de cette hiérarchie d'essences, il n'est pas de notion commune de l'âme ou du vivant chez Aristote, comme il n'est pas ici de définition commune de l'esprit⁶¹. Ce qui pose ici le problème anthropologique : qu'est-ce qui définit l'humanité si le seul élément commun ne définit en propre que les bêtes et les impies ?

Dans une seconde perspective enchaînée sans transition à la première, Fayḍ Kāshānī rapporte, pour soutenir la même thèse anthropogonique, des traditions tout aussi anciennes et ésotériques, mais de teneur matérialiste, du moins au sens obvie. Du quatrième imām 'Alī b. al-Ḥusayn :

Dieu créa les cœurs et les corps des prophètes de l'argile du *'Illiyīn*. Il créa les cœurs des croyants de cette argile, mais fit la création de leurs corps sans cela. Il créa les cœurs et les corps des impies de l'argile du *Sijjīn*. Puis Il mélangea les deux argiles. De là vient que le croyant engendre l'impie et l'impie, le croyant. De là vient aussi que le croyant se propose parfois le mal et l'impie, le bien. Puis les cœurs des croyants inclinent vers ce dont ils ont été créés, tout comme les cœurs des impies inclinent vers ce dont ils ont été créés⁶².

60. *Ibid.*, p. 85. M. b. Ya'qūb al-Kulaynī, *Uṣūl al-kāfī*, Beyrouth 1426/2005, K. al-īmān wa l-kufr, bāb al-kabā'ir, h. 16, p. 479. Voir M. A. Amir-Moezzi, « Les cinq esprits de l'homme divin (Aspects de l'imamologie duodécimaine XIII) », *Der Islam* 92/2 (2015), p. 297-320.

61. Platon, *La République*, IV, 435c-445e, trad. fr. G. Leroux, dans *Œuvres complètes*, p. 1599-1611 ; Aristote, *De l'âme*, I, 1, 402b1-9 et II, 3, 414a29-415a14, p. 22-23 et 104-108.

62. *Kalimāt maknūna*, p. 85. M. b. Ya'qūb al-Kulaynī, *Uṣūl al-kāfī*, K. al-īmān wa l-kufr, bāb ḥīnat al-mu'min wa l-kāfir, h. 1, p. 330-331.

Le *‘Ilīyīn* et le *Sijjīn* sont deux mystérieuses expressions coraniques interprétées par les imāms shī‘ites comme les substances respectives du paradis et de l'enfer⁶³. D'après cette tradition, ces deux matières antinomiques existent depuis la prééternité et sont la racine foncière respective des «compagnons de la droite» et des «compagnons de la gauche». Fayḍ Kāshānī commente ce *ḥadīth* en un sens spiritualiste congruent avec ses propos précédents :

C'est comme si l'imām entendait par le *‘Ilīyīn* ce qui enveloppe le monde angélique (*malakūt*) exempt de la matière et de la forme ensemble, et le monde angélique exempt de la matière seulement. Les cœurs des prophètes ont été créés du monde angélique le plus haut, celui des intelligences et des esprits, et leurs corps ont été créés du monde angélique le plus bas, celui des âmes et des spectres. Par le *Sijjīn*, il entendait le monde du royaume (*mulk*) pourvu de matière. Les prophètes n'ont pas de relation avec leurs corps élémentaires matériels. C'est comme si, tout en étant dans les robes de ces corps, ils les rejetaient et s'en dépouillaient, par le fait qu'ils ne s'appuient pas sur eux et désirent intensément l'autre vie (...). Si la création des cœurs des impies a été attribuée au *Sijjīn*, c'est en raison de leur excès de confiance dans le monde inférieur qui est comme une prison (*siḥn*) (...). Le mélange des deux argiles est le signe de l'attachement des esprits isthmiques aux corps élémentaires, mais encore de leur formation progressive à partir de ces corps. De la naissance qui, des deux, prédomine en lui, il devient l'habitant ; ainsi devient-il véritable croyant ou véritable impie, ou l'un des deux états selon les degrés de croyance et d'impiété⁶⁴.

La partie supérieure du *‘Ilīyīn*, le monde angélique exempt de matière et de forme, est donc l'origine de l'esprit de la sainteté ; la partie inférieure du *‘Ilīyīn*, le monde angélique exempt de matière mais non de forme, est l'origine de l'esprit isthmique des croyants ou «esprit de la foi» ; le *Sijjīn*, monde du royaume matériel, est l'origine des trois esprits inférieurs chez tous les autres êtres humains, mais les prophètes, qui les possèdent aussi, n'ont pourtant rien qui soit tiré du *Sijjīn*. Dans son interprétation du *ḥadīth*, Fayḍ introduit les thèmes gnostiques et néoplatoniciens du corps comme vêtement et de ce monde comme prison. Il soutient toujours la préexistence des hommes divins et la nouveauté des esprits isthmiques des hommes ordinaires, le «mélange des argiles» correspondant ici au concept aristotélicien de «mélange» (*kraśis*, en arabe *mizāj*). Ce mélange est déjà moralement qualifié, ce qui entraîne logiquement la prédestination de la demeure finale, celle de la grande Résurrection ou *qiyāma*. Il restera à l'esprit isthmique et à la vie d'ici-bas, nous le verrons,

63. M. A. Amir-Moezzi, *Le guide divin*, p. 96-101 ; D. De Smet, « ‘Ilīyūn et Sijjīn », dans M. A. Amir-Moezzi (dir.), *Dictionnaire du Coran*, Paris 2007, p. 413-415.

64. *Kalīmāt maknūna*, p. 85-86.

un rôle à jouer dans la destinée intermédiaire de l'âme humaine, celle de la résurrection mineure dans la tombe, dans le monde justement appelé *barzakh* ou « Isthme ».

Fayḍ Kāshānī confirme enfin l'antériorité des esprits des hommes de l'élite et des hommes parfaits sur les corps par la tradition (*al-naql*). Il nous ramène aux données originelles de l'ésotérisme shī'ite faisant du Prophète et de l'Imām la première création, unique et duelle. La dernière tradition est rapportée par Salmān le Perse :

J'entendis mon aimé, le choisi, Muḥammad, dire : « Moi et 'Alī étions une lumière entre les Mains de Dieu, qui chantait Ses louanges et Le sanctifiait, quatorze mille ans avant qu'Il créât Adam. Quand Il créa Adam, Il introduisit cette lumière dans ses lombes. Elle se transmet sans le moindre changement jusqu'à ce que nous nous séparions dans les lombes de 'Abd al-Muṭṭalib pour devenir, pour une part, moi-même, et pour une part, 'Alī »⁶⁵.

Dans le chapitre LXXVIII des *Kalimāt maknūna* consacré à l'éschatologie, Kāshānī rapporte du cinquième imām une longue tradition cosmogonique et anthropogonique développant le thème, abordé plus haut, d'une création des hommes du paradis et de l'enfer à partir de deux eaux. L'imām raconte à son disciple que Dieu, au commencement, créa une terre douce et pure, fit couler en elle une eau également douce et limpide, puis lui présenta la *walāya*, la souveraineté spirituelle des gens de la sainte Famille (*ahl al-bayt*), qu'elle accepta. Après sept jours, Dieu prit de la partie supérieure de cette argile de quoi faire l'argile des imāms, et de la partie inférieure de cette argile de quoi faire l'argile des partisans et amis des imāms, les shī'ites. Mais Dieu créa aussi une terre salsugineuse et puante, fit couler en elle une eau saumâtre et impure, et lui présenta la souveraineté du Prince des initiés 'Alī, qu'elle n'accepta pas. Après sept jours, Dieu prit de la lie de cette argile de quoi faire l'argile des imāms de l'impiété, des tyrans et des débauchés. Puis Il prit le reste de cette argile et le mélangea avec l'argile des shī'ites. Si Dieu n'avait pas mélangé les argiles, dit l'imām, les shī'ites seraient égaux aux imāms, les hommes faits de la mauvaise argile n'effectueraient jamais aucune action juste, aucun d'entre eux ne pratiquerait les piliers de l'islam exotérique (profession de foi, jeûne, prière, aumône, pèlerinage), il n'y aurait même pas de ressemblance extérieure entre eux et les croyants. La belle apparence des ennemis de Dieu vient du mélange de leur argile foncière avec l'argile du croyant. Les actions

65. *Ibid.*, p. 86-87, d'après Ibn al-Mughāzilī, *al-Manāqib*. Voir aussi M. Bāqir Majlisī, *Biḥār al-anwār*, 111 vol., Beyrouth 1403/1983, XXXVIII, bāb 61, h. 114, p. 147. Pour des traditions analogues sur la préexistence de l'Imām, voir M. A. Amir-Moezzi, *Le guide divin*, p. 101-105.

impies ou dévoyées des shī'ites proviennent de la racine ou de l'argile de l'adversaire⁶⁶, tandis que les actions pieuses ou vertueuses des adversaires proviennent de la racine et de l'argile du croyant⁶⁷.

Ces traditions imāmītes ne cherchent pas à faire système ni ne proposent de définition conceptuelle; elles sont à maints égards pré-philosophiques et non-rationnelles, mais pas irrationnelles, comme en atteste leur construction rhétorique jouant sur le parallélisme. Elles n'en soulèvent pas moins trois problèmes philosophiques : l'existence d'une nature humaine; le déterminisme ou le libre-arbitre; la préséance de l'esprit ou de la matière. Tout d'abord, dans cette perspective dualiste, la notion même d'humanité n'est assurée que par le mélange originel, mais ce qu'il produit n'a de réalité que phénoménale ou apparente; les réalités en soi, nouménales au sens de Kant, sont les cinq esprits et les deux argiles du *'Ilīyīn* et du *Sijjīn*. Nécessaire à l'existence phénoménale de l'humanité, mais aussi de la *umma* musulmane, ce mélange primordial est aussi le principe de la confusion et de la tragédie de l'histoire. Il fait de l'humanité historique la manifestation extérieure et confuse de la dualité des substances originelles, laquelle demeure intérieure et cachée. C'est lui qui permet le libre-arbitre, soit la possibilité pour le croyant foncier de dévier et celle, pour l'incroyant foncier, d'agir droitement; mais ce libre-arbitre semble être, comme le mélange dont il dépend, un attribut accidentel de l'essence qui, en tant que telle, est déterminée à être ce qu'elle est. Enfin, les traditions citées soutiennent l'idée d'une matière originelle, créée avant et pour les esprits, mais une matière qui, à la différence de la *hylé* indéterminée d'Aristote, est déjà qualifiée moralement par sa docilité ou son insoumission, comme dotée d'un libre-arbitre.

Dans une troisième perspective, développée dans les chapitres LIII à LVIII des *Kalimāt maknūna*, Fayḍ Kāshānī semble dépasser, sans le nier, le dualisme originel en développant une conception moniste de l'anthropogonie et de la cosmogonie, au moyen du concept d'Homme parfait ou d'Homme universel (*insān kāmil*), comme somme et clé de la création. Tiré du soufisme d'Ibn 'Arabī⁶⁸, ce concept se voit synthétisé avec la thèse de l'homme-microcosme (*'ālam saghīr*) et du monde macranthrope (*insān kabīr*), une idée héritée du pythagorisme antique via les Ikhwān al-ṣafā et une longue tradition de penseurs⁶⁹. Fayḍ Kāshānī s'emploie à intégrer ce thème syncrétique dans

66. Le terme employé est *nāṣīb* qui désigne en propre, chez les shī'ites, les adversaires du calife 'Alī.

67. *Kalimāt maknūna*, p. 180.

68. Voir 'A. al-Jurjānī, *Kitāb al-ta'rīfāt*, éd. G. Flügel, Leipzig 1845, p. 39-40. 'Azīl-Dīn Nasafī, *Kitāb al-insān al-kāmil*, éd. M. Molé, Téhéran 1962 – 1983; S. Ayada, *L'islam des théophanies. Une religion à l'épreuve de l'art*, Paris 2010, p. 129-190.

69. La formule *anthrōpos micros kosmos* : « l'homme est un petit monde », est attribuée à Démocrite, qui fut élève des pythagoriciens, dans DK, II, p. 153, fr. 68 B 43. *Rasā'il Ikhwān al-ṣafā'*, 4 vol., Beyrouth 2006, épître 26, « Que l'homme est un microcosme selon la thèse des philosophes », II, p. 456-479; épître 34, « Que le monde est un macranthrope selon la thèse des philosophes »,

la théologie imāmite en identifiant l'Homme parfait à l'Imām. Il soutient pour commencer que l'Homme parfait est le lieu de manifestation du nom Allāh qui est la réunion de tous les Noms divins, soit le Dieu manifesté lui-même⁷⁰. L'Homme parfait est le calife de Dieu sur terre, celui qui transmet l'Effusion divine (*fayḍ*) et les perfections (*kamālāt*) du nom Allāh⁷¹. Cette fonction théophanique s'inscrit dans le schème émanationniste néoplatonicien, mais celui-ci, qui à l'origine, chez Plotin, ne donnait aucune place à l'homme en tant que tel, est réinterprété d'un point de vue anthropocentrique.

Ensuite, l'Homme parfait selon Fayḍ Kāshānī est le rassemblement de toutes les sciences, analogue au regard intérieur de Dieu-Vrai. C'est en lui que la Réalité divine saisit ensemble les deux ordres de réalité intelligible et sensible. C'est par lui que Dieu-Vrai contemple Ses créatures et les prend dans Sa Miséricorde. C'est par sa supériorité sur toutes les autres créatures que l'existence et l'effusion divine leur parviennent. Kāshānī en déduit que l'Homme parfait est à la fois nouveau ou advenant (*ḥādīth*) et éternel (*qadīm*), la naissance perpétuelle éternelle pouvant être affirmée de lui, ce qu'il confirme par un *ḥadīth* déjà cité : « Nous sommes les derniers et les devanciers »⁷². Il est évident que cette anthropogonie, ne faisant plus qu'une avec la cosmogonie, menace directement le dogme de la nouveauté temporelle du monde, un dogme rappelé par Ghazālī contre Avicenne et défendu ailleurs par Kāshānī lui-même⁷³.

Fayḍ Kāshānī convoque le théophanisme d'Ibn 'Arabī pour affirmer que l'Homme parfait est celui qui gouverne le monde par les Noms divins, le moyen terme dans la connexion du Vrai à Sa création. Il trouve à justifier ceci par un *ḥadīth* de l'imām Ja'far : « Nous sommes les œuvres de Dieu et les hommes, après, sont des œuvres pour nous »⁷⁴. Enfin, il développe la thèse synchrétique, néo-pythagoricienne et akbarienne selon laquelle l'Homme parfait est, non plus un microcosme, mais bien le macrocosme (*al-'ālam al-ka-bīr*)⁷⁵. La seule confirmation imāmite qu'il peut trouver ici est tirée du *Dīwān* attribué à l'imām 'Alī, pourtant réputé apocryphe, dont il présente ici trois

III, p. 212-230. Voir G. de Callatay, *Ikhwan al-Safa'. A Brotherhood of Idealists on the Fringe of Orthodox Islam*, Oxford 2005, p. 22-24.

70. Sur la doctrine des Noms divins chez Ibn 'Arabī, voir S. Ayada, *L'islam des théophanies*, p. 105-127 et sv.

71. *Kalimāt maknūna*, chap. 53, p. 127-128.

72. *Ibid.*, chap. 55, p. 129-131.

73. *Ibid.*, chap. 24, p. 73-75. Ce problème est l'objet de mon « De l'éternité ou de la nouveauté du monde : parcours d'un problème philosophique d'Athènes à Ispahan », *Journal Asiatique* 299.1 (2011), p. 369-421.

74. *Kalimāt maknūna*, chap. 56, p. 131-132. La source de ce *ḥadīth* est Rajab al-Bursī, *Mashāriq anwār al-yaqīn*, éd. 'A. al-Māzandarānī, Qumm 1384 h.s./2005-2006, p. 77.

75. On la retrouve chez Mīr Dāmād, *Jadhawāt wa mawāqīf*, éd. 'A. Owjabī, Téhéran 1380 h.s./2001, p. 18-21.

vers comme authentiques : « Ton remède est en toi et tu ne le sais pas, ton mal vient de toi et tu ne le vois pas / Tu prétends n'être qu'un corpuscule alors qu'en toi est enveloppé le macrocosme / Tu es le Livre explicite par les lettres duquel se manifeste le caché »⁷⁶.

Dans cet exposé, les références aux membres de la sainte Famille (les *ahl al-bayt*) n'interviennent qu'*in extremis*, comme si Fayḍ Kāshānī éprouvait quelque difficulté à identifier l'Homme universel à l'Imām. Car il y a bel et bien une tension entre l'universalisme du concept d'Homme parfait et la personification de l'Imām, comme il y a une tension entre le monisme du schème néoplatonicien et le dualisme de la pensée shī'ite. Kāshānī ne cherche pas à résoudre ces tensions par une voie argumentative dialectique, mais par une sorte de dispositif symphonique comprenant nombre de silences.

Enfin, dans deux chapitres de son *'Ilm al-yaqīn* nettement inspirés du théophanisme d'Ibn 'Arabī, après avoir affirmé que le bonheur et la misère dans la vie future ne sont que les fruits des actions commises ici-bas et que le châtimement des damnés n'est aucunement le fait de la vengeance divine – les versets présentant ce sens obvie devant être compris métaphoriquement –⁷⁷, Fayḍ Kāshānī soutient encore d'une autre manière l'inégalité foncière des âmes et la prédestination du bonheur ou de la misère.

La Miséricorde de Dieu a nécessité l'existentialité de toutes les créatures, afin qu'elles soient les lieux de manifestation de Ses plus beaux Noms, les épiphanies de Ses plus hauts attributs. Les anges et ceux qui leurs ressemblent parmi les bons et les gens du paradis sont des lieux de manifestation de la Grâce (*al-luṭf*). Les démons et leurs alliés parmi les mauvais et les gens de l'enfer sont les lieux de manifestation de la Domination (*al-qahr*) [...]. Il ne faut pas attribuer l'injustice et les actions hideuses à Dieu, car cette hiérarchie et cette distinction – l'advenue d'un groupe sur la voie de la Grâce et d'un autre groupe sur la voie de la Domination – font partie des nécessités de l'existence et de l'existentialité du monde, des exigences de la Sagesse et de la Justice⁷⁸.

Il est également erroné d'imputer la faute à l'homme comme s'il avait un libre-arbitre inconditionné. Selon un *ḥadīth* du cinquième imām : « Si les hommes savaient comment Dieu a créé cette créature, ils ne se blâmeraient pas les uns les autres »⁷⁹. Deux autres traditions du sixième imām semblent clairement soutenir la prédestination, mais ceci n'implique pas la prédétermination des actes :

76. Voir Mīr Ḥusayn b. M. al-Dīn Maybudī, *Sharḥ-e Dīwān-i mansūb beh amīr al-mu'minīn 'Alī b. Abī Ṭālib*, éd. Ḥ. Raḥmānī et S. E. Ashk Shīrīn, Téhéran 1390 h.s./2012, p. 456 et 458 ; *Kalimāt maknūna*, chap. 58, p. 134.

77. *'Ilm al-yaqīn*, I, p. 281.

78. *Ibid.*, I, p. 283.

79. *Ibid.*, p. 284. La source est M. b. Ya'qūb al-Kulaynī, *Uṣūl al-Kāfī*, K. al-imān wa l-kufr, bāb ākhar minhu, h. I, p. 354-355, qui le rapporte du sixième imām.

«Dieu crée le bonheur et la misère avant de créer Ses créatures. L'homme que Dieu crée heureux, Il ne le hait jamais ; si jamais il fait le mal, Dieu hait son action mais ne le hait pas, lui. Mais l'homme que Dieu crée misérable, Il ne l'aime jamais ; si jamais il fait le bien, Dieu aime son action mais ne l'aime pas, lui. Car si Dieu aime quelque chose, Il ne la hait jamais, et si Dieu hait quelque chose, Il ne l'aime jamais»⁸⁰. Parmi ce que Dieu révéla à Moïse et fit descendre dans la Torah : «Certes Je suis Dieu et il n'est pas de dieu sinon Moi. J'ai créé les créatures et J'ai créé le bien ; puis J'en ai versé sur les mains de ceux que J'aime, bienheureux soient ceux sur les mains desquels J'ai versé [du bien]. Certes Je suis Dieu et il n'est pas de dieu sinon Moi. J'ai créé les créatures et J'ai créé le mal ; puis J'en ai versé sur les mains de ceux que J'ai voulus, maudits soient ceux sur les mains desquels J'ai versé [du mal]»⁸¹. (...) Et du Prophète, il est rapporté : «Le misérable était misérable dans le ventre de sa mère, le bienheureux était bienheureux dans le ventre de sa mère»⁸².

La première tradition citée est particulièrement intéressante en ce qu'elle reprend et soutient une thèse qui s'avérera bientôt décisive au chapitre de l'eschatologie, la distinction essentielle de la personne et de ses actes : «Dieu hait son action mais ne le hait pas, lui (...) Dieu aime son action mais ne l'aime pas, lui». La nature foncière de l'homme, qu'elle soit désignée par l'argile ou l'esprit, est prédéterminée, mais ses actes ne le sont pas, l'ami de Dieu pouvant commettre le mal et Son ennemi le bien. Reste que l'homme réel n'est ni l'ensemble ni le produit de ses actes ; sujet auteur et porteur de ses actes, il reste distinct d'eux comme la substance de ses accidents ; et c'est cet homme substantiel qui est le sujet d'imputation de la dotation et de la rétribution divine. Les conséquences en seront évidemment tirées sur le plan de l'eschatologie.

3. L'eschatologie ou les fins dernières de l'homme

L'ésotérisme shī'ite, comme la spiritualité de l'islam en général, distingue deux résurrections ou deux «au-delà de la mort» : la première, la résurrection mineure, a lieu dans la tombe et commence après la mort naturelle de l'homme ; la seconde, la résurrection majeure, aura lieu à la fin des temps pour tous les hommes à la fois⁸³. Mais dans l'enseignement imāmite originel rapporté par Fayḍ Kāshānī, l'eschatologie découle directement de l'anthropogonie. Précisément, le traditionniste et philosophe montre comment la résurrection mineure s'ensuit de la création temporelle de l'homme, de l'advenue

80. M. b. Ya'qūb al- Kulaynī Kulaynī, *Uṣūl al-Kāfī*, K. al-tawḥīd, bāb al-sa'āda wa l-shaqāwa, h. 1, p. 87 ; A. b. M. al-Barqī, *Al-Maḥāsin*, éd. M. al-Rajā'ī, 2 vol., Qumm 1432/2011, K. maṣābiḥ al-zulam, bāb al-sa'āda wa l-shaqā', h.1, I, p. 435 ; Ibn Bābūya, *Kitāb al-Tawḥīd*, Beyrouth 1430/2009, bāb al-sa'āda wa l-shaqā', h. 5, p. 235.

81. A. b. M. al-Barqī, *Maḥāsin*, K. maṣābiḥ al-zulm, bāb khalq al-khayr wa l-sharr, h.1, I, p. 440.

82. Ibn Bābūya, *Tawḥīd*, bāb al-sa'āda wa l-shaqā', h. 3, p. 234.

83. Ch. Jambet, *Mort et résurrection*, p. 165-172.

de son âme avec son corps et, dans une certaine mesure, du libre-arbitre ; et comment la résurrection majeure, elle, dépend de la création primordiale des croyants et des incroyants, et se voit par là même rigoureusement prédéterminée.

1. La résurrection mineure

Au sujet de la résurrection mineure, Fayḍ Kāshānī reprend de son maître Mullā Ṣadrā l'idée que celle-ci se produit dans le « monde imaginal » ou le « monde des icônes » (*ʿālam al-mithāl*), un monde perçu par l'imagination séparée (*khayāl munfaṣil*), intermédiaire entre le monde intelligible et le monde sensible, pour cette raison aussi appelé « isthmique » (*barzakhī*). Si la thèse d'un au-delà imaginal remonte à Avicenne, le concept de « monde des icônes » est hérité de l'école de Suhrawardī⁸⁴. De ce monde, l'une des définitions les plus claires est l'œuvre de notre penseur, ainsi traduite par Henry Corbin : « un monde où se corporalisent les esprits et où se spiritualisent les corps »⁸⁵. Ibn 'Arabī distinguait entre « l'Isthme où se trouvent les esprits après leur séparation de la vie d'ici-bas et l'Isthme situé entre les esprits immatériels et les corps » ; Mullā Ṣadrā, et Fayḍ Kāshānī après lui, abolissent cette distinction et font du monde de l'au-delà et du monde intermédiaire un seul et même monde, identifié au « monde des icônes »⁸⁶. On se souvient que Fayḍ Kāshānī appelait « esprit isthmique » l'esprit naissant avec le corps. C'est ce même esprit qui sera le sujet de la résurrection mineure. Le chapitre LXVI des *Kalimāt maknūna* commence ainsi :

L'Isthme (*al-barzakh*) est la condition (*ḥāla*) située entre la mort naturelle et la grande résurrection (*ba'ṭh*) pour les non parfaits. Dieu Très-Haut dit : « *Un isthme se trouve derrière les hommes jusqu'au jour où ils seront ressuscités* ». (XXIII, 100)⁸⁷. Pendant cette durée, dans le monde de l'Isthme, l'esprit aura pour seul vêtement ce corps iconique (*mithālī*) dans lequel l'homme se voit dans le sommeil. Dans le *ḥadīth* prophétique : « Le sommeil est frère de la mort », « Comme vous dormez, vous mourrez, et comme vous vous réveillez,

84. Sur Avicenne, voir J. Y. Michot, *La destinée de l'homme selon Avicenne*, Louvain 1986. L'attribution à Avicenne du livre *Ithbāt al-nubuwwāt* soutenant ce point de vue est toutefois contestée par D. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, Leyde 1988, rééd. 2014, p. 485-489.

85. *Kalimāt maknūna*, chap. 31, p. 87-89, traduit dans H. Corbin, *Corps spirituel et terre céleste*, p. 206-210. Chez Ṣadrā, à propos de la « tombe réelle », voir Ch. Jambet, *Mort et résurrection*, p. 59-65.

86. Mullā Ṣadrā, *Risālat al-shawāhid al-rubūbiyya*, dans *Majmū'e-ye rasā'el-e falsafī-ye Ṣadr al-muta'allihīn*, éd. H. Najafī Esfahānī, Téhéran 1375 h.s./1996-1997, § 88, p. 304.

87. Traduction D. Masson légèrement modifiée pour correspondre à la lecture de Fayḍ Kāshānī. Les traductions suivantes du Coran seront empruntées à D. Masson ou J. Berque et modifiées au besoin.

vous ressuscitez». Dieu dit : «*Dieu accueille les âmes au moment de leur mort ; Il reçoit aussi celles qui dorment, sans être mortes*» (XXXIX, 42)⁸⁸.

Pour Fayḍ Kāshānī, le corps iconique (*jasad mithālī*) dont l'esprit dispose après sa séparation de l'ici-bas est le même que celui dont il dispose au cours de cette vie et par lequel il agit dans le corps sensible, un corps né à partir du corps matériel élémentaire, celui-ci étant comme son enveloppe ou son cocon. Le corps iconique est donc ontologiquement intermédiaire entre l'esprit immatériel et le corps charnel, comme le monde iconique est intermédiaire entre le monde intelligible et le monde sensible. Sa vie est «comme la vie essentielle», laquelle est la vie purement intellectuelle, quand la vie sensible n'est qu'une vie métaphorique. C'est dans ce corps iconique ou isthmique que l'homme connaîtra la première rétribution, celle de la tombe ou de la résurrection mineure⁸⁹. Fayḍ Kāshānī accorde cette conception philosophique avec la tradition imāmīte en disant que la forme isthmique subsistant après la mort a pour métonymies, dans les paroles rapportées des imāms, l'argile primordiale dont les hommes ont été créés et l'os sacrum (*'ajb al-dhanab*) :

Dans le *Kāfī*, «On demanda à l'imām al-Šādiq si le corps du mort était entièrement anéanti [après sa mort]. Il répondit : "Oui, jusqu'à ce qu'il ne reste rien de la chair et des os, sauf l'argile par laquelle il a été créé. Elle reste dans la tombe en tournant sur elle-même, jusqu'à ce que [l'homme] soit recréé d'elle comme il a été créé la première fois". Le fait de tourner sur elle-même est une métaphore pour son transport d'état en état selon des cycles. Elle ne se corrompt pas car elle est incorruptible». Dans une tradition prophétique : «Dieu fait naître la vie dernière sur l'os sacrum qui subsiste de cette vie d'ici-bas. C'est sur lui que la dernière naissance est composée». Dans le *Tafsīr* attribué au onzième imām [Abū Muḥammad al-'Askarī], au sujet de la parole de Dieu : «*Moïse dit à son peuple : "En vérité, Dieu vous ordonne d'immoler une vache" (...) Nous avons dit : "Frappez le cadavre avec un membre de la vache" Voici comment Dieu rend la vie aux morts*» (II, 67-73), l'imām dit : «il s'agit de l'os sacrum, avec lequel le fils d'Adam a été créé et sur lequel il sera composé de nouveau quand il sera rappelé à une nouvelle création»⁹⁰.

Kāshānī se fait lui-même l'herméneute de l'exégèse de l'imām :

Peut-être le sens de cette métaphore est-il que la forme isthmique, avec ses perfections, est la dernière acquisition du corps élémentaire matériel, même si sous un certain aspect, c'est le corps élémentaire qui fut créé d'après son principe, ce pourquoi il est juste de l'exprimer par l'os sacrum, extrémité dernière du corps et [base] sur laquelle il se dresse. C'est cela qu'avait en vue celui qui interprétait l'os sacrum comme étant l'âme. Et celui qui désigna métaphoriquement ce qui

88. *Kalimāt maknūna*, chap. 66, p. 147-148.

89. *Ibid.*, p. 148-149.

90. *Ibid.*, p. 149. Voir *Al-Tafsīr al-mansūb ilā l-imām al-'Askarī*, Qumm 1433/2011-2012, p. 255.

reste après la mort comme étant la substance indivisible [l'atome] (*al-jawhar al-ladhī lā yatajazza'*), regardait par là le dépouillement de cette forme à l'égard de la matière. De même que les parcelles élémentaires (*al-ajzā' al-'unṣuriyya*) du mort, en vertu du principe « toute chose retourne à son origine », retournent toutes à leurs mères inférieures, de même les puissances spirituelles, en vertu du principe « *retournez à votre Seigneur, satisfaites et comblées* » (LXXXIX, 28), retournent à leurs pères supérieurs et au prince de leur armée qui est l'Intellect et la Vie essentielle [...] ⁹¹.

Une nouvelle fois, le philosophe interprète en un sens spiritualiste et gnostique une tradition matérialiste au sens obvie : l'os sacrum comme l'âme, l'atome comme la forme dépouillée de la matière. La distinction des parcelles matérielles et des puissances spirituelles, avec leur séparation finale, n'est pas sans évoquer le grand drame cosmique manichéen ⁹², ici couplé au schème néoplatonicien de la conversion ou du retour à l'Intellect, dont le titre de « prince des armées » rappelle le *ḥadīth* des armées de l'Intelligence et de l'Ignorance. Le langage ésotérique concret, pré-philosophique du Prophète et des imāms, est interprété dans les termes d'autres formes d'ésotérisme philosophique ou religieux. Loin du traditionalisme littéraliste, Fayḍ Kāshānī pratique ici le syncrétisme comme méthode.

Dans le même chapitre, après avoir cité le théologien imāmite Shaykh Muḥīd (m. 413/1022), Kāshānī rapporte les paroles de « quelque homme de la gnose » (*ba'du ahl al-ma'rifa*) :

Le mort trouve dans l'Isthme les plaisirs et les douleurs appartenant aux formes advenues en lui, par la science ou par la pratique, dans le bien ou dans le mal. Ces formes deviennent en lui stables et essentielles (*muḥkama dhātiyya*). Sa condition, au cours de cette durée, est semblable à celle de la goutte de sperme dans l'utérus, de la graine dans la terre, qui pousse et donne des fruits. Les cycles de la vie se succèdent sur lui jusqu'à ce qu'il naisse le jour de la Résurrection, par le souffle de Séraphiel (Isrāfīl), revienne de son évanouissement, sorte de la forme qui l'enveloppait, comme le fœtus sort de son séjour fixe. « *Tu subiras certainement des transformations successives* » (LXXXIV, 19). La mort est donc le début de la résurrection (*al-mawt ibtidā' al-ba'th*). Quant à la trompette, d'après le *ḥadīth* prophétique, « c'est une corne de lumière dans laquelle souffle Isrāfīl », et l'on rapporte que « ses trous sont au nombre des esprits » ⁹³.

91. *Kalimāt maknūna*, chap. 66, p. 149-150.

92. H.-Ch. Puech, « Le manichéisme », dans H.-Ch. Puech (dir.), *Histoire des religions*, 2 tomes, Paris 1972, II, p. 523-645, voir p. 551-572.

93. *Ibid.*, p. 151. Le passage est inspiré d'Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya*, bāb 63 : éd. O. Yahya, 13 vol., Le Caire 1395/1975 – 1410/1990, IV, p. 406-425, éd. 'A. Sulṭān al-Manṣūb, 12 vol., Yémen 1431/2010, II, p. 158-165 ; mais seule la première tradition prophétique se trouve p. 416 (Y), 161 (S).

Dans la suite du développement emprunté à Ibn ‘Arabī, cette trompe de lumière est identifiée à l’imagination, elle-même déjà homologuée par Fayḍ Kāshānī au monde des icônes. La résurrection mineure a donc lieu dans le monde des icônes qui est ce « séjour fixe » matriciel dont Isrāfīl les expulsera le jour de la grande Résurrection⁹⁴.

Cette vie au-delà de la mort semble dépendre du libre-arbitre par lequel l’homme a acquis actions et connaissances. Dans une tradition citée plus tard, Kāshānī rapporte :

‘Amr b. Yazīd interrogea le sixième imām : « Je t’ai entendu dire : “Tous nos shī‘ites sont au paradis pour ce qui est en eux”. » Il répondit : « Tu dis vrai, tous sont au paradis ». « Mais leurs péchés sont nombreux, certains sont capitaux ». Il répondit : « À la grande Résurrection (*qiyāma*), vous irez tous au paradis par l’intercession du Prophète obéi ou du légataire du Prophète. Mais je crains pour vous dans l’Isthme ». Je lui demandai ce qu’est l’Isthme. Il répondit : « La tombe, depuis le moment de sa mort jusqu’au jour de la Résurrection⁹⁵ ».

Ailleurs, Fayḍ Kāshānī distingue deux sortes de paradis et d’enfer, intelligible et sensible, tous les deux créés par l’âme et dans l’âme et cependant réels :

Il y a deux paradis. Tout d’abord, un paradis intelligible pour les rapprochés (*al-muqarrabīn*), qui est le monde intelligible (*al-‘ālam al-‘aqlī*) en tant qu’il est postérieur à la création d’ici-bas. Il naît des savoirs vrais et des connaissances certaines acquises ici-bas. La connaissance spirituelle (*ma‘rifā*) en cette vie est la graine de la contemplation (*mushāhada*) dans la vie dernière et du plaisir parfait qui advient avec la contemplation. L’existence est un plaisir et sa perfection l’est plus encore. Ainsi les connaissances exigées par la nature de la puissance rationnelle, appartenant à la science de Dieu, de Ses anges, de Ses livres, de Ses envoyés et du Jour dernier, quand elles deviennent contemplation directe pour l’âme, sont pour elle un plaisir dont l’essence est indescriptible. [...] Des *Baṣā’ir al-darajāt* : « Naṣr b. Qābūs interrogea Abū ‘Abdallāh [le sixième imām] au sujet de la parole de Dieu : “Ils jouiront de spacieux ombrages, d’une eau courante, de fruits abondants non cueillis à l’avance, ni interdits” (LVI, 30-32). L’imām dit : “Par Dieu ! Ce n’est pas là où vont les hommes, c’est seulement le savant et ce qui sort de lui” ». Puis il y a un paradis sensible qui est aussi pour eux [les rapprochés] et les gens de la droite, c’est le monde imaginaire corporalisé en tant qu’il est postérieur [à cette vie]. Car l’imagination, dans la vie dernière, prend corps, devient l’œil du sens externe et ne fait plus qu’un avec lui. Ce paradis ne naît que des mœurs vertueuses, des paroles sincères, des bonnes actions, par la création, par l’âme humaine caractérisée par elles, de formes plaisantes parmi lesquelles des

94. *Kalimāt maknūna*, p. 151-152, inspiré d’*al-Futūḥāt al-makkiyya*, bāb 63, IV, p. 414, 419, 422-423 (Y), II, p. 161-165 (S).

95. *Kalimāt maknūna*, chap. 75, p. 173 ; *Biḥār al-anwār*, VI, bāb 8, h. 116, p. 267, d’après *al-Kāfī*.

houris, des châteaux, des éphèbes, des perles, des coraux [...]. Selon un *ḥadīth* saint (*qudsī*) : «Ô fils d'Adam ! Je t'ai créé pour la subsistance. Je suis vivant et immortel. Obéis-moi en ce que Je t'ordonne, abstiens-toi de ce que Je t'interdis, et Je te rendrai comme moi vivant et immortel. Je suis Celui qui dit à une chose ! "Sois !" Et elle est. Obéis-moi en ce que Je t'ordonne et Je te rendrai comme moi : quand tu diras à une chose "Sois !", elle sera ! »⁹⁶. De même, l'enfer est deux enfers : un enfer intelligible qui advient aux cœurs des hypocrites, des orgueilleux et des menteurs ; un enfer sensible qui brûle les corps, préparé pour les impies. Paradis et enfer se trouvent seulement dans le monde imaginaire corporalisé⁹⁷.

Le paradis intelligible est créé par l'âme intellective elle-même en vertu des connaissances saintes acquises ici-bas, le paradis sensible par l'imagination en vertu des actions pieuses accomplies ici-bas. L'on comprend que le paradis intelligible n'est accessible qu'aux vrais savants, gnostiques ou «hommes de réalisation spirituelle». Fayḍ Kāshānī soutenait déjà dans ses *Anwār al-ḥikma* cette thèse d'un paradis et d'un enfer créés dans l'âme, en même temps qu'elle et avec elle : «Il faut savoir que le paradis et l'enfer naissent seulement de l'âme. Ils sont deux états de l'âme, dans le lieu de l'âme. Ils adviennent à toute âme en même temps qu'elle advient elle-même, puis ils croissent avec les actions, les perceptions, les caractères et les habitudes de l'âme, que celle-ci acquiert du début à la fin de sa vie»⁹⁸. Cette thèse, conjoignant une généalogie aristotélicienne et avicennienne de l'âme avec une eschatologie fidèle à la littéralité des promesses et menaces coraniques, doit être héritée de Mullā Ṣadrā⁹⁹. La perspective selon laquelle l'âme engendre son propre devenir, qui lui est immanent, est en effet une conséquence du principe ṣadrrien du «mouvement substantiel» (*al-ḥaraka al-jawhariyya*)¹⁰⁰. Sur le rapport essentiel entre l'âme et le paradis ou l'enfer, Kāshānī rapporte également, dans ses *Anwār al-ḥikma*, une conception tirée d'Ibn 'Arabī :

Il dit dans les *Futūḥāt* : «L'enfer a des images partielles qui sont la nature et les passions de chacun, de ses débuts à ses derniers jours. L'âme a des portes et des sens – au nombre de sept – qui sont les portes mêmes de l'enfer. Elles ont la forme d'une porte qui, quand elle ouvre sur un lieu, ferme l'accès à un autre lieu ; sa fermeture à un logis est son ouverture à un autre logis. Ces portes sont ouvertes pour les deux groupes, les gens de l'enfer et les gens du paradis, à l'exception de la porte du cœur, qui est fermée aux gens de l'enfer pour toujours : "Les portes du ciel ne leur seront pas ouvertes et ils n'entreront pas au

96. Également cité dans *Biḥār al-anwār*, XC, bāb 24, p. 376.

97. *Kalimāt maknūna*, chap. 75, p. 170-172 ; *Uṣūl al-ma'ārif*, chap. 10, p. 174-176.

98. Fayḍ Kāshānī, *Anwār al-ḥikma*, éd. M. Bīdārfar, Qumm 1425/1383h.s./2004-2005, p. 371.

99. Ch. Jambet, *Mort et résurrection*.

100. Ch. Jambet, *L'acte d'être. La philosophie de la révélation chez Mollā Ṣadrā*, Paris 2002, index «Mouvement – essentiel, substantiel», sv.

paradis avant qu'un chameau ne passe par le chas d'une aiguille" (VII, 40).

Car la voie (*ṣirāṭ*) de Dieu est plus fine qu'un cheveu, celui qui la parcourt a besoin d'être au comble de la subtilité et de la finesse, ce qui est difficile aux sots ignorants, en particulier du fait de leur illusion et de leur soumission à leur opinion, sans soumission véritable à Dieu et sans suivre une droite guidance. Les portes du brasier sont donc au nombre de sept, et les portes du paradis sont huit. Cette porte qui ne s'ouvre pas pour ceux-là, par laquelle nul d'entre eux n'entre et qui est dans le mur "*au-dedans duquel loge la Miséricorde, tandis qu'en face se trouve le châtiment*" (LVII, 13), c'est-à-dire l'enfer qui "*pénètre jusqu'aux cœurs*" (CIV, 7) – l'enfer a dans les cœurs une pénétration, pas une entrée, du fait de la fermeture de cette porte –, [cette porte] est dans le paradis entourée de contrariétés»¹⁰¹.

Les sept premiers sens de l'âme humaine pourraient désigner, suivant la psychologie d'Aristote, les cinq sens, le sens commun et l'imagination. Ils sont autant de portes ouvrant ou fermant pour chacun, en fonction de ce qu'il a acquis par son libre-arbitre, sur le paradis ou l'enfer dans la résurrection mineure. Le huitième sens est le cœur comme organe proprement spirituel, une idée inconnue de la philosophie grecque et d'Aristote en particulier; directement créé de l'argile originelle, comme on l'a vu, il n'existe comme porte ouverte sur le paradis supérieur que pour les hommes de l'élite. Une fois encore, Ibn 'Arabī et un certain Aristote assimilé permettent à Fayḍ Kāshānī de cerner une notion commune de la nature humaine, qu'il s'emploie à articuler avec les doctrines propres de l'imāmologie shī'ite pour laquelle «seul l'homme de Dieu est humain».

2. La résurrection majeure

Fayḍ Kāshānī ne distingue pas clairement ce qui relève de la résurrection mineure et ce qui relève de la résurrection majeure. Mais il présente deux conceptions distinctes : la première est celle du devenir immanent de l'âme après sa séparation du corps et de la vie d'ici-bas; la seconde est celle de son destin final, consécutif au Jugement transcendant, lors et à la suite de la «grande résurrection» (*al-qiyāma*). La première conception est d'origine et de nature philosophique; la figure de l'Imām, on le constate dans ce qui précède, y est peu présente. La seconde conception, elle, est théologique et l'Imām y tient une place centrale. Au sujet du Retour final des âmes à Dieu revient aussi le concept de l'Homme parfait, identifié plus nettement à l'Imām qu'au chapitre de la cosmogonie. Dans le chapitre LXXII de ses *Kalimāt maknūna*,

101. *Anwār al-ḥikma*, p. 365-366; Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya*, chap. 371, faṣl 6, «sur la Géhenne, ses portes, ses stations et ses marches (*darakāt*)», IX, p. 332-334 (S), dont le texte n'est pas cité littéralement mais résumé et glosé par notre auteur. Voir aussi *Kalimāt maknūna*, chap. 80, p. 185.

Kāshānī soutient la thèse selon laquelle la Balance du jour de la Résurrection, évoquée dans les versets XXIII, 102-103 : « *Celui dont la balance est lourde [...] ceux-là sont les comblés. Celui de qui elle est légère [...] ceux-là se seront eux-mêmes perdus et s'éternisent dans la Géhenne* », est l'Homme parfait et sa guidance. Kāshānī commente :

La balance d'une chose est ce par quoi l'on connaît la valeur de cette chose. La balance du jour de la Résurrection, pour les hommes, sera ce par quoi seront mesurés la valeur et le prix de tout homme en fonction de sa croyance, de son caractère, de sa science et de son action, « *de sorte que toute âme soit rétribuée à raison de ses acquis* » (XLV, 22). Ceci n'est autre que l'Homme parfait ; c'est par lui, par la poursuite de ses traces, ou bien par l'abandon de cette proximité et l'éloignement de sa voie, qu'est connue la mesure des hommes, que sont déterminés leurs bienfaits et leurs méfaits. La balance de chaque communauté est donc le prophète, le légataire (*waṣī*) de ce prophète et la loi qu'il lui a apportée. « *Celui dont la balance est lourde [...] ceux-là sont les comblés. Celui de qui elle est légère [...] ceux-là se seront eux-mêmes perdus* ». Al-Ṣadūq rapporta de Hishām b. Sālīm qu'il interrogea Abū 'Abdallāh [le sixième imām] à propos de la parole de Dieu : « *Nous dresserons les justes balances pour le jour de la Résurrection. Nulle âme ne sera lésée en rien* » (XXI, 47) ; l'imām répondit : « [Les justes balances] sont les prophètes et les légataires » ; et dans une autre tradition, des imāms : « Nous sommes les justes balances »¹⁰². On dit aussi que la balance juste est « ce par quoi l'on pèse les feuillets », et les feuillets sont les âmes humaines¹⁰³.

Dans le chapitre suivant, Fayḍ Kāshānī soutient que la « Voie droite » (*al-ṣirāṭ*) évoquée par le Coran n'est autre que l'Homme parfait et sa guidance. Telle est l'exégèse du passage des versets XLII, 52-53 : « *Tu diriges les hommes dans la voie droite : la voie de Dieu* ». Kāshānī dit qu'elle est la voie de l'attestation de l'unicité divine, de la connaissance spirituelle (*ma'rifa*) et du juste milieu entre les contraires en matières de mœurs – un probable écho de l'éthique aristotélicienne du juste milieu. La voie droite est assimilée à l'Imām par plusieurs traditions du sixième imām :

Al-Ṣadūq rapporte dans ses *Ma'ānī al-akhbār* que l'on interrogea al-Ṣādiq au sujet de la « voie droite » (*al-ṣirāṭ*). Il répondit : « C'est la voie (*ṭarīqa*) de la connaissance de Dieu. Il est deux voies droites : une en cette vie, une autre dans la vie dernière. La voie droite en cette vie, c'est l'Imām auquel l'obéissance est due. Celui qui le connaît en cette vie et se règle sur sa guidance franchit la voie droite qui est le pont de la géhenne dans la vie dernière. Mais

102. Ibn Bābūya, *Ma'ānī al-akhbār*, éd. 'A. al-Ghaffārī, Beyrouth 1410/1990, p. 31-32, pour la première tradition ; la seconde se trouve aussi dans *Tafsīr al-Sāfi*, II, p. 155. M. Bāqir Majlisī, *Bihār al-anwār*, LXVIII, p. 226, mentionne ce *ḥadīth* sans l'attester : « Il est rapporté dans certains récits que les imāms sont les justes balances »

103. *Kalimāt maknūna*, chap. 72, p. 164-165.

celui qui ne le connaît pas en cette vie glisse [et tombe] de la voie droite de la vie dernière» [...]. Dans les *Baṣā'ir al-darajāt*, on interrogea al-Ṣādiq sur la parole de Dieu : «Ceci est pour Moi une voie droite (*hādihā širāṭ 'alayya mustaqīm*)». L'imām dit : «Par Dieu !, la voie droite est 'Alī. Par Dieu, 'Alī est la voie et la balance»¹⁰⁴.

Dans le chapitre LXXIX de ses *Kalimāt maknūna*, ainsi que dans *Anwār al-ḥikma*, Fayḍ Kāshānī fait de l'Imām ou de l'Homme parfait celui qui partage le paradis et l'enfer (*al-qasīm bayn al-janna wa l-nār*). Ceci parce que, selon une tradition rapportée du sixième imām, «l'amour [de 'Alī] est foi et la haine de lui est impiété ; or le paradis n'a été créé que pour les hommes de foi, et l'enfer pour les hommes d'impiété»¹⁰⁵. D'un savant non nommé, notre auteur rapporte qu'il ne s'agit pas de l'amour pour son être individuel ayant existé un certain temps dans le monde sensible, mais de l'amour pour sa réalité divine et son rang intelligible universel et prééternel¹⁰⁶.

Dans le chapitre LXXXI, Fayḍ Kāshānī identifie l'Homme parfait ou l'Imām aux mystérieux *A'rāf* de la sourate VII, généralement interprétés comme des dunes ou des redans séparant physiquement le paradis et l'enfer. L'exégèse imāmite identifiant les imāms aux *A'rāf* est déjà recueillie dans le *Kāfī* et commentée, avant notre auteur, par son maître Mullā Ṣadrā¹⁰⁷. Il rapporte cette tradition rapportée des *Baṣā'ir al-darajāt* :

Un homme vint trouver le Prince des initiés et lui demanda la signification de la parole : «*Sur les A'rāf, il y a des hommes qui les reconnaissent tous par leurs signes distinctifs*» (VII, 46). 'Alī lui dit : «Nous sommes les *A'rāf*, nous connaissons nos auxiliaires par leurs signes distinctifs. Et nous sommes les plus savants (*a'rāf*) : Dieu ne fait rien connaître si ce n'est par la voie de notre connaissance. Nous, les *A'rāf*, siégerons au jour de la Résurrection entre le paradis et l'enfer. Nul n'entrera au paradis sans qu'il nous connaisse et que nous le connaissions. Nul n'entrera en enfer sans qu'il nous rejette et que nous le rejetions. Ceci car Dieu, s'Il avait voulu, aurait fait connaître aux hommes de quoi Le connaître, proclamer Son unicité et venir d'eux-mêmes à Sa porte. Mais Il a fait de nous Ses portes, Sa voie droite, Sa voie et la porte qui mène à Lui»¹⁰⁸.

104. *Ibid.*, chap. 73, p. 166 ; Ibn Bābūya, *Ma'ānī al-akhbār*, p. 32, pour la première tradition. La citation attribuée au Coran ne se trouve pas dans la Vulgate.

105. *Kalimāt maknūna*, chap. 79, p. 182, d'après Ibn Bābūya, *Ilal al-sharā'i*, éd. et trad. pers. Ḥ. Qāsemī, 2 vol., Qumm 1389 h.s./2010-2011, bāb 130, h. 1, I, p. 438.

106. *Kalimāt maknūna*, chap. 79, p. 183-184. Voir aussi *Anwār al-ḥikma*, p. 360 et suiv.

107. Voir là-dessus H. Corbin, *En islam iranien*, I, p. 310-320.

108. *Kalimāt maknūna*, chap. 86, p. 186 ; Al-Ṣaffār al-Qummī, *Baṣā'ir al-darajāt*, éd. 'A. Zakīzādeh Renānī, 2 vol., Qumm 1389 h.s./2010-2011, bāb 16, h. 1775, II, p. 782.

Entre ces chapitres, le chapitre LXXVIII soutient une conception de la grande Résurrection propre à l'ésotérisme shī'ite et à son schème dualiste déjà rencontré au sujet de l'anthropogonie, dont elle est la suite logique ; une conception qui pourtant ne prête pas à l'Imām de rôle direct dans le Jugement dernier.

Les marches du paradis sont au nombre des marches de l'enfer. Il n'est pas une marche au paradis qui n'ait son correspondant en enfer. Ceci car l'homme ne manque pas d'agir selon le bien ou de ne pas agir ainsi. S'il agit selon le bien, il est pour lui dans le paradis une marche définie en particulier pour cette action ; s'il n'accomplit pas l'action qui lui est ordonnée, il est pour lui en enfer une marche correspondante [...]. Tout comme le croyant monothéiste est empêché, par l'attestation de l'unicité divine et son argile provenant du *'Illiyīn*, d'appartenir aux gens de l'enfer, l'associationniste est privé, par l'associationnisme et son argile provenant du *Sijjīn*, d'entrer dans la Maison des honneurs. Observe donc cette Justice divine, comme elle agit bellement ! Cette idée trouve sa confirmation par la tradition dans ce que nous avons rapporté du Prophète, au sujet de la parole divine : «*ceux-là sont les héritiers, ils hériteront du Paradis*» (XXIII, 10-11) : «Chacun d'entre vous a un logis au paradis et un logis en enfer. S'il meurt et va en enfer, les gens du paradis héritent de son logis»¹⁰⁹. Ainsi, toute la rétribution de la science, de l'action et de la parole de l'associationniste qui, s'il avait été croyant monothéiste, lui aurait été accordée au paradis à sa juste mesure, sera donnée au croyant monothéiste ignorant de cette science, excessif dans cette action et manquant à cette parole ; et toute la rétribution de l'ignorance, de l'excès et du défaut du croyant monothéiste qui, s'il avait été associationniste, se serait produite pour lui en enfer, sera donnée à cet associationniste qui, dans la vie dernière, n'a pas sa place au paradis¹¹⁰.

On retrouve une tension rencontrée plus haut entre la détermination par les actes et la prédestination en vertu de l'argile originelle. Selon la première perspective, l'homme crée son destin au-delà de la mort par ses actes volontaires ; selon la seconde, qui l'emporte ici, le sujet-substance est distinct de ses actes, ceux-ci ne peuvent le sauver s'il est substantiellement mauvais ni le condamner s'il est substantiellement bon. L'attestation de l'unicité divine ou l'associationnisme sont des attributs essentiels, primordiaux et innés, assumés par la matière originelle, déterminant l'issue finale de l'âme au paradis ou en enfer ; tandis que la science, l'action droite et la parole véridique, acquises au cours de la vie d'ici-bas, sont des qualités accidentelles et secondes, ne déterminant que le bonheur ou le malheur de cette vie. La suite est une défense de cette idée contre une objection rationaliste d'inspiration probablement mu'tazilite :

109. Aussi dans *Bihār al-anwār*, VIII, bāb 24, p. 91.

110. *Kalimāt maknūna*, chap. 78, p. 177-178.

Si l'on demande : « Comment l'associationniste se voit-il donner la rétribution de la désobéissance du croyant monothéiste ? Comment le croyant monothéiste se voit-il donner la rétribution de l'obéissance de l'associationniste ? Comment cela s'accorde-t-il avec la Justice divine ? » Nous dirons : « parce que l'associationniste, selon ce qu'exige son argile vilaine, n'aspire et n'incline qu'aux actes de désobéissance, par sa nature et son innéité, car il fait partie de leurs gens, et sa pensée intime (*damīr*) s'attacherait à les commettre toujours si cela lui était facile. "*S'ils étaient ramenés, ils récidiveraient dans ce qui leur a été interdit*" (VI, 28). Les bonnes actions [qu'il commet] lui sont étrangères, ne proviennent pas de son argile originelle. Ceci au contraire du croyant monothéiste qui, selon ce qu'exige son argile bonne, ne commet de méfait qu'avec la réprobation de son intelligence, le dégoût de son cœur et la crainte à l'égard de son Seigneur ; les méfaits lui sont étrangers, ne proviennent pas de sa nature innée et de son caractère originel, car il ne fait pas partie de leurs gens. C'est pourquoi il n'est pas puni [pour ces méfaits], mais se voit récompensé pour les bienfaits qu'il n'a pas commis, en raison de son penchant vers eux, de son aspiration à eux, de l'attachement de sa pensée intime à les commettre toujours si cela avait été facile pour lui. Car les actes vont avec les intentions, tout homme ne possède que ce qu'il a l'intention de faire, et chacun n'a d'intention que pour ce qui correspond à son argile originelle, ce qu'exige la nature foncière pour laquelle il a été créé. Dieu dit : "*Chacun agit selon son intention* (*'alā shākilatih*) ; *mais votre Seigneur connaît parfaitement celui qui est le mieux dirigé dans le chemin droit*" (XVII, 84) »¹¹¹.

L'action méritoire ou déméritoire se voit littéralement réduite à son intention, comme dans la morale kantienne. Mais la doctrine défendue par Fayḍ Kāshānī est radicalement contraire à la morale kantienne en ce qu'elle soutient que l'intention est déterminée a priori par l'argile originelle, tandis que l'action extérieure est contingente et libre. Pour finir d'argumenter rationnellement cette thèse si paradoxale, le philosophe shī'ite poursuit :

Tout comme l'associationniste a été récompensé pour ses bienfaits dans la vie d'ici-bas, par les profits de ce monde, le croyant monothéiste a été puni pour ses méfaits dans la vie d'ici-bas, par les souffrances qui l'y ont frappé, puis par la souffrance de la mort, puis par le châtement de l'Isthme s'il reste encore une part de cette rétribution, jusqu'à rencontrer Dieu une fois pur et purifié, comme il est rapporté dans les versets et les récits traditionnels¹¹².

La vie d'ici-bas, dont la réalité essentielle est ailleurs assimilée à la « forme de la géhenne »¹¹³, se voit ici justifiée comme le lieu du libre-arbitre, laissant au croyant la possibilité de désobéir, mais aussi de se purifier par ses vicissitudes. De même et plus encore, la résurrection mineure dans le monde

111. *Ibid.*, p. 179.

112. *Ibid.*, même page.

113. *Ibid.*, chap. 76, p. 175.

iconique ou « monde de l'Isthme » se voit justifiée comme permettant la *catharsis* du croyant responsable d'avoir péché, purification le préparant à la rencontre de Dieu lors de la Résurrection majeure.

Fayḍ Kāshānī noue ici les fils de l'anthropogonie et de l'eschatologie. Il cite le *ḥadīth* du cinquième imām dont le début a été traduit plus haut, relatif aux deux argiles originelles substantiellement opposées, ayant pour l'une accepté, pour l'autre refusé la souveraineté des gens de la Maison prophétique. On y voyait un Dieu grand alchimiste procéder au mélange des argiles de la plupart de l'humanité, constituant par là l'être phénoménal ou exotérique (*ẓāhir*) des hommes. Ce mélange qui rendait le croyant capable de mauvaises actions et l'associationniste capable d'actions pieuses, voilà ce qu'il en adviendra le jour de la Résurrection :

Quand viendra le jour de la Résurrection, Dieu ôtera à l'ennemi adversaire la racine du croyant, son tempérament, son argile, sa substance, son élément, avec toutes ses actions justes, et Il les rendra au croyant ; Dieu ôtera au croyant la racine de l'adversaire, son tempérament, son argile, sa substance, son élément, avec toutes ses mauvaises actions, et Il les rendra à l'adversaire. Ce sera là justice de Sa part.

Cette séparation des substances bonnes et mauvaises rappelle encore l'eschatologie manichéenne. Mais on sent qu'il s'agit aussi, dans cette eschatologie shī'ite, de répondre à des objections rationalistes de type mu'tazilite portant sur la notion de justice (*'adl*) et faisant fonds sur l'exigence d'une justice divine rationnelle. L'imām donne deux confirmations coraniques de cette thèse :

« Les mauvaises [actions] aux mauvais et les mauvais aux mauvaises ! Les bonnes [actions] aux bons et les bons aux bonnes ! Les bons sont innocents des accusations portées contre eux ; ils obtiendront le pardon et une grâce abondante ». (XXIV, 26) ; « Les dénégateurs seront rassemblés dans la Géhenne pour que Dieu sépare le mauvais du bon ; qu'Il entasse les mauvais les uns sur les autres, puis qu'Il les amoncelle tous ensemble et qu'Il les mette dans la Géhenne » (VIII, 36-37).

L'exégèse du premier verset est typiquement shī'ite et va au-delà du sens obvie : l'on comprend généralement « les mauvais », « les mauvaises », « les bons », « les bonnes », comme désignant les femmes et les hommes ; ici, le féminin est compris comme désignant les paroles et les actions, le masculin comme désignant les hommes et les femmes. C'est l'interprétation du *Tafsīr* d'Ibrāhīm al-Qummī (307/919) que Fayḍ rapporte aussi dans son commentaire coranique, s'appuyant sur le verset VIII, 36-37¹¹⁴. Le *ḥadīth* se conclut

114. *Tafsīr al-Sāfī*, II, p. 216 ; 'Alī b. Ibrāhīm al-Qummī, *Tafsīr al-Qummī*, éd. M. al-Abṭāḥī al-Iṣfahānī, 3 vol., Qumm 1435/2013-2014, II, p. 703-704.

sur l'interprétation du verset XXV, 70 : «*Dieu changera leurs mauvaises actions en œuvres bonnes. Dieu pardonne, Il est miséricordieux*», ainsi commenté par l'imām : «Dieu changera les mauvaises actions de nos partisans en œuvres bonnes et les œuvres bonnes de nos adversaires en mauvaises actions. Cela fait partie du fond ésotérique (*bāṭin*) de la science cachée de Dieu et de son secret réservé»¹¹⁵.

Là ne s'arrête pas – heureusement est-on tenté de dire – la pensée eschatologique de Fayḍ Kāshānī, qui emprunte à Ibn 'Arabī et à Mullā Ṣadrā une conception plus optimiste mais aussi plus hétérodoxe des fins dernières. Dans le chapitre LXXVI des *Kalimāt maknūna*, comme dans le livre X de ses *Uṣūl al-ma'ārif*, il reprend de Mullā Ṣadrā la thèse selon laquelle la réalité véritable du paradis est essentielle et subsistante quand la réalité véritable de l'enfer est créée par accident et évanescence, ceci parce que la Miséricorde de Dieu lui est essentielle tandis que Sa Colère lui est accidentelle, que les bienfaits procèdent donc de Lui par essence quand les maux n'adviennent de par Lui que par accident ; un essai de théodicée qui adoucit le dualisme originel mais attribue des accidents à Dieu, ce qui ne va pas sans poser problème¹¹⁶.

Fayḍ Kāshānī aborde ailleurs la question épineuse de savoir si les tourments des damnés de l'enfer sont perpétuels ou susceptibles de prendre fin, une question sur laquelle, selon les mots de son maître Mullā Ṣadrā, «il y a un différend entre les savants des coutumes (*'ulamā' al-rusūm*) et les savants des dévoilements spirituels (*'ulamā' al-kushūf*)»¹¹⁷. Dans plusieurs de ses œuvres, notre auteur semble bien rompre avec la rigueur prédestinationniste des traditions précédentes sans renoncer à l'identification de la substance du sujet à son intentionnalité foncière. Nous suivons ici le dernier chapitre des *Anwār al-ḥikma*¹¹⁸. Il commence par soutenir l'opinion majoritaire de l'éternité du châtement des damnés, d'abord à l'appui du récit de l'immolation de la mort, puis de ce *ḥadīth* prophétique transmis par le sixième imām du premier, rapporté du *K. al-Tawḥīd* d'Ibn Bābūya :

Un juif vint trouver le Prophète et l'interrogea : «Si ton Seigneur n'est pas injuste, comment peut-il condamner à l'enfer pour l'éternité celui qui ne Lui a désobéi qu'un nombre limité de jours?» Réponse : «Il le perpétue selon son intention. Celui dont il sait que suivant son intention, s'il était resté dans ce monde jusqu'à la fin, il aurait désobéi à Dieu, Il le perpétue en enfer selon son

115. Fin de citation du long *ḥadīth* rapporté d'Abū Ishāq al-Laythī, *Kalimāt maknūna*, chap. 78, p. 180-182 ; cité dans M. Bāqir Majlisī, *Bihār al-anwār*, LXIV, bāb 3, h. 21, p. 104-108.

116. *Kalimāt maknūna*, chap. 76, p. 174 ; *Uṣūl al-ma'ārif*, X, p. 179 ; Mullā Ṣadrā, *Al-ḥikma al-muta'āliyya fī l-asfār al-arba'a*, éd. M. 'Aqīl, 3 vol., Beyrouth 1432/2011, III, p. 728.

117. Mullā Ṣadrā, *Al-ḥikma al-muta'āliyya*, III, p. 729.

118. *Anwār al-ḥikma*, p. 408-415. Voir aussi *'Ilm al-yaqīn*, II, p. 1321-1326, et encore de Fayḍ Kāshānī, *Nawādir al-akhbār*, éd. M. al-Anṣārī al-Qummī, Téhéran 1391 h.s./2012-2013, p. 524-529. Il s'agit dans les trois cas du dernier chapitre.

intention. C'est le contraire pour l'hôte du paradis. Celui-là, "son intention est pire que son action". Celui-ci, "son intention est meilleure que son action". Les intentions perpétuent le séjour des gens du paradis et celui des gens de l'enfer. Dieu dit : "*Chacun agit selon son intention, mais votre Seigneur connaît parfaitement celui qui est le mieux dirigé dans le chemin droit*" (XVII, 84)¹¹⁹.

Puis Fayḍ Kāshānī enchaîne avec plusieurs citations d'Ibn 'Arabī qui changent sensiblement la donne eschatologique :

L'auteur d'*al-Futūḥāt al-makkiyya* dit : «Ceux qui éprouvent la douleur reçoivent la rétribution du châtement à hauteur de la durée de sa vie passée à s'abaisser dans l'ici-bas. Quand le terme aura expiré, Dieu instaurera pour eux un bienfait dans la demeure où ils se trouveront à perpétuité. Car s'ils entraient au paradis, ils souffriraient de l'inadéquation de leur nature foncière. Mais ils jouiront du feu et du glacié dans lesquels ils se trouveront, des piqures de serpents et d'araignées, comme les gens du paradis jouiront de l'ombre, de la lumière et des baisers prodigués aux belles houris, car leur naturel le nécessite. Ne vois-tu pas que le scarabée est d'une nature propre à être affectée négativement par le parfum de la fleur mais à jouir de la puanteur, que l'homme échauffé par la colère est dérangé par l'odeur du musc ? »¹²⁰ Il déclare dans les *Fuṣūṣ al-ḥikam* : «Les hôtes de l'enfer (*ahl al-nār*) ont leur terme final dans la faveur [divine] (*al-na'im*), mais en enfer. Car au terme de la durée du châtement, la forme du feu (*nār*) deviendra nécessairement fraîcheur et paix pour ceux qui s'y trouvent, et ce sera là leur faveur»¹²¹.

Kāshānī parvient à trouver une confirmation imāmite traditionnelle à cette idée dans le *K. al-Tawḥīd*, rapporté de l'imām al-Ṣādiq : «Le Prophète déclara : "Celui à qui Dieu a promis une récompense pour son action verra cette promesse tenue. Mais celui que Dieu a menacé d'un châtement pour son action, ce sera au choix [de Dieu]" »¹²². Il en donne ensuite une justification rationnelle, d'abord fondée sur al-Qaysarī, commentateur des *Fuṣūṣ al-ḥikam* d'Ibn 'Arabī, puis sur Mullā Ṣadrā, qu'il appelle «notre professeur», pour un véritable essai de théodicée philosophique¹²³. Cette conception du Retour

119. *Anwār al-ḥikma*, p. 409.

120. *Ibid.*, p. 409-410 ; Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya*, bāb 289, VII, p. 218-219 (S).

121. *Anwār al-ḥikma*, p. 410 ; *ʿIlm al-yaqīn*, II, p. 1321 ; Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ al-ḥikam*, éd. A. 'Afīfī, Beyrouth 1423/2002, *Fuṣṣ ḥikma nafsīyya fī kalima yūnusiyya*, p. 129. Mullā Ṣadrā, *Kitāb al-ʿArshīya*, éd. F. Wakār, Beyrouth 1420/2000, p. 95, rapporte cette citation pour se dissocier de cette thèse.

122. *Anwār al-ḥikma*, p. 410-411 ; *ʿIlm al-yaqīn*, II, p. 1322 ; *Nawādir al-akḥbār*, p. 526 ; Ibn Bābūya, *Tawḥīd*, p. 266.

123. Mullā Ṣadrā, *Al-Shawāḥid al-rubūbiyya fī l-manāḥij al-sulūkiyya*, dans M. Hādī Sabzavārī, *Al-Shawāḥid al-rubūbiyya*, éd. J. al-D. Āshtiyānī, Beyrouth 1360 h.s./1981, p. 313 et s.

final substitue à la vision dualiste, opposant des valeurs antinomiques, une vision duelle conjoignant en tout être et en tout phénomène une face extérieure ou exotérique et une face intérieure ou ésotérique :

Tu sais que le fait qu'une chose soit châtiment sous un aspect n'interdit pas qu'elle soit miséricorde sous un autre aspect, et que l'ininteruption du châtiment pour les gens de l'enfer n'interdit pas son interruption pour tout un chacun. Puis il faut savoir qu'il existe, entre la faveur des gens du paradis et la faveur des gens de l'enfer, auprès de l'Effusion de la Miséricorde, une différence immense (...). La faveur des gens de l'enfer vient de la Miséricorde du Plus Miséricordieux – pour son advenue après la Colère et le châtiment –, tandis que la faveur des gens du paradis vient de la Présence du Très-Miséricordieux, du Tout-Miséricordieux (...). La première est comme la coque (*qishr*) de la seconde, pour la dureté de la première et la douceur de la seconde (...); or la coque n'existe que pour protéger et conserver le fruit (*lubb*). Ainsi, les hommes de l'enfer sont les lieux qui supportent les maux pour l'édification du monde, tandis que les hommes du paradis sont les lieux de manifestation qui réalisent les connaissances et les réalités essentielles pour l'édification de la vie dernière; les premiers protègent les seconds des épreuves, les seconds libèrent les premiers de l'obligation des actions de culte. Ainsi sont édifiées les deux demeures, ainsi la Miséricorde précède-t-elle la Colère et s'étend-elle à toute chose, y compris à l'enfer et tous ceux qui s'y trouvent¹²⁴.

Fayḍ juxtapose ainsi deux positions antinomiques sur le destin final des damnés : la thèse orthodoxe du châtiment éternel, également soutenue par Mullā Ṣadrā, et la thèse hétérodoxe du bienfait des damnés, reçue d'Ibn 'Arabī. Suivant le principe herméneutique formulé par Leo Strauss, on peut légitimement supposer que Fayḍ considérerait la plus secrète comme la plus vraie et soutenait donc le parti des « savants des dévoilements » plutôt que celui des « savants des traces écrites ».

Conclusion

Dans ses ouvrages de jeunesse et de maturité, Fayḍ Kāshānī fait œuvre, non pas d'auteur ou de philosophe au sens classique, mais de penseur original par la recollection et la combinaison de textes d'origines diverses, des traditions imāmītes surtout, mais aussi des spéculations philosophiques et théosophiques d'auteurs pas nécessairement shī'ītes. D'un point de vue théologique, ces ouvrages sont parmi les premiers à réactiver, à l'époque moderne, l'enseignement ésotérique des imāms, permettant la survie de l'akhbārisme. D'un point de vue philosophique, ils traduisent *volens nolens* un certain infléchissement par rapport aux œuvres des maîtres de la génération précédente, Mīr

124. *Anwār al-ḥikma*, p. 414, d'après Mullā Ṣadrā, *Risāla fī al-wāridāt al-qalbiyya*, dans Idem, *Majmū'a al-rasā'il al-tis'*, Téhéran 1302/1885, p. 264.

Dāmād et Mullā Ṣadrā. Alors que ceux-ci rapportaient ou commentaient les *ḥadīths* des imāms pour confirmer leurs conceptions philosophiques et tendaient à faire de la gnose philosophique, le *ʿirfān*, la véritable théologie, Fayḍ Kāshānī semble plutôt se servir de la philosophie et de la mystique spéculative pour confirmer et approfondir l'enseignement des imāms, apparaissant tout à la fois comme un conservateur et un rénovateur de l'ésotérisme shīʿite. Dans certains passages, il se pose aussi en exégète ou herméneute des imāms, lesquels sont eux-mêmes les herméneutes du Coran ; une position caractéristique des philosophes shīʿites.

Dans la rhapsodie de traditions religieuses et de philosophèmes qu'il compose, Fayḍ Kāshānī met en tension harmonique des schèmes philosophiquement opposés, du moins en première analyse : le dualisme âme/corps hérité de Platon et l'hylémorphisme d'Aristote, le dualisme ontologique et le monisme, le matérialisme et le spiritualisme (parfois même l'idéalisme), la thèse de la prédestination et celle du libre-arbitre, le pessimisme moral et l'idée d'un salut universel. Des tensions en partie inhérentes à la doctrine imāmite, qui ne s'est pas constituée comme un système philosophique, et en partie nées de sa rencontre avec la philosophie et le soufisme. Kāshānī n'en fournit pas toujours, loin s'en faut, la résolution dialectique conceptuelle, mais semble en proposer l'harmonisation à l'expérience spirituelle du lecteur par un dispositif symphonique. La cohérence d'ensemble du tableau est assurée par un « plan d'immanence » selon l'expression de Gilles Deleuze et Félix Guattari, une « image de l'être et de la pensée » sous-tendant la construction conceptuelle, plan composé ici de trois schèmes proprement shīʿites : la vision dualiste, la vision duelle et l'imāmocentrisme¹²⁵. De la création primordiale aux deux résurrections mineure et majeure, des deux argiles originelles aux deux échelles du paradis et de l'enfer, le dualisme bien/mal et la dualité esprit/matière structurent tout le devenir de l'homme et de la Création. Le couple esprit/matière fonctionne de façon dialectique et non antinomique : d'une part l'esprit et la matière se voient également traversés par le grand partage du bien et du mal (il y a un bon et un mauvais esprit, une bonne et une mauvaise matière) ; d'autre part, les traditions imāmites comme les références philosophiques de Kāshānī l'amènent à penser aussi bien une spiritualisation de la matière qu'une corporalisation de l'esprit. Finalement, le dualisme du bien et du mal, des hommes du paradis et des hommes de l'enfer, se convertit en une conjonction de l'ésotérique et de l'exotérique, symbolisés par le fruit et la coque. Enfin, aux deux pôles de l'Origine et du Retour, l'Imām joue toujours ou presque le rôle principal : premier être créé avec le prophète Muḥammad dans la Lumière prééternelle, il est celui qui départage finalement les hôtes du paradis et les hôtes

125. Sur la notion de plan d'immanence, G. Deleuze et F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris 1991, p. 38-40.

de l'enfer. Et quand il semble s'effacer du tableau, c'est encore selon sa propre herméneutique. Comme l'arc du Temps, le mouvement de la pensée est entièrement imāmo-centré.

Fayḍ Kāshānī semble avoir finalement renoncé, sous la pression de l'environnement politique et dans une certaine mesure seulement, à cette démarche syncrétique visant à réactiver l'enseignement des imāms par la rencontre et la fécondation avec des idées philosophiques et mystiques plus tardives. Mais pour autant qu'il pût la mener, il paraît bien avoir considéré cette harmonisation du shī'isme originel, de la philosophie et de la mystique, comme fidèle à l'enseignement ésotérique des imāms. Son repli sur une démarche plus littéraliste de transmission sans commentaire ni rapprochement des traditions imāmites, sa conservation de ses vues philosophiques et de ses « dévoilements » mystiques dans le secret, n'étaient peut-être qu'un ultime signe de fidélité à l'exemple des imāms.

LA MORT INITIATIQUE DANS L'ALÉVISME ET LE BEKTACHISME

De la «résurrection» de 'Alī à la pendaison de Ḥallāj*

Thierry ZARCONÉ
CNRS

L'historien français Claude Cahen a suggéré, dans un article paru en 1970, que de nombreuses idées et pratiques shi'ites ont imprégné l'Anatolie au xv^e et au xvi^e siècle, et ce à un tel point qu'il estimait juste de parler d'une «shi'itisation intérieure du sunnisme»¹. Notre objectif, ici, est d'éclairer un des aspects de ce phénomène, décrit à grands traits par Cahen, en prenant l'exemple d'un thème hagiographique d'origine shi'ite qui s'est imposé dans l'histoire religieuse de cette région jusqu'à nos jours. Ce thème, que j'appellerai le «chameau portant le cercueil de 'Alī» (abrégé en chameau de 'Alī), se rapporte à la mort légendaire et mystérieuse de l'imam 'Alī b. Abī Ṭālib (m. 661). La finalité de ce thème, accueilli dans les milieux alévis-bektachis² où il a connu des versions nouvelles, est outre l'illustration de la fin de vie imaginée de la principale figure du shi'isme, de renvoyer à l'une des doctrines majeures de la gnose musulmane et du soufisme : la mort initiatique, c'est-à-dire une mort volontaire suivie d'une renaissance. Les poètes alévis-bektachis se réfèrent fréquemment à ce thème dans leurs textes, et les artistes de cette mouvance le mettent tout particulièrement à l'honneur dans leurs calligraphies et leurs peintures. L'art visuel a beaucoup fait, du reste, pour le rendre populaire. D'un autre côté, le

*. Les noms propres et les termes techniques turcs sont orthographiés conformément au *Redhouse Yeni Türkçe – İngilizce Sözlük* (1968). Dans certains cas, l'original arabe ou persan d'un nom propre ou d'un terme pourra être indiqué entre parenthèses pour faciliter la compréhension.

1. « Le Problème du shi'isme dans l'Asie mineure préottomane », dans *Le Shi'isme imamite*, Paris 1970, p. 118.
2. Par « alévi, alévisme » nous n'entendons pas les seuls mouvements auxquels on donne ce nom en Anatolie et dans les Balkans, à partir du xix^e siècle, mais également les groupes kızılbaş, plus anciens, et d'autres courants proches d'Anatolie et des Balkans. Alévis et Bektachis sont associés ici en raison de nombreux points communs d'ordre doctrinal et rituel, sans nier pour cela les différences essentielles de structure qui les distinguent.

régime de la mort volontaire, dont le thème du chameau de ‘Alī est la plus parfaite expression dans le courant anatolien étudié, devient, comme cela n’est pas rare, du reste, dans d’autres mouvements à caractère initiatique en islam et dans d’autres systèmes religieux, l’élément structurant du rituel de réception dans les communautés alévis et dans la confrérie bektachie³. Ici, toutefois, comme nous le montrerons, ‘Alī cède la place à Ḥusayn b. Manṣūr al-Hallāj, le célèbre mystique supplicié au IX^e siècle, qui incarne également, à sa façon, l’idéal ascétique de la mort avant la mort.

« Mourir avant de mourir » ou la résurrection de ‘Alī

D’après la tradition populaire shi’ite, ‘Alī, blessé à mort, en 661, dit à ses amis qu’après sa mort, son corps devrait être placé sur le dos d’un chameau qui serait laissé libre de se rendre où bon lui semble, et que sa dépouille serait enterrée à l’endroit même où l’animal déciderait de s’arrêter. La tradition retient que le chameau n’alla pas plus loin que Kufa où se trouve aujourd’hui le tombeau de l’imam⁴. Le thème du chameau de ‘Alī s’est diffusé dans l’ensemble du monde musulman, sunnite comme shi’ite, aussi loin que l’Inde et le Turkestan oriental. Ceci explique qu’il en existe plusieurs versions. Selon l’une d’elles, l’animal s’est immobilisé en Afghanistan, dans la ville de Mazar-i sharif, où un imposant mausolée dédié à l’imam a ensuite été bâti. D’après une autre version, le chameau arrive aux pieds de la montagne Mustagh Ata, l’un des plus hauts glaciers des Pamirs, montagne qui servira ensuite de tombeau à ‘Alī⁵.

En Anatolie, néanmoins, ce thème connaît des variantes importantes. Quoique l’image du chameau portant le corps de l’imam est préservée, le but final de l’animal n’est pas de partir en quête d’un lieu où ‘Alī sera inhumé. Au contraire, ces versions excluent l’idée d’un quelconque enterrement dans la mesure où elles considèrent que l’imam est devenu immortel, ou plutôt parce qu’il est appelé à ressusciter et renaître. Dans ces versions, ce sont Ḥasan et Ḥusayn, les deux enfants de ‘Alī, à qui leur père révèle qu’après sa mort un homme au visage voilé emportera son corps pour le mettre en terre. Mais, intrigués par le voile qui cache le visage de cet inconnu, Ḥasan et Ḥusayn, désireux de connaître son identité, poursuivent celui-ci et obtiennent qu’il leur révèle son identité. À leur grande surprise, les deux garçons découvrent que le mystérieux personnage n’est autre que leur propre père, signe qu’il vient de

3. Dans l’alévisme, ce rituel, en tant que « rite de passage » est imposé à tous les hommes et femmes qui appartiennent à ce système fermé dans lequel ils sont nés. Au contraire, le bektachisme est un ordre ouvert, à adhésion volontaire, qui coopte ses membres.

4. Dwight M. Donaldson, *The Shi’ite Religion. A History of Islam in Persia and Irak*, Londres 1933, p. 56-57.

5. T. Zarcone, « Légendes d’Asie centrale sur un royaume caché dans les confins turco-tibétains : la montagne Mustagh Ata », *Politica Hermetica* 22 (2008), p. 88-89.

ressusciter. La plus ancienne de ces versions date sans doute du xvi^e siècle, mais il est fort probable qu'elle a été élaborée un ou deux siècles plus tôt, au moment où le shi'isme et l'ultra-shi'isme pénètrent en Anatolie.

L'analyse de Kathryn Babayan que nous rejoignons est que ce thème reflète l'idée shi'ite de l'occultation (*ghayba*) selon laquelle « le divin ne meurt jamais mais reste caché, et qu'il se manifeste à nouveau sous une forme humaine »⁶. On rappellera ici que, dans la théologie classique ismaélienne, 'Alī n'est pas vénéré uniquement en tant que guide suprême et sauveur de l'humanité, n'étant pas seulement un imam et un *waṣī*, mais aussi comme le *qā'im* de la « résurrection »⁷. Il existe une interprétation soufie de ce thème qui a cours en Anatolie, en particulier parmi les alévis-bektachis : elle s'appuie sur un hadith du prophète Muḥammad qui encourage à « mourir avant de mourir ». Nous reviendrons plus loin sur cette formule.

Le thème du chameau de 'Alī est présent dans la célèbre épopée d'Abū Muslim, héros de la cause abbasside au viii^e siècle, qui est considéré, en Anatolie, comme le parangon de la chevalerie spirituelle (*futuwwa*), le pourfendeur des tyrannies et le protecteur des shi'ites. Il est naturellement tout particulièrement honoré par les alévis-bektachis. On peut lire, dès les premières lignes de l'épopée qui le concerne dont les plus anciens manuscrits datent du xvi^e siècle :

Lorsque le calife 'Alī, le roi des hommes, tomba sous le poignard d'Ibn Mūlcam, ses fils, Hasan et Huseyn, prirent son corps pour le laver et le mettre au cercueil. Alors, apparut une forme voilée tenant un chameau par la bride. L'inconnu prit le cercueil avec le corps du Calife et son épée, Zū 'l-Fikār, et, les chargeant sur le chameau, il s'éloigna. Mû par la curiosité, Hasan courut derrière l'apparition. L'inconnu écarta son voile noir et Hasan reconnut son père⁸.

On peut lire un récit similaire dans le *Fazîlet-Nâme* (début du xvi^e siècle), une célèbre hagiographie de 'Alī en usage dans les cercles alévis-bektachis. Son auteur, Derviş Muhammed Yeminî, originaire de Samarcande, installé ensuite en Anatolie, a rédigé ce texte en persan, mais l'ouvrage est surtout connu dans sa traduction turque⁹. Très populaire, de nos jours encore, il a été édité en 1995, en turc moderne, à l'intention des lecteurs alévis par un éditeur lié à ce courant¹⁰. Or, selon Derviş Muhammed Yeminî, la transmission du thème du chameau de 'Alī est attribuée au huitième imam shi'ite 'Alī ibn Mūsā

6. « Abu Muslim : victim of the waning of the Qizilbash », dans K. Babayan, *Mystics, Monarchs, and Messiahs. Cultural Landscapes*, Cambridge 2002, p. 127.

7. F. Daftary, « 'Alī in classical Ismaili theology », dans A. Yaşar Ocak, éd., *Alī in Islamic Beliefs*, Ankara 2005, p. 79.

8. Selon un manuscrit en turc traduit par I. Mélikoff dans son *Abū Muslim, le porte-hache du Khorassan*, Paris 1962, p. 91.

9. Derviş M. Yeminî, *Fazilet-Nâme*, édité par Y. Tepeli, Ankara 2002, vol. 1, p. 583-584.

10. *Faziletname*, éd. F. Gürgen, Ankara 1995 (voir p. 407-408).

al-Riḏā. Cet imam, vénéré dans les cercles soufis et dans la *futuwwa*, est aussi en honneur chez les bektachis¹¹. Lorsque le sultan ottoman Murad fit élever un mausolée à l'intention de Hacı Bektaş, fondateur éponyme de cet ordre soufi, ne choisit-il pas de donner à cette bâtisse une forme octogonale en précisant qu'il faisait cela « pour l'amour du huitième imam »¹². Nombreux enfin sont les poètes alévis-bektachis qui se réfèrent au chameau de 'Alī dans leurs poèmes. On citera ici Mir'ātī au XIX^e siècle :

Le chamelier tendit la main vers son voile
Et le retira ; ils [Hasan et Husayn] distinguèrent une claire lumière
Et virent que le chamelier n'était autre que 'Alī
Ils découvrirent, à cet instant même, le secret des secrets¹³.

Le thème du chameau de 'Alī connaît un changement notable dans l'hagiographie de Hacı Bektaş (m. 1271), texte également écrit au XVI^e siècle, dans la mesure où le chamelier porte le visage de ce dernier saint et non celui de 'Alī. En fait, c'est sous la forme du maître éponyme de l'ordre bektachi que l'imam revit. Hacı Bektaş serait ainsi le 'Alī d'Anatolie ou plutôt Hacı Bektaş ressuscité sous la forme de 'Alī. En outre, l'hagiographe substitue un cheval gris au chameau, cheval qui n'est pas sans rappeler Dhū'l-Jināḥ, la célèbre monture de l'imam. En résumé, Hacı Bektaş indique à son disciple favori, Sarı İsmail, qu'après sa mort, apparaîtra une personne voilée chevauchant un cheval gris (*boz at*). Celle-ci viendra lire la prière Yāsīn¹⁴, apportera un linceul (*kefen*), lavera son corps et l'emportera avec lui pour le mettre en terre. Puis, Hacı Bektaş encourage Sarı İsmail à ne pas adresser la parole à cette personne. Le jour venu, cependant, Sarı İsmail voulut savoir qui était le mystérieux inconnu et découvrit qu'il s'agissait de son propre maître.

En plus de la place qu'elle attribue à Hacı Bektaş, cette version du thème du chameau de 'Alī innove sur un point important parce qu'elle se propose d'éclairer son lecteur sur la signification qu'il convient de lui donner. Elle relie alors le chameau de 'Alī à la formule « mourir avant de mourir ». En premier lieu, pour consoler Sarı İsmail, bouleversé lorsqu'il apprend que la mort de son maître est proche, Hacı Bektaş lui révèle que « nous ne mourons pas mais nous expérimentons, au contraire, un changement de forme »

11. K. Babayan, « Situating the master-disciple schema : cosmos, history, and community », dans K. Babayan, *Mystics, Monarchs, and Messiahs. Cultural Landscapes of Early Modern Iran*.

12. *Vilâyet-nâme. Manâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî*, édité par A. Gölpınarlı, Istanbul 1958, p. 91 ; H. Bektâş-ı Velî, *Velâyetnâme*, édité par H. Duran, Istanbul 2007, p. 638.

13. *Deveci nikaba uzattı el*
Kaldırdı nikabı bir nuru celi
Gördüler deveci kendidir Ali
Oı vakıt bildiler sırrı Sıranı.

S. Nüzhet, *Bektaşî Şairleri*, Istanbul 1930, p. 269.

14. Il s'agit d'une prière tirée de la sourate 36 du Coran et qui est prononcée au moment de la mort.

(*Biz ölmeyiz suret değiştiririz*). Plus tard, lorsqu'il ôte son voile, Hacı Bektaş explique au même Sarı İsmail que «[le véritable] homme est celui qui meurt avant de mourir, et qui lave lui-même son corps avant l'enterrement»¹⁵. Le changement de forme est rendu en turc par le terme *don* (changer) ou par les expressions *don-be-don dolaşmak* (passer d'une forme à l'autre) et *donuna girmek* (s'emparer d'une forme)¹⁶.

Ces points ont inspiré plusieurs poètes alévis-bektachis qui rattachent, dans leurs vers, le chameau de 'Alī à la mort volontaire :

Le souverain Hacı Bektaş qui dirige ses propres funérailles
C'est 'Alī lui-même.

Aşık Hasan (xviii^e siècle)¹⁷

J'ai enseigné la voie à de nombreux maîtres spirituels
Je meurs sans mourir et je ressuscite
Je connais le secret de «mourir avant de mourir»
J'ai vécu tant de fois mes propres funérailles.
Edib Harabi (m. 1917)¹⁸

Avant de mourir, il a mis son propre corps dans la tombe.
Tacettin Küçük (1922 - ?)¹⁹

L'un ouvre le livre de l'amour,
L'un boit l'éllixir à l'assemblée des maîtres,
L'un, avant de mourir, taille son propre linceul :
N'interroge pas celui qui ne taille pas, interroge celui qui taille.
T. Küçük²⁰

15. *Vilâyet-nâme*, éd. A. Gölpınarlı, p. 90-91 ; *Velâyetnâme*, éd. H. Duran, p. 617, 630.

16. A. Yaşar Ocak, *Alevi ve Bektaşî İnançlarını İslâm Öncesi Temelleri*, Istanbul, réédition 2003, p. 191-192.

17. *Kendi cenazesin kendi götüren
Hünkâr Hacı Bektaş Ali kendidir.*
S. Nüzhet, *Bektaşî Şairleri*, p. 19.

18. *Hayli müşidlere oldum rehnüma
Ölmeden öldürüp eyledim ihya
Sırrı 'Mûtu kablentemûtü'ya
Mazhar olmuş pek çok cenazem var.*
S. Aytekin, *Edip Harabi*, Ankara 1959, p. 87.

19. *Ölmeden kendini koymuş mezara.*
T. Küçük, *Vicdan Muhakemesi*, Istanbul 1990, p. 21.

20. *Aşkın kitabını alıp açan var
Pirler meclisinde meyin içen var
Ölmeden kendine kefen biçen var
Biçmeyene değil biçene sorun.*
T. Küçük, *Vicdan Muhakemesi*, p. 139.

Je vois que je suis mort avant de mourir,
J'ai lu la prière pour ma propre mort,
J'ai serré une main et j'ai fait allégeance
C'est la main de mon Maître, de mon Châh, du Vrai.
Turgut Koca (m. 1999)²¹

D'autres hagiographies bektachies reprennent, au bénéfice des saints auxquels elles sont dédiées, ce phénomène du changement de forme de 'Alî. C'est le cas de la geste de Otman Baba (xv^e siècle), de Balım Sultan (m. 1516) et de Pir Sultan Abdal (xvi^e siècle) dont les corps accueillent, eux aussi, l'âme de l'imam²². Selon une autre hagiographie encore, l'âme de Hacı Bektaş, après sa mort, s'installe dans le corps de son disciple Abdal Musa (xiv^e siècle)²³. Et on peut citer aussi le combattant mystique de l'islamisation, Seyyid Battal Gazi (viii^e siècle), qui revit sous les traits du saint bektachi Şuçâuddîn (xv^e siècle)²⁴.



Le chameau de 'Alî, calligraphie sous verre, 35 x 57 cm,
collection privée, Istanbul

21. *Ölmeden evveli gördüm ölmüşüm
Meyyit namazım kendim kılmişim
Yapışıp bir ele ikrar etmişim
Pirin, Şahın, Hakkın eli diyerek.*

T. Koca, *Pir Nefes Üstad*, Ankara 1985, p. 91.

22. A. Y. Ocak, *Alevi ve Bektaşî İnançlarını İslâm Öncesi Temelleri*, p. 190.

23. *Id.*, p. 186.

24. *Id.* et Y. Say, *Şuçâ'eddin Velî ve Vilayetnamesi*, Eskişehir 2010, p. 20, 43.

La popularité du thème est telle que les peintres-miniaturistes et les calligraphes alévis-bektachis s'en emparent. Le chameau de 'Alī – mais jamais le cheval de Hacı Bektaş – est représenté sous des formes variées et sur des supports divers (papier, bois, verre, etc.). Les contours de l'animal et du chamelier sont parfois tracés à l'aide de lettres arabes et certaines formules, dans la même langue, et sont insérées dans les dessins. L'injonction « Mourez avant de mourir » (*mūtū qabla an-tamūtū*) apparaît généralement sur le cercueil²⁵. Un artiste a même représenté le chamelier, en 1894-1895, sous la forme d'une pierre tombale dressée²⁶. Conformément aux textes anciens consacrés au thème, on trouve la fabuleuse épée de l'imam fixée sur un côté du chameau. D'autres formules shi'ites bien connues prennent place sur les planches calligraphiées, telles que la tradition prophétique : « je suis la cité du savoir et 'Alī en est la porte » ou la formule de la *futuwwa* : « il n'y a pas d'autres héros que 'Alī et pas d'autre épée que *dhū 'l-faqār* »²⁷.

L'injonction « mourez avant de mourir » a été longuement commentée dans le soufisme ; elle se trouve au centre de plusieurs initiations et de pratiques ascétiques, par exemple chez les soufis de la confrérie Naqshbandiyya dont les membres doivent visualiser la décomposition graduelle de leur corps²⁸. Toutefois, chez les alévis-bektachis d'Anatolie, cette formule légitime une doctrine singulière de la mort et du devenir post-mortem, doctrine qui est partagée du reste par d'autres religions syncrétistes de la région et par le courant *hurūfī* : l'idée principale est que la mort volontaire est le début d'une transmigration consciente de l'âme du défunt vers un autre corps. C'est en substance ce que Hacı Bektaş explique à son disciple, peu avant sa disparition.

Plus encore, selon les poètes bektachis, à l'idée de la transmigration s'ajoute une conception de l'évolution et de l'involution selon laquelle l'âme des saints voyage et adopte les différentes formes créaturelles, depuis les choses inanimées (minéraux) jusqu'aux êtres animés (plantes, animaux, humains). Dans l'Empire ottoman, cette croyance a été diffusée dans les cercles bektachis grâce à un genre poétique particulier appelé *devriye* (cercle [de la création]). Ces poésies sont construites sur un modèle précis qui permet au poète de raconter ses changements de forme, depuis que son âme est émanée de l'Absolu ou Dieu jusqu'à son retour au divin. Plusieurs grandes figures de la poésie alévie-bektachie, ainsi que des auteurs liés à d'autres confréries soufies, ont écrit au moins une poésie de ce type ; il s'agit quasiment d'un exercice

25. Voir İ. Cemil Schick, « Hz. Ali ve devesi levhaları », dans E. Gürsoy-Naskali et E. Demir, éd., *Deve Kitabı*, Istanbul, Kitabevi, 2014, p. 35-40.

26. Elle est reproduite par M. Aksel, *Türklerde Dinî Resimler*, Istanbul 1967, réédité en 2010, p. 99-102.

27. İ. C. Schick, « Hz. Ali ve devesi levhaları ».

28. Voir T. Zarcone, « Expérience de la mort et préparation à la mort dans l'Islam mystique. Le cas des *Naqshbandī* de Turquie », dans G. Veinstein, éd., *Les Ottomans et la Mort. Permanences et Mutations*, Leiden 1996, p. 135-154.

imposé²⁹. Au début du xx^e siècle, le penseur ottoman bektachi Rıza Tevfik est à la fois l'auteur d'études scientifiques sur ce genre littéraire et d'un *devriye* qui lui a été en partie inspiré par ses lectures. En voici quelques extraits :

J'étais une lumière cachée dans l'éternel matin,
Je me suis manifesté jusqu'aux archétypes.
(...)
J'ai voulu être connu, je me suis manifesté.
(...)
Je me suis beaucoup promené dans le monde des éléments.
(...)
Au moment où j'ai acquis la plus belle forme,
Après avoir respecté les règles, j'ai atteint le stade humain.
(...)
J'ai traversé, en me promenant, les dix-huit mille mondes.
(...)
je n'ai fait que voyager en moi-même³⁰.

Aujourd'hui, ce genre littéraire exerce toujours un grand attrait sur les poètes alévis-bektachis, signe qu'ils continuent à cultiver la vision du monde qui y est associée. On le constate à la lecture d'un petit opusculé intitulé

29. Voir A. Tansel, « Olanlar Şeyhi İbrahim Efendi ve devriyesi », *Ankara Üniversite İktisad Fakültesi Dergisi* xvii (1969), p. 187-199 ; A. Güzel, « Niyazi-i Mîsrî'nin gözden kaçan bir eseri. (Risale-i devriye) », *Türk Kültürü Araştırmaları*, année xvii-xxi, 1-2 (1979-1983), p. 121-139 ; A. Uçman, « Devriyyeler üzerine Rıza Tevfik'in yayımlamamış bir makalesi », *Türklük Araştırmaları Dergisi* 7 (1991-1992), p. 537-564 ; id., « Hâşim Baba ve devriyyeleri », *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi* 5 (2001), p. 137-156 ; id., « The Theory of the dawr and the dawriyas in Ottoman Sufi Literature », dans A. Yaşar Ocak (éd.), *Sufism and Sufis in Ottoman Society*, Ankara 2005, p. 445-475.

30. *Gizli bir nur idim subh-i ezelde*
Cilveler gösterip a'yane geldim
(...)
Bilinmek istedim meydâne geldim
(...)
Unsur aleminde hayli dolaştım
(...)
Ahsen-i takvime erdiğim demde
Erkâni bezeyip insane geldim
(...)
On sekiz bin âlem geçtim seyr ile
(...)
Ben yalnız kendimi seyrane geldim.

La traduction intégrale de cette poésie se trouve dans notre *Mystique, philosophes et francs-maçons en islam*, Paris 1993, p. 479-482.

Ölmeden Evvel ölmek (Mourir avant de mourir), publié en 1997 par une association alévie d'Istanbul : « la mort n'existe pas dans l'alévisme anatolien, l'âme se déplace d'un corps vers un autre »³¹.

La doctrine de la transmigration cultivée par les alévis-bektachis est clairement inspirée du shi'isme extrémiste (*ghulāt*) et sans doute aussi du ḥurūfisme ; tous deux défendent le passage de l'âme d'une espèce à l'autre, alors que la transmigration chez certains Ismaéliens s'entend uniquement au sein de l'espèce humaine³². On décèle une autre influence forte, celle de la théorie soufie de l'unicité de l'Être (*vahdet-i vücud/wahdat al-wujūd*), développée par l'école d'Ibn 'Arabī, qui est intimement mêlée aux idées de transmigration et de métempsycose. Le soufi choisit – à l'instar de l'Être divin, selon un hadith inspiré commenté par nombre de gnostiques et par les défenseurs de la théorie de l'unicité de l'Être – « J'étais un trésor caché. J'ai aimé être connu. Alors j'ai créé les créatures afin d'être connu » – de descendre le long des cycles de la création jusqu'au minéral, avant de faire retour vers l'absolu divin. Cette idée est clairement exprimée dans le « Menakibü'l-kudsiyye fi menasibi'l-ünsiyye » de Elvan Çelebi (xiv^e siècle)³³, comme chez Rıza Tevfik, mentionné ci-dessus, et chez d'autres poètes soufis tel Olanlar Şeyhi İbrahim Efendi (xvii^e siècle) qui écrit : « Le Vrai dit : “je suis un trésor caché, je suis dissimulé dans le monde” »³⁴. Enfin, le corps d'Adam et la forme humaine occupent, dans cette transmigration, une place de choix chez les Hurūfīs, éléments qui se retrouvent également chez nos auteurs alévis-bektachis³⁵.

Comment interpréter alors le lien que les alévis-bektachis établissent entre leur conception de la transmigration et la mise en pratique de la formule « mourez avant de mourir » empruntée au soufisme. Il semble en fait que la maîtrise du processus de la mort volontaire procure un contrôle conscient de la transmigration, au contraire du commun des hommes qui transmigrent par nécessité sans pouvoir choisir leur prochain véhicule. « Les saints ne meurent jamais, dit Hacı Bektaş, ils changent de forme »³⁶.

31. « Anadolu Aleviliğinde ölmek yoktur : ruh, bir bedenden diğer bi bedene taşınmaktadır », dans *Ölmeden Evvel ölmek*, Istanbul 1997, p. 30.

32. On peut lire plusieurs pages éclairantes sur ce sujet dans l'ouvrage de Daniel de Smet, *La Philosophie ismaélienne. Un ésotérisme chiite entre néoplatonisme et gnose*, Paris 2012, p. 142-143. Voir aussi A. Yaşar Ocak, « Bektaşî menâkıbnâmelerinde tenasüh (réincarnation-métempsychose) inançı », dans *II. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri*, Ankara 1982, p. 397-408.

33. A. Y. Ocak, *Alevi ve Bektaşî İnançlarını İslâm Öncesi Temelleri*, p. 198.

34. « Hak der ki Kenz-i mahfi'ym, âlemde pinhan olmuşam », A. Tansel, « Olanlar Şeyhi İbrahim Efendi ve devriyesi », p. 193.

35. Cf. O. Mir-Kasimov, *Words of Power. Hurūfī Teachings between Shi'ism and Sufism in Medieval Islam. The Original Doctrine of Faḍl Allāh Astarābādī*, Londres 2015, p. 419-426.

36. « Veliler ölmez şekil değiştirir... » *Vilâyet-nâme*, éd. A. Gölpınarlı, p. 90 ; *Velâyetnâme*, éd. H. Duran, p. 622.

Aujourd'hui, alévis et bektachis sont partagés à l'égard de cette doctrine de la transmigration, mais nombre d'entre eux continuent à rédiger des poésies sur le modèle du *devriye*. On peut citer Turgut Baba, dignitaire du bektachisme décédé en 1999, qui a recours au terme *don* (changement) ou à l'expression « mille et un changements » (*bin bir don*) : « J'ai changé de forme, écrit-il, je reviens dans le cercle [de la vie] ; « On m'a permis mille et un changements de formes, mille et un noms »³⁷. Si aujourd'hui, certains groupes alévis adoptent cette croyance sans réserve³⁸, d'autres n'en font même pas état³⁹.

« Mourir avant de mourir » dans le rituel de réception bektachi : la pendaison de Ḥusayn Maṣṣūr al-Ḥallāj

Le régime de la mort volontaire et l'idée de deuxième naissance occupent une place notable dans le rituel d'initiation des communautés alévies et bektachis. Avant de « mourir », le récipiendaire est instruit au moyen de gestuelles symboliques (présentation aux quatre portes) et de discours sur le mode de questions-réponses, entrecoupées de déplacements dans le cadre limité de la salle de réception (*meydan evi*), et d'entrées et sorties de ce même espace (franchissement du seuil). Un objet symbolique, le *tiğbent* (ceinture-épée), généralement une corde ou une pièce de tissu, et un acte rituel (la pendaison de Ḥallāj), dans un lieu appelé *dar* (le gibet), annoncent sa mort prochaine. Nous avons déjà abordé le cas de cette ceinture-épée qui est, chez les bektachis, l'équivalent du *shadd* de la chevalerie spirituelle (*futuwwa*), et qui réfère aux liens avec lesquels Abraham a entravé son fils pour le sacrifier à Dieu ; il s'agit donc d'un symbole fort de la mort volontaire⁴⁰. Nous traiterons ici surtout le cas de la pendaison de Ḥallāj qui préfigure celle du récipiendaire.

Le centre de la salle de réception des couvents bektachi (*tekke*) porte le nom de « gibet de Maṣṣūr » (*dar-ı Mansur*). Ce gibet rappelle l'exécution dramatique de ce mystique pendu en 922 pour ses idées gnostiques ; il avait déclaré « *anā 'l-ḥaqq* » (je suis Dieu). La mort de Ḥallāj, qui est aussi interprétée comme un *mi'rāj*, constitue un modèle pour les soufis qui interprètent sa fin comme un sacrifice volontaire et un trépas initiatique. Les poètes alévis-bektachis évoquent souvent son nom ou sa célèbre formule (*enelhak* en turc)⁴¹. Le fait

37. *Koca Turgut Baba Divanı*, édité par S. Koca, Istanbul 2000, p. 42, 123.

38. Voir l'ouvrage *Ölmeden Evvel ölmek*, Istanbul 1997, cité ci-dessus, et par exemple, chez les tachtacı, A. Selçuk, *Tahtacılar. Mersin Tahtacıları üzerine bir araştırma*, Istanbul 2004, p. 74-80.

39. K. Kehl-Bodrogi, *Kızılbaş/Aleviler*, Istanbul 2012, p. 123.

40. T. Zarcone, « Anthropology of Tariqa Rituals : About the initiatic belt (*shadd*, *kamar*) in the Reception Ceremony », *Journal of Asian and African Area Studies* 2 (2008), p. 57-68.

41. L. Massignon, « La Légende de Hallacé Mansur en pays turcs », *Revue des études islamiques* (1941-1946), p. 112, 117-120 ; H. Özcan, « Bektaşilikte Dâr Kavramı ve Hallacı Mansur'un Etkisi », *Folklor Edebiyat* 30 (mars 2002/2), p. 157-163.



Fresque ornant le mausolée (*türbe*) de Otman Baba à Teketo, Haskovo, Bulgarie⁴²

que l'espace central de la salle de réception du tekke bektachi lui soit dévolu confirme la place que l'initiation accorde à la mort volontaire et à la seconde naissance.

Le guide m'a saisie et m'a arrachée au monde extérieur,
Il m'a lavée de mes impuretés et m'a fait renaître.
Le secret de « mourez [avant de mourir] » m'a été dévoilé,
La nuit où je me suis arrêtée au gibet de Manşūr.
Remzi Bacı (1883- ?)⁴³

Le rituel confirme que le « gibet de Manşūr » est le lieu où le récipiendaire est symboliquement exécuté. Au début de la cérémonie, la ceinture-épée, habituellement confectionnée avec la laine d'un mouton qui a été sacrifié peu de temps auparavant, est nouée autour du cou du postulant. Elle sera ôtée lors d'un de ses passages au « gibet de Manşūr » et nouée autour de ses reins, signe de sa victoire sur la mort et de sa renaissance. Cette renaissance, décrite comme une « seconde naissance » (*ikinci doğum*), se réalise grâce au maître spirituel, le *mürşid*. L'auteur bektachi Giridî Ali Resmî Baba (m. 1789), qui insiste sur ce point, cite le verset 3 de l'Évangile de Saint Jean « En vérité, je

42. Publiée par L. Mikov, *Bulgaristan'da Alevi-Bektasi Kültürü*, Istanbul, Kitabyayinevi, 2008, p. 89, 454 (traduction turque de *Izkustvoto na heterodoksnite Myusyulmani v Bulgaria (xvi-xx vek.) Bektashi i Kazlbash*, Sofia, Marin Drinov, 2005).

43. *Rehber aldı beni, çıkardı taşra*
Pâk edip çirkaptan kılmaştı ihya
Mûte kable sırrın eyledi ifşa
Mansur'un darında durduğum gece

T. Zarcone, *Poétesses soufies de la confrérie bektachie*, Montélimar 2010, p. 33.

te le dis, celui qui ne naît pas à nouveau ne peut voir le royaume de Dieu»⁴⁴. Cette traduction est certes légèrement différente de l'original, mais elle rend néanmoins la même idée : « En vérité, en vérité, je te le dis, à moins de naître d'en haut, nul ne peut voir le royaume de Dieu »⁴⁵.

Je suis né de deux mères :
La première était ma mère,
Et la seconde était mon maître spirituel.
Münire Bacı (m. 1912)⁴⁶

Je suis né de quatre mères⁴⁷ et de deux pères.
Turgut Baba (m. 1999)⁴⁸

La posture rituelle adoptée par le récipiendaire lorsqu'il se trouve au niveau du *dar-i Mansur* consiste à « sceller » (*mühürülenmek*) ses pieds (gros orteil droit sur gros orteil gauche), tout en croisant ses bras sur sa poitrine et en inclinant légèrement la tête. Il existe plusieurs gravures qui montrent les bektachis, et en particulier le célèbre Kaygusuz Abdal (m. entre 1380 et 1410), dans cette posture qui symbolise le respect et l'attente⁴⁹. Cette gestuelle s'inspire en partie de la posture rituelle nommée *paymāchān*, en usage dans le soufisme persan. Aflākī (m. 1360), le biographe de Jalāl al-dīn Rūmī, indique qu'elle est adoptée par un homme en passe d'être initié par un maître soufi⁵⁰. Le terme *paymāchān* apparaît aussi dans le *Vilāyetnâme* de Hacı Bektaş, où un disciple du saint prend cette posture durant quarante jours, et dans quelques rituels bektachis⁵¹. Chez les membres de l'ordre Khāksār, en Iran, une posture presque identique est appelée *gulbāng*⁵².

44. Cité par Y. Soyoyer, *19. Yüzyılda Bektaşilik*, Izmir 2005, p. 174.

45. *La Bible de Jérusalem*, Paris 1973.

46. T. Oytan, *Bektaşiliğin İç Yüzü*, Istanbul 1945, p. 116.

47. Il s'agit des quatre éléments constitutifs de toutes choses. Les deux pères, ici, correspondent au père physique et au père spirituel, le *mürşid*.

48. *Doğdum dört anadan, iki babadan, Koca Turgut Baba Divanı*, p. 31.

49. Voir par exemple N. Atasoy, *Derviş Çeyizi. Türkiye'de Tarikat Giyim-Kuşam Tarihi*, Istanbul 2000, p. 53. Un auteur du début du xx^e siècle explique que le corps du bektachi ressemble alors à la lettre arabe *alif*, première lettre du mot Allah, et que la posture symbolise la droiture ; Ziya, « Bektaşilik », *Yeni Gün* 11 (février 1931).

50. Shams al-Dīn Aḥmad al-Aflākī, *The Feats of the Knowers of God*, trad. John O'Kane, Leiden 2002, p. 146.

51. *Vilāyet-nâme*, éd. A. Gölpınarlı, p. 62 ; *Velāyetnâme*, éd. H. Duran, p. 466, 469, 477.

52. R. Gramlich, *Die schiitischen Derwischorden Persiens*, Wiesbaden 1965, vol. 3, Brauchtum und Riten, p. 19-21.



dessin, Kaygusuz Abdal, 1847, collection privée, Istanbul

Au moment de la présentation du candidat au gibet, son guide (*rehber*), qui occupe un rôle clé dans le rituel de réception avec le *şeyh* (ou *mürşid*), déclare que le récipiendaire éprouve le plus profond dédain pour son corps et qu'il est prêt à mourir sous le couteau du sacrificateur. Parlant en son nom, le guide ajoute : « au nom du Chāh Allāh Allāh. Je suis au gibet des parfaits, mon visage est posé sur le sol, mon être est sur le gibet, ma chair est comme poussière, mon cou est dans le couvent du Vrai, je suis coupable de mille mauvaises pensées et de mille fautes »⁵³. Cette déclaration est visible dans les plus anciennes versions du rituel bektachi, à la fin du XVIII^e siècle⁵⁴. Le candidat doit ensuite « sceller »

53. *Bism-i Şāh Allah Allah. Erenler dar-ı Mansurdayım, yüzüm yerde, özüüm darda, tenim hāk ile yeksan, boynum hak dergahunda, bin kanun bin cürmün sahibiyim* : Muhammed Seyfeddin ibn Zülfikari Derviş Ali, « Risale-i mergube », Ms Or. 1982.8365, Berlin Staatbibliothek, fol. 8 r. v., 11 v. ; édité par Mahir Ünsal Eriş avec un fac-similé, *Bektaşî İkrar Ayını*, Ankara 2007, p. 24, 30 ; N. Asım, *Bektaşî İlm-i Halı*, Der Saadet [Istanbul] 1925 ; D. Gümüsoğlu et R. Yıldırım, *Bektaşî Erkânâme*, Istanbul 2006 (rituel de 1895-1896), p. 90. Voir aussi J. Kingsley Birge, *The Bektashi Order of Dervishes* (1937), réédition Londres 1994, p. 189.

54. « Risale-i Lahutiye », Bibliothèque Süleymaniye, İzmirli Hakkı, n° 1243, Istanbul, fol. 6 v. Rédigé en 1868, ce manuscrit s'appuie sur des notes collectées en 1779. Voir Y. Soygyer, *19. Yüzyılda Bektaşîlik*, p. 15.

ses mains et ses pieds, alors le *tiğbend* est passé autour de son cou. On lit aussi la présentation suivante de ce même candidat : « Cette âme [le récipiendaire] désire être liée au groupe des douze imams, à la voie de Muḥammad-‘Alī⁵⁵ et à la voie droite de notre respectable maître [Hacı Bektaş]. Elle désire aussi être l’amie de nos amis et l’ennemie de nos ennemis. Nous avons un jeune bœuf (*koç kuzulu*) à sacrifier... »⁵⁶. Une autre version du rituel (début du xx^e siècle) indique que le récipiendaire est tiré et promené dans la salle de réception par son guide, à l’aide de la corde (*tiğbent*) enroulée autour de son cou, et qu’il est enveloppé d’un linceul (*kefen*). Et de préciser que l’initié est « comme mort », ou plus précisément qu’il est un « mort vivant » (*canlı bir ölü gibi*). L’initiateur lui dira ensuite : « Lève-toi, tu étais mort, reviens à la vie, tu es à nouveau revenu au monde »⁵⁷. Ce moment central du rituel est illustré par de nombreux poètes et poétesses liés à la confrérie :

Nous avons offert notre existence au Maître [le Prophète],
Toutes nos actions sont tombées dans le vide.
L’assemblée des parfaits est notre gibet,
Pour l’amour de la rose aimée qu’est ‘Alī.

Ferdi (m. 1909)⁵⁸

Sur la voie de *enelhak* (je suis Dieu), il [le récipiendaire] a été conduit au gibet
Merci, Dieu, à ceux qui donnent leur vie, leur tête.

Derviş Ruhullah (m. 1935)⁵⁹

-
55. Dans la doctrine alévie, Muḥammad et ‘Alī sont intimement liés jusqu’à constituer une seule et même personne ; voir J. K. Birge, *The Bektashi Order of Dervishes*, p. 131-132. Voir aussi M. A. Amir-Moezzi, *Le Guide divin dans le shi’isme originel*, Paris – Lagrasse 1992 (2005²), p. 75 et s.
56. *Bu can on iki imam efendilerimizin katârına ve rah-ı Muhammed Ali’ye ve hazret-i pir efendimiz tarik-i müstekimine intisab etmek murad eyler dostlarına dost ve düşmanlarına düşman olmak murad eyler. Bir koç kuzulu kurbanımız vardır*, Muhammed Seyfeddin ibn Zülfikari Derviş Ali, « Risale-i mergube », fol. 16 r. v. ; M. Ünsal Eriş, *Bektaşî İkrar Ayini*, p. 38-40 ; N. Asım, *Bektaşî İlm-i Hali*, p. 18.
57. *Kalk ölmüşün diril, yeniden dünyaya geldin*, cité par Y. Soygyer, *19. Yüzyılda Bektaşîlik*, p. 247-249. Les mêmes formules sont reprises par Ziya, « Bektaşîlik », 11.
58. *Sahibine verdik cümle varımız
Hep yoklukta kaldı bizim kârımız
Meydan-ı erenler oldu darımız
Ali’nin sevgili gülü aşkına.*
S. Nüzhet, *Bektaşî Şairleri*, p. 232.
59. *Enelhak uğruna çekilip dara
Can, baş verenlere Allah eyvallah*
S. Nüzhet, *Bektaşî Şairleri*, p. 69.

Aujourd'hui, j'ai souffert le gibet : Manşūr al-Ḥallāj, c'est moi-même,
Je suis loin et ne sais plus rien de mon âme, de mon moi, de mon monde.
Rıza Tevfik (m. 1949)⁶⁰

Il est mort pour l'amour des hommes réalisés,
Les jeunes béliers arrivent dans la salle de réception pour y être sacrifiés.
(...)
[Moi] Turgut Abdal, j'ai atteint la cité du contentement,
Je me suis sacrifié par affection pour l'amour.
On a écrit 'les deux sacrifiés'⁶¹ sur le sceau de l'amour,
Les jeunes béliers arrivent dans la salle de réception pour y être sacrifiés.
Turgut Baba⁶²

Al-Ḥallāj n'est pas la seule figure emblématique de la mort volontaire dans le rituel bektachi. Le nom de Nasīmī (m. 1417?), qui fut écorché vif pour ses idées jugées contraires à la loi de l'islam, apparaît dans les poésies alévies-bektachies, autant que dans des versions du rituel de réception où un gibet symbolique lui est dédié également⁶³.

Peut-il goûter à l'ivresse celui qui n'a pas bu le nectar d'amour de l'*alast*⁶⁴?
Peut-il atteindre Dieu celui qui ne s'est pas fauché lui-même avec la faucille du cri de désespoir?
Peut-il tomber amoureux celui qui, comme Nasīmī, n'a pas été exécuté?
Il n'a pas été garrotté celui qui ne s'est pas rendu au gibet, comme Manşūr.
Âşık Ömer (XVIII^e siècle)⁶⁵

60. *Bugün ben dara çektim kendimi, Hallac-i Mansurum*
Canımdan, benliğimden, âlemimden dur ü mehcürüm.
R. Tevfik, *Serab-ı Ömrüm*, İstanbul 1949, p. 267.

61. *Zebihey*, ar. *Dhabiyn* : il s'agit des deux fils d'Abraham, enfants que ce dernier voulait sacrifier à Dieu.

62. *Can ü baştan geçen erler aşkına*
Koç kuzu kurbanlar meydana geldi.
(...)
Turgut Abdal varım rıza şehrine
Kurban oldum muhabbetin mihrine
Zebihey yazıldı aşkın mührüne
Koç kuzu kurbanlar meydana geldi.
Koca Turgut Baba Divânı, p. 118-119.

63. A. Azmi Bilgin et İ. Üzüm, « Nesīmī », *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2007, vol. 33, p. 3-6 ; *İmam Cafer-i Sadık Buyruğu*, édité par A. Ali Atalay (Vaktidolu), İstanbul 1993, p. 71-72.

64. Référence au Coran 7 : 172, Assemblée au cours de laquelle les hommes ont reconnu Dieu comme leur Seigneur.

65. *Mest olur mu bade-i aşk-ı elesten içmeyen*
Vasla ermez tahrâ-i ah ile kendin biçmeyen
Âşık olmaz ol Nesimî gibi serden geçmeyen
Olmayan Mansur 'a hemta dara gelmezdik kemend.

M. Gülmez, « Âşık Ömer Divanı'nda alevi-bektaşî izleri », *Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 37 (2015), p. 294.

Chez les alévis, l'exécution du rituel de réception présente quelques différences d'ordre rituel, mais aussi et surtout d'interprétation. Il semble que le *dar* désigne parfois l'ensemble de la salle dédiée au cérémonial⁶⁶. Dans un autre cas, chez les alévis tahtacı, la remise du *tiğbend* est exécutée sur un matelas (*döşek*) ou une pièce de tissu, correspondant au *dar* et appelé « matelas du Châh des Hommes » (*Şah-ı Merdan döşeği*), le Châh des Hommes n'étant autre que 'Alî⁶⁷. Dans le cas des réceptions de couples mariés, ce qui est la règle en général dans l'alévisme, les récipiendaires sont parfois couchés, puis recouverts d'un voile et ensuite relevés, « comme s'ils se réveillaient d'un très long sommeil » fréquemment apparenté à la mort⁶⁸. La symbolique du sacrifice volontaire imprègne également le rituel alévi où les initiés sont présentés, à l'instar du bektachisme, comme des « jeunes béliers » prêts à mourir. Les alévis mettent aussi à l'avant la formule « mourir avant de mourir » à laquelle sont consacrées plusieurs lignes dans le *Buyruk* (Commandements), ouvrage attribué à l'imam shi'ite Ja'far Şâdiq (m. 765), qui résume la plupart de leurs dogmes et pratiques⁶⁹.

Il existe enfin une différence notable entre le cérémonial de réception alévi qui correspond à un rite de passage qu'une communauté fermée impose à ses membres, et ce même cérémonial chez le futur bektachi qui le subit librement et individuellement pour adhérer à cette confrérie (à rapprocher du distinguo « rite de puberté » et « initiation spécialisée » chez Mircea Eliade⁷⁰). Pour l'alévi, la mort initiatique est une nécessité d'ordre sociétal qui lui permet d'intégrer une classe nouvelle de sa communauté : ses relations avec les autres en sont ainsi bouleversées. Quant au bektachi, la mort initiatique le fait accéder à une expérience personnelle de transformation à caractère spirituel : c'est son monde intérieur qui est transformé. En dépit de la similitude du rituel, la mort volontaire n'est donc pas vécue sur le même registre dans les deux organisations.

66. D'après un article de B. Said Bey, « Sûfiyân Süreği. Kızılbaş Meydanı », 1926, réédité dans *Türkiye'de Alevî-Bektaşî, Ahi ve Nusayrî Zümreleri*, Ankara 2000, p. 128.

67. R. Yetişen, *Tahtacı Aşiretleri*, İzmir 1986, p. 95-96.

68. B. Said Bey, « Sûfiyân Süreği. Kızılbaş Meydanı », p. 127-128 ; A. Gökalp, *Têtes rouges et bouches noires*, Paris 1980, p. 208-209 ; A. Selçuk, *Tahtacılar. Mersin Tahtacıları üzerine bir araştırma*, p. 169-170.

69. Par exemple dans la version de cet ouvrage intitulée *İmam Cafer-i Sadık Buyruğu*, p. 212-213. Sur le *Buyruk*, voir İ. Kaygusuz, « İmam Cafer Sadık, ortodoks-heterodoks caferilik ve 'Buyruk' », dans İ. Engin et H. Engin, éd., *Alevilik*, Istanbul 2004, p. 233-258.

70. *Initiations, rites, sociétés secrètes*, Paris, Gallimard, 1959, p. 271.

J'ai laissé mon être sur le gibet, j'ai mis ma face contre terre,
Je me suis engagé auprès de Muḥammad-ʿAlī.
À cet instant, j'ai vu le nectar du paradis,
J'ai beaucoup bu et j'ai connu l'ivresse.
Şahī (m. ?)⁷¹

Conclusion

La spécificité de la confrérie bektachie et des communautés aléviées est, comme nous l'avons annoncé au début de cette étude, de mettre en rituel l'idéal de la mort volontaire, tel qu'il est illustré par le thème du chameau de ʿAlī, et de fonder ce rituel sur la mythologie coranique, plus précisément sur le sacrifice d'Abraham. En effet, dans les autres courants soufis arabe et persan, le régime de la mort volontaire n'est pas mis, ou rarement, en relation avec cet épisode du Coran, et s'il l'est, il n'est pas ritualisé, à la seule exception toutefois de la confrérie persane des Khāksārs qui partage une origine commune avec les bektachis⁷². Le modèle mystique des bektachis et des alévis n'est donc pas le Prophète de l'islam, mais d'abord Ismaël, et ensuite ʿAlī. Si le premier inspire le rituel, c'est ʿAlī, le ressuscité, qui lui donne son sens. Au contraire du fils d'Abraham sauvé par l'ange qui arrête le bras de son père, l'initié bektachi prend la place du «jeune béliet» qui est conduit jusqu'à un gibet ; mais c'est en tant qu'homme, à l'instar d'al-Hallāj, qu'il est pendu. Le rituel connaît de légères variantes, chez les bektachis comme chez les alévis, eu égard à l'intensité plus ou moins dramatique que les maîtres de cérémonies désirent apporter à l'expérience de la mort. Ainsi, le récipiendaire est parfois, mais pas systématiquement, couvert d'un linceul, ce qui a pu faire dire qu'il évoluait alors, dans la salle de réception, comme un «mort vivant»⁷³.

D'un autre côté, l'influence du soufisme et de sa spiritualité, principalement sa conception de la mort volontaire, est nettement plus marquée dans le bektachisme que dans l'alévisme. En effet, à l'image des soufis liés à d'autres confréries, le but des bektachis est, comme l'ont écrit les poètes, d'atteindre Dieu (*vasla*), en revivant l'ascension (*mirac*) du Prophète et en se transportant

71. *Özüm dar 'da yüzüm yerde durmuşum*
Muhammed Ali 'ye ikrar vermişim
Sakahüm hamrını anda görmüşüm
İçüb kana kana mestane geldim.

Poésie non signée citée par H. Saygı dans *Şeyh Safi Buyruğu ve Rumeli Babagan (Bektaşî) Erkânlar*, Istanbul 1996, p. 187. İsmail Özmen estime qu'il s'agit d'un certain Şahî, *Alevî-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, Ankara 1995, vol. 3, p. 222.

72. Voir R. Gramlich, *Die schiitischen Derwischorden Persiens*, vol. 3, Brauchtum und Riten, p. 93-94.

73. Ziya, « Bektaşilik », 11.

au plus haut lieu de proximité possible avec la divinité (*kabe kavseyn*)⁷⁴. Ces thèmes sont, il est vrai, repris par les poètes alévis, mais l'interprétation qu'ils en donnent se distingue de celle des bektachis dans la mesure où le régime de la mort volontaire vise généralement, chez les premiers, un idéal éthique et sociétal qui se résume au bon fonctionnement de leur communauté. Le meilleur exemple nous est donné par le rituel alévi de *görgü* (expérience) ou de *görülm*e (fait d'être vu) qui encourage, une fois l'an, les alévis à confesser leurs mauvaises actions, anticipant ainsi l'interrogatoire qui aura lieu, selon l'islam, après leur mort, en présence de Dieu, lorsque toutes les âmes sont rassemblées. Le *Buyruk* indique à ce sujet : « Mourez avant de mourir et faites les comptes avant le jour de la résurrection »⁷⁵. On ne niera pas qu'à cette confession est implicitement associé un engagement à se perfectionner et à « tuer », sous la direction d'un maître, le moi passionnel qui incline au mal et à l'erreur. Le rituel alévi privilégie alors, dans ce cas, certes, la communauté, mais on voit bien que le bien-être de celle-ci passe nécessairement par le perfectionnement éthique et spirituel des gens qui la composent. Il n'empêche que le bektachi inclinera davantage, parce que son adhésion à la confrérie est volontaire – à l'inverse de l'alévi auquel la mort initiatique est imposée comme un rite de passage et d'intégration –, et dans la mesure où son rattachement s'inscrit dans une quête spirituelle forte, à penser ce perfectionnement sur un mode ascético-mystique en lui associant des exercices à caractère introspectif et contemplatif.

Les implorants [les bektachis] se cachent aux yeux de leurs ennemis
Ils se couvrent du linceul et atteignent la maison de l'annihilation.
Mehmed Hilmî Dede (m. 1907)⁷⁶

74. Voir par exemple *Koca Turgut Baba Divânı*, p. 86, 167.

75. *İmam Cafer-i Sadık Buyruğu*, p. 212-213. Voir une description de ce rituel chez K. Kehl-Bodrogi, *Kızılbâş/Aleviler*, p. 169-172 et D. Shankland, *The Alevis in Turkey*, Londres 2003, p. 128-131.

76. *Sırrıdüp a'da gözünden cismini ehl-i niyaz*

Vardılar beyt-i beka içre kefen-puş oldular.

Mehmed Hilmî Dede Baba Divanı, Der Saadet [Istanbul] 1911-1912, p. 30.

SUR LES AUTEURS DU VOLUME

Mohammad Ali Amir-Moezzi est Directeur d'Études à l'École Pratique des Hautes Études (Sorbonne) et Senior Research Fellow à l'Institute of Ismaili Studies. Outre près de 200 articles, il est l'auteur et l'éditeur d'une quinzaine de monographies et d'ouvrages collectifs, entre autres : *Le Guide divin dans le shi'isme originel. Aux sources de l'ésotérisme en islam* (Paris, 1992, 2005); *Qu'est-ce que le shi'isme?* (avec C. Jambet, Paris, 2004, 2014); *La religion discrète. Croyances et pratiques spirituelles dans l'islam shi'ite* (Paris, 2006, 2015); *Revelation and Falsification. The Kitāb al-Qirā'āt of Aḥmad b. Muḥammad al-Sayyārī* (avec Etan Kohlberg, Leiden, 2009); *Le Coran silencieux et le Coran parlant. Sources scripturaires de l'islam entre histoire et ferveur* (Paris, 2011). Il a également dirigé le *Dictionnaire du Coran* (Paris, 2007).

Hassan Ansari (member of the Institute for Advanced Study, Princeton, 2013-2017), PhD, earned his doctorate at the École Pratique des Hautes Étude (Sorbonne). He also studied at the Ḥawza 'Ilmiyya, Tehran and Qumm, where his work focused on the study of philosophy, theology, canon law, and legal theory in Islam. His publications include *Accusations of unbelief in Islam : A diachronic perspective on takfīr*, ed. with Camilla Adang, Maribel Fierro, Sabine Schmidtke (Leiden, 2015); *Bar-rassī-hā-yi tārikhī dar ḥawza-yi islām wa tashayyū' : Majmū'a-yi nawad maqāla wa yāddāsh* (Tehran 1390/2012); *L'imamat et l'Occultation selon l'imamisme : Étude bibliographique et histoire des textes* (Leiden : Brill, forthcoming); and a critical edition of Ibn al-Malāḥimī's *Tuḥfat al-mutakallimīn fī l-radd 'alā l-falāsifa* (Tehran 2008, with Wilferd Madelung).

Mushegh Asatryan is Assistant Professor of Muslim Cultures at the University of Calgary. His work mainly focuses on early Islam and Shi'ism, and his publications include "Bankers and Politics : The Network of Shi'i Moneychangers in Eighth-Ninth Century Kufa and their Role in the Shi'i Community," *Journal of Persianate Studies* 7 (2014), p. 1-21 and "Shi'i Underground Literature Between Iraq and Syria : The Book of Shadows and the History of Early Ghulat," in Tzvi Langermann and Robert Morrison (eds.), *Texts in Transit in the Medieval Mediterranean* (Pennsylvania State University Press, 2016), p. 128-161. His monograph *Community and Cosmology in Early Shi'i Islam : The Ghulat and their Literature* will be published by I.B Tauris and the Institute of Ismaili Studies in 2016.

Carmela Baffioni, Senior Research Associate at the Institute of Ismaili Studies, London, served until 2012 as full Professor of History of Islamic Philosophy at the Università degli Studi di Napoli "L'Orientale". Correspondent member of the Accademia Nazionale dei Lincei, of the Academia Europaea, and of the Académie Internationale d'Histoire des Sciences, and founder member of the Section of Arabic

Studies in the branch of Near Eastern Studies of the Accademia Ambrosiana (Milan). Among her works : *Appunti per un'epistemologia profetica. L'Epistola degli Iḥwān al-Ṣafā'* "Sulle cause e gli effetti", Napoli, 2006 ; *Epistles of the Brethren of Purity On Logic. An Arabic Critical Edition and English Translation of Epistles 10-14*, New York, 2010 ; *Epistles of the Brethren of Purity On Natural Sciences. An Arabic Critical Edition and English Translation of Epistles 15-21*, New York, 2013.

Dylan M. Burns is a research associate at the Egyptological Seminar at the Free University of Berlin. Co-chair of the Nag Hammadi and Gnosticism program unit at the Society of Biblical Literature, he is the author of *Apocalypse of the Alien God : Platonism and the Exile of Sethian Gnosticism* (Divinations ; Philadelphia : University of Pennsylvania Press, 2014), collaborative editor of *Gnosticism, Platonism, and the Late Ancient World : Essays in Honour of John D. Turner* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 82, Leiden : Brill, 2013), and guest editor of *Aries : Journal for the Study of Western Esotericism* 15/1 : *Esotericism and Antiquity*.

Jean-Charles Coulon est chargé de recherche à la section arabe de l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes (IRHT – Centre National de la Recherche Scientifique) depuis 2015. Sa thèse de doctorat, *La magie islamique et le corpus bunianum au Moyen Âge*, préparée à l'Université de Paris IV Sorbonne sous la direction d'Abdallah Cheikh-Moussa et de Ludvik Kalus, a été soutenue en 2013 et a remporté le concours de thèses du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques (CTHS). Il a co-écrit avec Pierre Lory un ouvrage de vulgarisation sur les sciences occultes islamiques intitulé *Talismans*, compilant des traductions d'extraits du *Shams al-ma'ārif* attribué à al-Būnī (Paris, 2013). Ses recherches portent sur l'histoire des sciences occultes et de la magie dans le monde islamique médiéval. Il est en outre directeur adjoint et secrétaire de rédaction de la revue *Arabica*.

Maria Massi Dakake holds a Ph.D. (2000) in Near Eastern Studies from Princeton University. She is currently Chair and Associate Professor of Religious Studies at George Mason University (Fairfax, Virginia), and serves as interim co-director for the Ali Vural Ak Center for Global Islamic Studies at George Mason. Her research interests and publications lie in the fields of Islamic intellectual history and Qur'anic studies, with a particular interest in Shi'ite and Sufi traditions, and comparative scripture and theology. She is associate editor and co-author of *The Study Qur'an* (2015), and author of *The Charismatic Community : Shi'ite Identity in Early Islam* (New York, 2008). She is currently completing work on the *Routledge Companion to the Qur'an* (co-edited with Daniel Madigan).

Maria De Cillis is a Research Associate and the Managing Editor of the *Shi'i Heritage Series* at the Institute of Ismaili Studies, London. She has taught courses on medieval Islamic theology and philosophy at Birkbeck University, SOAS (School of Oriental and African Studies), and is currently teaching Islamic intellectual traditions at the Institute of Ismaili Studies. In addition to a number of encyclopaedia entries (in *Biographical Dictionary of Islamic Civilisation and Culture*, *Dictionary of Islamic Bioethics*, both forthcoming) and articles ('Avicenna on Matter, Matter's Disobedience and Evil : Reconciling Metaphysical Stances and Qur'anic Perspectives, *Transcendent Philosophy* 12 (2011), p. 147-168), she is the author of *Free Will and Predestination in Islamic Thought. Theoretical Compromises in the Works of Avicenna, al-Ghazali and Ibn 'Arabi* (London/New York, 2014).

Daniel De Smet est directeur de recherche au CNRS et rattaché au Laboratoire d'études sur les monothéismes (LEM), où il dirige l'équipe «Canons et hétérodoxies». Ses recherches portent principalement sur la transmission de la philosophie grecque tardive en islam, la philosophie arabe et le shi'isme, en particulier l'ismaélisme. Il est l'auteur, entre autres, de *La Quiétude de l'Intellect. Néoplatonisme et gnose ismaélienne dans l'œuvre de Ḥamīd ad-Dīn al-Kirmānī* (Louvain, 1995); *Les Épîtres sacrées des Druzes* (Louvain, 2008) et *La philosophie ismaélienne. Un ésotérisme chiite entre néoplatonisme et gnose* (Paris, 2012).

Jean-Daniel Dubois a été directeur d'études de la chaire «Gnose et manichéisme» à l'École Pratique des Hautes Études, de 1991 à 2015. Il participe à la nouvelle traduction annotée du *Contra Faustum d'Augustin*, pour la Bibliothèque augustinienne, et prépare un commentaire de l'*Apocalypse de Pierre*, parmi les textes coptes de Nag Hammadi. Parmi ses travaux : *Jésus apocryphe*, Paris, 2011 ; «Y a-t-il eu des moines manichéens dans le site de Kellis?», *Monachismes d'Orient, Hommage à Antoine Guillaumont*, dir. F. Jullien – M.-J. Pierre (BEHE, Sciences religieuses, 148), Turnhout, 2011, p. 327-337 ; «La redécouverte des gnostiques antiques», *Histoire de la littérature chrétienne*, t. II : *De Paul à Irénée de Lyon*, dir. B. Pouderon et E. Norelli (Initiations aux Pères de l'Église), Paris, 2013, p. 763-809 ; «Le manichéisme du Fayoum», *Le Livre des Égyptes*, dir. F. Quentin (Bouquins), Paris, 2015, p. 407-418.

Michael Ebstein teaches at the Arabic Language and Literature and Islamic and Middle Eastern Studies Departments at the Hebrew University of Jerusalem. In his research, he focuses on Medieval Islamic mysticism, with particular attention to the links between Shi'ism and Sunni mysticism. Among his publications : *Mysticism and Philosophy in al-Andalus. Ibn Masarra, Ibn al-'Arabī and the Ismā'īlī Tradition*, Leiden, Brill, 2014 ; «Absent yet at All Times Present : Further Thoughts on Secrecy in the Shī'ī Tradition and in Sunnī Mysticism», *Al-Qanṭara* 34.2 (2013), p. 387-413 ; «Was Ibn Qasī a Šūfī?», *Studia Islamica* 110 (2015), p. 1-37.

Omid Ghaemmaghami is Assistant Professor in the Department of Classical and Near Eastern Studies at the State University of New York (SUNY) in Binghamton. His research interests include Shī'ī Islam and the Qur'an and its interpretation. He is the author of a number of articles and book chapters including, «Arresting the Eschaton : Mīrzā Ḥusayn Nūrī Ṭabarsī (d. 1320/1902) and the Babi and Baha'i Religions,» (2012) ; «Numinous Vision, Messianic Encounters : Typological Representations in a Version of the Prophet's ḥadīth al-ru'yā and in Visions and Dreams of the Hidden Imam,» (2012) ; as well as the forthcoming book, *The Invention of Tradition : Encounters with the Hidden Imam in Early and Pre-Modern Twelver Shī'ī Islam*.

Heinz Halm, a été Professeur à «Orientalisches Seminar» de l'Université de Tübingen de 1980 à 2007. Il a activement collaboré à l'élaboration du *Tübinger Atlas des Vorderen Orients*. Ses nombreuses publications sont principalement consacrées à l'ismaélisme et aux courants shi'ites de type ésotérique. Citons parmi elles : *Kosmologie und Heilslehre der frühe Ismā'īlīya. Eine Studie zur islamischen Gnosis* (Wiesbaden, 1978), *Die islamische Gnosis. Die extreme Schia und die 'Alawiten* (Zurich-Munich, 1982), *Le chiisme* (Paris, 1995), *The Empire of the Mahdi* (Leyde, 1996), *Die Kalifen von Kairo* (Munich, 2003), *Kalifen und Assassinen* (Munich, 2014).

Moshe Idel is Max Cooper Professor of Jewish Thought at the Hebrew University of Jerusalem, Senior Researcher at the Shalom Hartman Institute and Matanel Professor of Kabbalah at the Academic College in Safed. Recipient of Israel Prize for Jewish thought in 1999, and Member of the Israeli Academy of Humanities and Sciences, the major areas of his scholarly interest are the phenomenology of Jewish mysticism, the history of early Kabbalah, Kabbalah and Italian Renaissance, 13th century thought in Germany and 18th century Hasidism. Among his works : *L'expérience mystique d'Abraham Aboulafia*, tr. Suzanne Tovel-Abitbol (Paris, 1989), *Maimonides et la mystique juive*, tr. Charles Mopsik (Paris, 1991); *Cabala, Nouvelles Perspectives*, tr. Charles Mopsik (Paris, 1998); *Les mystiques messianiques*, tr. Cyril Aslanov (Paris, 2005).

Christian Jambet est directeur d'études à l'École Pratique des Hautes Études (Sorbonne). Il consacre l'essentiel de ses travaux à la philosophie islamique en sa relation étroite avec l'islam shi'ite, ainsi qu'à la pensée et la civilisation du monde iranien. Il a publié de nombreux ouvrages dont les plus récents sont : *Qu'est-ce que la philosophie islamique?* (Paris, Gallimard, 2011) et *Le gouvernement divin, islam et conception politique du monde* (Paris, CNRS Éditions, 2016).

Ahmet T. Karamustafa is Professor of History at the University of Maryland, College Park. His expertise is in the social and intellectual history of Sufism in particular and Islamic piety in general in the medieval and early modern periods. His publications include *God's Unruly Friends* (University of Utah Press, 1994) and *Sufism : The Formative Period* (Edinburgh University Press & University of California Press, 2007). He is currently working on a book project titled *Vernacular Islam : Everyday Muslim Religious Life in Medieval Anatolia* (co-authored with Cemal Kafadar) as well as a monograph on the history of early medieval Sufism titled *The Flowering of Sufism*.

Ehud Krinis is a research fellow in The Center for the Study of Conversion and Inter-Religious Encounters – Ben-Gurion University of the Negev (2015-2016). His studies include *God's Chosen People : Judah Halevi's Kuzari and the Shī'ī Imām Doctrine* (Turnhout, Brepols, 2014); «Galut and Ghayba : The Exile of Israel and the Occultation of the Shī'ī Imām – Comparative Aspects» (*JSAI* 40, 2013) and «Cyclical Time in the Ismā'īlī Circle of Ikhwān al-ṣafā' and in Early Jewish Kabbalists Circles» (*Studia Islamica* 111, 2016).

Alain Le Boulluec, directeur d'études honoraire, a enseigné de 1970 à 1983 à l'ENS de Paris (Langue et littérature grecque), puis à l'EPHE («Patristique et histoire des dogmes»). Parmi ses publications : *La notion d'hérésie dans la littérature grecque. IV^e-III^e siècles* (2 volumes), Paris, 1985 ; édition et traduction annotée des livres V et VII des *Stromates* de Clément d'Alexandrie («Sources chrétiennes», 1981 et 1997) ; traduction annotée de *L'Exode* (Septante), avec Pierre Sandevoir («La Bible d'Alexandrie», 2, Paris, 1989) ; introduction aux Homélies pseudo-clémentines et traduction annotée des Homélies III, V-VII, XVI-XX, dans Pierre Géoltrain, J.-D. Kaestli (dir.), *Écrits apocryphes chrétiens* II, Paris, 2005 ; *Alexandrie antique et chrétienne. Clément et Origène*, Paris, 2012.

Pierre Lory est directeur d'études à l'École Pratique des Hautes Études (Sorbonne). Ses thèmes de recherche principaux sont la mystique musulmane sunnite et les courants ésotéristes en islam, en particulier ceux appartenant aux sciences occultes (alchimie, science des lettres). Parmi ses publications : *La science des lettres en islam* (2004) ; *Le*

rêve et ses interprétations en Islam (2003 rééd. 2015); *Alchimie et mystique en terre d'Islam* (2003); *Les commentaires ésotériques du Coran selon al-Qāshānī*, (1991, rééd. 2015).

Radu Marasescu est aumônier du Monastère de Bussy-en-Othe. Il a soutenu sa thèse («Le symbolisme de l'entrée au sanctuaire selon les rites orientaux. L'exemple de la Prière du Voile dans la Liturgie de saint Jacques») à l'EPHE/V^e Section sous la direction d'Alain le Boulluec. Il prépare l'édition de la *Hiérarchie ecclésiastique de Denys l'Aréopagite* dans la collection «Sources chrétiennes». Parmi ses travaux : «Questions sur les sources de la cosmologie chrétienne : fortunes et limites du platonisme», dans *Chôra – Revue d'études anciennes et médiévales* 7-8 (2009-2010), p. 71-86; «La leçon de l'exil : le repli prophétique du sacerdoce», dans *Le Messager orthodoxe* 151 (2011); «Le Seigneur des Puissances. Une image de L'Ascension chez Denys l'Aréopagite (De Coel. Hier. VII, III, 3)», dans *Les cosmologies byzantines (IV^e-VII^e s.) et leurs sources théologiques et philosophiques*, à paraître chez Brill.

Toby Mayer is a Research Associate at the Institute of Ismaili Studies, London. He has taught courses on Medieval Muslim philosophy, mysticism and scriptural exegesis at the Institute of Ismaili Studies and the School of Oriental and African Studies (SOAS), University of London. He has published a number of articles on Muslim philosophy, scriptural interpretation and mysticism in addition to the following books : *Struggling with the Philosopher : A Refutation of Avicenna's Metaphysics*, co-authored with Wilferd Madelung (London and New York, 2001), *Al-Ghazali : Letter to a Disciple* (Cambridge, 2005), *Keys to the Arcana : Shahrastani's Esoteric Commentary on the Qur'an* (London and New York, 2009), and *Avicenna's Allegory on the Soul : An Ismaili Interpretation*, co-authored with Wilferd Madelung (London and New York, 2016).

Orkhan Mir-Kasimov obtained his Ph.D in Islamic studies from the École Pratique des Hautes Études (Sorbonne University, Paris), and has lectured at the École Pratique as well as the National Institute of Oriental Languages and Civilisations (INALCO) in Paris. He is currently a Research Associate at the Institute of Ismaili Studies in London. He has published several articles and book chapters on various aspects of Ḥurūfī thought as well as on broader issues related to Islamic mysticism and messianism. His publications include *Words of Power : Ḥurūfī Teachings between Shi'ism and Sufism in Medieval Islam. The Original Doctrine of Faḍl Allāh Astarābādī* (2015), and an edited volume, *Unity in Diversity : Mysticism, Messianism and the Construction of Religious Authority in Islam* (2013).

Lloyd Ridgeon is Reader in Islamic Studies at the University of Glasgow where he has taught since 1996. His main interests are medieval Persian Sufism and modern Iran. His most recent publications include *Morals and Mysticism in Persian Sufism* (Routledge, 2010), *Jawanmardi : A Sufi Code of Honour* (Edinburgh University Press, 2012). He is the editor of the *British Journal of Middle Eastern Studies*. In 2014 he was received the Annemarie Schimmel Fellowship from the Institute of Ismaili Studies.

Sajjad Rizvi is Director of the Institute of Arab and Islamic Studies and Associate Professor of Islamic Intellectual History at the University of Exeter. He specialises in the history of philosophy, theology and mysticism in the Islamic East since 1500. He is the author of *Mulla Sadra Shirazi* (Oxford, 2007), *Mulla Sadra and Metaphysics*

(Routledge, 2009), and with Feras Hamza, *An Anthology of Quranic Commentaries* (Oxford, 2008). He is currently writing a short introduction to Mir Damad (Oneworld) and a history of philosophy in Iran and North India in the 18th century (Cambridge).

Madeleine Scopello est membre correspondant de l'Institut de France (Académie des Inscriptions et Belles-Lettres), Directeur de recherche au CNRS et Directeur d'études cumulant à l'École pratique des hautes études, Paris (chaire de Gnose et manichéisme). Parmi ses ouvrages on peut citer : *L'Exégèse de l'âme (Nag Hammadi II, 6) : introduction, traduction, commentaire*, Leiden, 1985 ; *L'Allogène (Nag Hammadi XI, 3)*, en collaboration avec W.-P. Funk, P.-H. Poirier, J.-D. Turner, Québec/Louvain, 2004 ; *Femme, gnose et manichéisme. De l'espace mythique au territoire du réel*, Leiden, 2005. Parmi les recueils qu'elle a édités on pourra mentionner : *The Gospel of Judas in Context, Proceedings of the First Conference on the Gospel of Judas held in Paris Sorbonne, 27th-28th October 2006*, Leiden, 2008 ; *Gnosis and Revelation. Ten Studies on Codex Tchacos*, Florence, 2009 ; *Les textes de Nag Hammadi : Histoire des religions et approches contemporaines. Actes du Colloque international tenu à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 11-12 décembre 2008*, J.-P. Mahé, P.-H. Poirier, M. Scopello, éd., Paris, 2010.

Monica Scotti is fellow scholar at the Asia, Africa and Mediterranean Sea Department of "L'Orientale" University of Naples. In 2014 she got her PhD and Doctor Europaeus title working on a critical edition and English translation of the *Mukhtaṣar al-Uṣūl*, a treatise by the Ṭayyibī Ismā'īlī theologian 'Alī ibn Muḥammad ibn al-Walīd (d. 1215, Yemen). Among her works : "Maestri traditi? La ricezione del Libro V della Metafisica negli scritti di autori musulmani del IX-XI secolo", *Atti del Convegno SISPM : Traduzioni e Tradizioni. Il pensiero medievale nell'incontro tra le culture mediterranee*, Siracusa 26-29/09/2011, [a cura di] A. Musco (†), G. Musotto, in *Schede Medievali* 52 (gennaio-dicembre 2014), p. 349-367 ; "Tra apologia e polemica : il dibattito teologico-filosofico nel Mukhtaṣar al-uṣūl di 'Alī ibn Muḥammad ibn al-Walīd (m. 612/1215)", *Labor Limae. Atti in onore di Carmela Baffioni*, [a cura di] A. Straface, C. De Angelo, A. Manzo, in *Studi Magrebini*, vol. XII-XIII (2014-2015).

Yuri Stoyanov is based at the Department of the Near and Middle East, School of Oriental and African Studies, University of London and is currently a Senior Fellow at the Albright Institute of Archaeological Research, Jerusalem. His publications include English-language books such as *The Hidden Tradition in Europe* (London, 1994), *The Other God* (Yale University Press, London & New York, 2000), *Defenders and Enemies of the True Cross* (Austrian Academy of Sciences Press, Vienna, 2011); his edited books include *Christian Dualist Heresies in the Byzantine World c.650-c.1450* (Manchester University Press, Manchester & New York, 1998).

Antonella Straface is researcher in History of Islamic Philosophy (Department of Asian, African and Mediterranean Studies – University of Naples "L'Orientale"). Among her publications : *Gli Ismailiti. Storia di una comunità musulmana*, a cura di Antonella Straface, Venezia 2011 (Italian ed. and transl. of F. Daftary, *A Short History of the Ismailis*, Edinburgh 2004); «Abālisa e Shayāṭīn : a Qarmaṭian-Ismā'īlī interpretation. The case of the Kitāb Shajarat al-Yaqīn», in V. Klemm – N. al-Sha'ar (eds.), *Sources and Approaches across Near Eastern Disciplines*, Leuven 2013, p. 127-139; «The 'science of letters' and the seven Hells in the Qarmaṭian tradition», in A. Cilardo (ed.), *Islam and Globalisation. Historical and Contemporary Perspective*,

Leuven 2013, p. 531-540; «Le sette lettere “sufficienti ed esaurienti” : un’interpretazione ismā’līta», in A. Musco, G. Musotto, eds., *Traduzioni e tradizioni : il pensiero medievale nell’incontro tra le culture del Mediterraneo* (Schede Medievali 52), 2015, p. 369-380; «*Sapientia fidei*, la via che porta alla salvezza : una visione ismailita», in C. Baffioni, A. Passoni Dell’Acqua, R. B. Finazzi, P. Nicelli, E. Vergani, eds., *Le Sacre Scritture e le loro interpretazioni – L’Enciclopedia dei fratelli della Purità* (Biblioteca Ambrosiana), Bulzoni Editore, Milan 2015, p. 63-68.

Michel Tardieu a été Directeur d’Études à l’École Pratique des Hautes Études (Sorbonne) où il a occupé la chaire de «Gnose et manichéisme». Il fut ensuite Professeur au Collège de France, où il a occupé de 1991 à 2008 la chaire d’Histoire des syncrétismes de la fin de l’Antiquité. Parmi ses très nombreuses publications (15 livres, 300 articles), on peut citer *Les Paysages reliques* (Louvain, 1990), *Le Manichéisme* (Paris, 1997, Que Sais-Je 1940), *Histoire des manuscrits gnostiques coptes* (Louvain, 2015).

Bella Tendler Krieger is a post-doctoral fellow at Florida International University. Her research focuses on the construction of orthodoxy and heresy in Islam and she wrote her dissertation at Princeton University under the guidance of Michael Cook and Patricia Crone on the culture of secrecy and initiation among the Nuṣayrī-ʿAlawīs. Her recent publications include : “New Evidence for the Survival of Sexually Libertine Rites among some Nuṣayrī-ʿAlawīs of the Nineteenth Century,” in *Islamic Cultures, Islamic Contexts : Essays in Honor of Professor Patricia Crone*, eds. Behnam Sadeghi, Asad Ahmed, Robert Hoyland, and Adam Silverstein (Leiden : Brill, 2015), p. 565-596; “The Rediscovery of Samuel Lyde’s lost Nuṣayrī Kitāb al-Mashyakha (Manual for Shaykhs)” *Journal of the Royal Asiatic Society* 24/1 (January 2014), p. 1-16; “Marriage, Birth, and *Bāṭinī Ta’wīl* : A Study of Nuṣayrī Initiation Based on the *Kitāb al-Ḥawāfī ʿilm al-fatāwī* of Abū Saʿīd Maymūn al-Ṭabarānī”, *Arabica* 58/1-2 (2011), p. 53-75.

Mathieu Terrier, docteur en religions et systèmes de pensée de l’École Pratique des Hautes Études, ancien professeur de philosophie, est chargé de recherche au CNRS en histoire de la pensée islamique. Ses recherches portent sur les relations entre shīʿisme imāmīte, philosophie et soufisme aux époques pré-moderne et moderne. Il est l’auteur de l’ouvrage *Histoire de la sagesse et philosophie shīʿite. L’Aimé des cœurs de Quṭb al-Dīn Aṣkevarī*, Paris, 2016; et de nombreux articles, entre autres «La représentation de la sagesse grecque comme discours et mode de vie chez les philosophes shīʿites de l’Iran safavide (x^e/xvii^e siècle)», *Studia graeco-arabica* 5 (2015), p. 299-320; «Apologie du soufisme par un philosophe shīʿite de l’Iran safavide. Nouvelles remarques sur le Maḥbūb al-qulūb d’Aṣkevarī», *Studia Islamica* 109 (2014), p. 240-273; «De l’éternité ou de la nouveauté du monde : Parcours d’un problème philosophique d’Athènes à Ispahan», *Journal Asiatique* 299.2 (2011), p. 369-421

Anna Van den Kerchove, agrégée d’histoire et docteur en sciences des religions de l’EPHE, est maître de conférences en histoire du christianisme ancien et patristique à l’Institut protestant de théologie de Paris. Membre titulaire du Laboratoire d’études sur les monothéismes – CNRS, Villejuif, elle étudie les écrits hermétiques ainsi que les écrits gnostiques. Elle a publié *La Voie d’Hermès. Pratiques rituelles et traités hermétiques*, Brill 2012 et a co-dirigé avec Michel Tardieu et Michela Zago *Noms barbares I. Formes et contextes d’une pratique magique* (Bibliothèque

de l'École des Hautes Études, sciences religieuses 162), Turnhout 2014. Elle a également publié plusieurs articles sur les écrits hermétiques et les gnostiques, comme «The Gospel of Judas Versus New Testament Gospels. The Writing of a New Gospel» dans J.-M. Roessli – T. Nicklas (dir.), *Christian Apocrypha. Reception of the New Testament in Ancient Christian Apocrypha*, Göttingen, 2014, p. 103-121.

Jan M. F. Van Reeth, Professeur à la faculté des Sciences Religieuses Comparatives (Anvers), est philologue classique et orientaliste. Ses recherches se concentrent sur l'histoire des religions dans l'Antiquité tardive et le haut Moyen-Âge en Syrie et l'Arabie préislamique, les religions à mystères, les sources du Coran et les origines de l'islam. Parmi ses nombreux travaux, on peut citer : «La cosmologie de Bardaysan», *Parole de l'Orient* 31 (2006), p. 133-144; «Melchisédech le Prophète éternel selon Jean d'Apamée et le monarchianisme musulman», *Oriens Christianus* 96 (2012), p. 8-46, ou encore «Les prophéties oraculaires dans le Coran et leurs antécédents : Montan et Mani», dans D. De Smet & M. A. Amir-Moezzi (éd.), *Controverses sur les écritures canoniques de l'islam*, Paris, 2014, p. 77-145.

Roy Vilozny specializes in Shiite religious and intellectual thought as reflected in the early Imami corpus (9th-11th centuries CE). As a research fellow at The Polonsky Academy for Advanced Studies at the Van Leer Jerusalem Institute, he currently investigates the role of mythic ideas in the Shiite canon. Among his publications : *Scattered Parts of a Doctrine : al-Barqī's Role in the Making of Early Shī'ite Faith*, Turnhout (Brepols Publishers, forthcoming); "A Shī'ī Life Cycle according to al-Barqī's Kitāb al-Mahāsin", *Arabica* LIV/3 (2007), p. 362-96; "A Concise Numerical Guide for the Perplexed Shī'ite : al-Barqī's (d. 274/888 or 280/894) Kitāb al-ashkāl wa-l-qarā'in" *Arabica* LXIII/1-2 (2016), p. 64-68. "The Imāmī Ambivalent Attitude towards Martyrdom" in Hatina M. and Litvak M. (eds.), *Sacrifice and Death in Modern Islam*, London (I. B. Tauris, forthcoming).

Paul E. Walker was director of the American Research Center in Cairo for over ten years (1976-1986). He is currently Deputy Director for Academic Programs, Center for Middle Eastern Studies at the University of Chicago. As a specialist in the history of Islamic thought, he has published dozens of papers and over a dozen books, among them *Early Philosophical Shiism : The Ismaili Neoplatonism of Abū Ya'qūb al-Sijistānī* (Cambridge, 1993); *The Advent of the Fatimids : A Contemporary Shī'i Witness* (with Wilferd Madelung) (London, 2000); *Exploring an Islamic Empire : Fatimid History and Its Sources* (London, 2002); *Fatimid History and Ismaili Doctrine* (Ashgate, Variorum, 2008), *Orations of the Fatimid Caliphs : Festival Sermons of the Ismaili Imams* (London, 2009) and *Caliph of Cairo : al-Hakim bi-Amr Allah, 996-1021* (Cairo, 2009).

Thierry Zarcone est directeur de recherches au CNRS (Groupe Sociétés Religions Laïcités), basé à l'École Pratique des Hautes Études, et chargé d'enseignement à l'Institut d'études politiques d'Aix-en-Provence. Son domaine de recherches comprend l'histoire du soufisme, le culte des saints et le chamanisme dans le monde turco-persan (Turquie, Asie centrale et Turkestan oriental). Ses deux derniers ouvrages sont *Le Soufisme* (2013) et *Le Croissant et le compas. La Franc-maçonnerie dans le monde musulman entre fascination et détestation* (2015). Il est aussi l'un des éditeurs du *Journal d'Histoire du Soufisme* (Paris, Jean Maisonneuve).

INDEX GÉNÉRAL

Cet index comprend les noms propres, les termes techniques, les titres d'ouvrages, les lieux. Les personnes sont indiquées selon leur appellation la plus usuelle. Les articles (en arabe, en français et en anglais), les apostrophes de transcription ou encore la lettre « b. » (= *ibn*) ne sont pas pris en compte dans l'ordre alphabétique. Par ailleurs, les termes dont les occurrences sont beaucoup trop nombreuses (ex. *islam*, *shi'isme*, *imam*, etc.) ne sont pas pris en compte.

A

Aaron	4, 148, 152, 154, 155, 591
‘Abbās b. ‘Abd al-Muṭṭalib	542
Abbasside(s)	7, 112, 265, 537, 593, 783
Abdal Musa	786
‘Abd Allāh al-Aṭṭah	323, 470
‘Abd Allāh b. Jabala	376
‘Abd Allāh al-Mahdī	282, 323
‘Abd Allāh b. Mu‘āwiya	64
‘Abd Allāh b. al-Qāsim al-Ḥaḍramī	56
‘Abd al-‘Azīz al-Mahdawī	511, 520, 524
‘Abd al-Majīd al-Ḥāfīz	715
‘Abd al-Malik	49, 50, 51
‘Abd al-Manāf ibn Quṣayy	714
‘Abd al-Muṭṭalib	760
‘Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī	513, 524, 525, 529
‘Abd al-Razzāq Kāshī (Kāshānī)	667, 673
<i>abdāl/budalā’</i>	543, 546, 729
Abdāl-s of Rūm	605, 729
‘Abdān Qarmat	104, 426, 620
Abel	4, 146, 155, 157, 248
Abiesus	120
<i>abjad</i>	535, 639, 640
Ablaq	45
Abraham	4, 78, 94, 110, 124, 149, 151, 155, 188, 226, 227, 232, 234, 238, 247, 250, 266, 308, 309, 314, 315, 320, 321, 322, 414, 424, 553, 562, 585, 587, 591, 632, 673, 674, 675, 676, 679, 680, 681, 706, 790, 795, 797

Abraham Ibn 'Ezra	397
<i>abtar</i>	48
Abū 'Abdallāh al-Shī'ī	502
Abū 'Āmir	227, 229, 253
Abū Bakr	45, 459, 482, 546, 561, 671, 672, 673, 674, 675, 752
Abū Bakr al-Jammāl	447
Abū Dharr al-Ghifārī	534
Abū l-Faraj al-Iṣfahānī	228, 252,
Abū Ḥafṣ al-Suhrawardī	651, 669, 670, 671, 672, 674, 683, 684
Abū 'Īsā al-Murshid	349, 408, 424
Abū Jahl	632
Abū Khadīja Sālim b. Makram al-Jammāl	458
Abū Khālid al-Kābulī	461
Abū l-Khaṭṭāb al-Asadī	56, 89, 94, 96, 99, 273
Abū Lahab	632
Abū Maṣṣūr al-'Ijlī	45, 462
Abū Ma'shar	536
Abū Muslim	265, 266, 267, 457, 783
Abū Nu'aym al-Iṣfahānī	336
Abū l-Qāsim Ḥamza b. Muḥammad al-Ṣūfī	453
Abū l-Ṣalāḥ al-Ḥalabī	371
Abū Ṭālib al-Makkī	336
Abū Tammām	103, 266, 426, 470
Abū Turāb	52
Achéménide(s)	260
<i>Acheteur de vaines paroles</i>	197, 198
Achille Tatius	183
<i>Acta Archelai</i>	75, 198
<i>Actes de Thomas</i>	40, 187, 257
'Ād	466, 514
<i>Adakas</i>	81
Adam	4, 6, 67 sqq., 73, 78 sqq., 92, 94, 95, 110, 111, 120, 124, 128, 132, 134, 146 sqq., 155, 226, 237 sqq., 242 sqq., 256 sqq., 265 sqq., 283, 308 sqq., 314 sqq., 321, 325, 331 sqq., 348, 361, 389 sqq., 402, 404, 415, 419, 424, 426, 484 sqq., 504, 520, 555, 568, 577, 582, 591, 623, 626 sqq., 632, 641, 657, 673 sqq., 701, 705, 755, 760, 766, 769, 789
<i>adhān</i>	456, 459, 466
<i>ādhifa</i>	22
'Adī b.Zayd	221 sqq.
'adl	775
adoptianist(e)	112, 259
<i>adwār</i>	voir <i>dawr</i>
Afghanistan	782

al-Aflākī	792
Afrique	200
Aga Khan	389, 715
Agostini, D.	28, 481
'ahd	605
<i>ahl al-bayt</i> , <i>ahl bayt al-nabī</i> , <i>ahl-i bayt</i>	9, 51, 110, 265, 276, 464, 539 sqq., 678, 680, 753, 760, 763
<i>ahl al-dhimma</i>	716
<i>ahl al-ḥaqq</i>	718, 720
<i>ahl al-'ilm</i>	101
<i>ahl al-kisā'</i>	264, 265
<i>ahl al-nūr</i>	388
<i>ahl al-qurb</i>	307
<i>ahl al-walāya</i>	712
<i>ahl al-zāhir</i>	7
Ahl-e Haqq	725, 727, 738
<i>Aḥmad</i>	37, 38
Aḥmad Yasawī	729
Ahriman	468
Aḥsā'ī Shaykh Aḥmad	539, 690, 695, 698
Ahura Mazda	260, 468
<i>a'immat al-hudā</i>	548
<i>a'immat al-jahl</i>	6
<i>a'immat al-jawr</i>	6
<i>akhbār</i>	337, 338, 377, 573, 575, 578, 579, 583 sqq., 598, 599
Akhbārī, akhbārisme	692, 694, 697, 698, 699, 743, 745 sqq., 749 sqq., 778
Akhi	669, 682, 729
<i>al-ākhir</i>	53, 555, 655
<i>akhlāq</i>	136, 366, 690 sqq., 696, 699
<i>akwār</i>	voir <i>kawr</i>
<i>al-Akwār al-nūrāniyya</i>	65, 67, 273
Āl 'Aṣṣūr Baḥrānī Shaykh	692, 697
<i>āl muḥammad</i>	36, 554, 555
'Alā' al-Dīn Kayqubād	669
'ālam	320
'ālam al-amr	618
'ālam-e dharr	756
'ālam al-ibdā'	358, 360, 362, 524
'ālam al-imkān	584
'ālam al-jism	358, 360, 523, 524
'ālam al-mithāl	749, 765
<i>A'lām al-nubuwwa</i>	636, 663
'ālam al-ṭabī'a	362, 364
'ālam kabīr	762
'ālam ṣaghīr	761

Alamūt	574, 649, 715
Alaouites	279, 387
‘Alawī	596
Alcibiades	72, 148, 149
Alep, Aleppo	272, 276, 277, 278, 526
Alevī, Alevism(e)	723 sqq., 781 sqq.
Alevi/ Kızılbaş	602, 605, 723 sqq.
alévi-bektachi	781 sqq.
Alexandre de Macédoine	421
Alexandre de Lycopole	115 sqq.
Algérie	509
‘Alī b. Abī Ṭālib	5, 19 sqq., 41 sqq., 93 sqq., 102 sqq., 108 sqq., 264, 265, 272, 323, 413, 414, 420, 577, 579, 582, 583, 588, 590 sqq., 596 sqq., 605 sqq., 673, 752, 755, 757, 760 sqq., 772, 781 sqq.
‘Alī b. Bābawayh al-Qummī	277
Alides	2, 19, 34, 42, 45, 49 sqq., 56, 383, 413, 415, 449, 455, 532, 534, 596, 605, 608, 651, 653, 666, 684, 685,
‘Alī al-Hādī	277, 392
‘Alī b. Ḥanẓala	108
‘Alī b. al-Ḥusayn Zayn al-‘Ābidīn	332, 449, 558, 566, 758
‘ālim	320
‘ālim rabbānī	702
‘Alī Nūrī	690, 707
‘Alīpūr, R.	382
‘Alī al-Riḍā	88, 337, 372, 376, 461, 476, 487, 580, 583, 584, 587, 593, 594, 646, 704, 784
al-‘Allāma al-Ḥillī	443, 704
‘Allāma Ṭabāṭabā’ī	692
Altmann, A.	402
‘Alyā’iyya	61, 62
‘amal	362, 364, 365, 366, 700
Amanat, A.	680, 691, 697
<i>Amāša Spāntas</i>	260
al-‘Āmilī Muḥammad b. Ḥasan	747
Amīnī, I.	380, 382
<i>amīr al-mu’minīn</i>	46, 763
al-‘Āmir bi-Aḥkām Allāh	715
Amir-Arjomand, S.	488, 691
Amir-Moezzi, M.A.	57, 89, 159, 250, 261, 328, 373, 374, 379, 380, 451, 466, 476, 478, 489, 541, 542, 574, 647, 690, 751
‘amma	434
‘Ammār al-Šābā’ī	447, 46 sqq.
Ammien Marcellin	233
Amoretti B.S.	684

<i>Amours d'Anthée et Habrocomès</i>	183
<i>amr</i>	21, 22, 25, 44, 46, 308, 310, 311, 316, 323, 346, 347, 349 sqq., 358, 362 sqq., 367, 375 sqq., 382, 383, 424, 427, 452, 522, 548, 565, 570, 588, 614, 618, 623, 626, 641
<i>amr allāh</i>	22, 561
<i>amr 'aẓīm</i>	44
'Amr b. Yazīd	768
<i>amthāl</i>	361, 363, 581, 614, 636
<i>anā 'l-ḥaqq</i>	790
Anas b. Mālik	381
Anatolie, Anatolia	602, 605, 668, 682, 684, 724, 725, 727-742, 781 sqq.
Anbār	232
<i>Anchor Bible Dictionary</i>	39
Ancien Testament	158, 169, 185, 577
Andalus	339, 396, 398, 407, 511, 551, 560, 566, 569, 570, 571
Andrae, T.	23
Annaba	509, 511
<i>Anqā ' mughrib fī khatm al-awliyā' wa-shams al-maghrib</i>	552
Anṣārī Khwāja 'Abdallāh	668, 670
Anthony, S.	109, 442, 445, 470
Antichrist	156
Antioche	27, 222, 224
<i>Antre des nymphes</i>	215
Anūshīrwān	469
<i>Anwār al-ḥikma</i>	748, 754, 769, 772, 776
<i>Anwār al-tanzīl wa asrār al-ta'wīl</i>	588
Apamée	43, 148
Aphrahāt	260
Aphrodite	189, 190
<i>Apocalypse d'Adam</i>	124
<i>Apocalypse d'Enosh</i>	124
<i>Apocalypse d'Hénoch</i>	124
<i>Apocalypse de Baḥīra</i>	28
<i>Apocalypse de Sem</i>	124
<i>Apocalypse de Sethel</i>	124
<i>Apocalypse de Zorobabel</i>	28
<i>Apocalypse du Nouveau Testament</i>	253, 255
<i>Apocalypse du Pseudo-Athanase</i>	28
<i>Apocalypse du Pseudo-Esdras</i>	28
<i>Apocalypse du Pseudo-Méthode</i>	28
<i>Apocryphe d'Ézéchiél</i>	184
<i>Apocryphon of John</i>	73, 80
Apollonios de Tyane	417

Apôtres	5, 28, 118, 120, 122, 123
Apulée	183
Āqā Buzurg	693
‘aqd	333, 527
‘Aqīq	447
‘aql	6, 60, 305, 334, 347, 352, 356, 362, 427, 520, 521, 523, 568, 573, 597, 626, 694, 702, 748, 768
<i>al-‘aql al-kullī</i>	110, 347, 359, 564
<i>al-‘aql bi’l-malaka</i>	615
<i>aql qudsī</i>	615
<i>Arabic Apocalypse of Peter</i>	657
Arabie	29, 30, 31, 167, 198, 223, 228, 246
<i>A ‘rāf</i>	772
<i>al-arḍ al-awwal</i>	475, 544, 545, 547, 555
Ardashir	115
Arianisme	30
Arien	241
‘ārīf, ‘ārīfūn	96, 575, 579, 589
Aristote, aristotélécien, Aristotelian	1, 166, 167, 197, 209, 305, 315, 415, 417, 436, 510, 577, 578, 579, 592, 599, 623, 626, 627, 631, 700, 701, 756, 758, 759, 761, 769, 770, 771, 779
Arius	9
<i>arkān</i>	398
Arménie	28, 33, 537
Arsace	140, 153
Aryūs	419, 421
<i>asās</i>	102, 347, 355, 356, 359, 362, 425, 439, 714
Asatryan, M.	58, 90, 453, 470
Asclépius	205, 207, 218, 220
<i>aṣḥāb al-ḥadīth</i>	716, 721
<i>aṣḥāb al-maymana/aṣḥāb al-mash’ama</i>	6
<i>aṣḥāb al-ra’y</i>	716, 717, 720, 721
<i>aṣḥāb al-yamīn/aṣḥāb al-shimāl</i>	6
al-Ash‘arī Abū l-Ḥasan	345, 515
al-Ash‘arī al-Qummī Sa’d b. ‘Abdallāh	45, 97, 277
Ash‘arites	345, 444
<i>ashbāḥ</i>	60, 67, 68, 92, 96, 389
<i>ashbāḥ nūr</i>	68
Ashkenazi’s Kabbalah	135, 136
Ashkevarī Quṭb al-Dīn	751, 753, 805
‘āshūrā’	93, 645
Asie Centrale	90, 91, 104, 193, 265, 446, 676, 684, 724, 725, 729, 737, 738
Aşık Hasan	785
Aşık Ömer	795

<i>al-asmā' al-ḥusnā</i>	716
<i>asmā' wa ṣifāt</i>	3
<i>Asrār al-āyāt</i>	618
Assyrie	258
Astarābādī Muḥammad Amīn	750
‘Aṭṭār	667, 669
Augustin	33, 113, 114, 117, 122, 123, 164, 200, 229
Aurentes	122
<i>Aventures de Chéréas et Callirhoé</i>	183
<i>Aventures de Leucippé et Clitophon</i>	183
Avicenne, Avicenna, Avicennisme	163, 165, 168, 171, 320, 588, 599, 613 sqq., 700, 702, 710, 746, 757, 762, 765, 769
‘Awārīf al-ma‘ārīf	669
āya, āyāt	235, 350, 469, 590
<i>al-āyāt al-mutashābihāt</i>	721
‘Ayn	422
‘Ayn al-yaqīn fī uṣūl al-dīn	748, 749, 754
Ayoub, M.	47, 49
<i>aysiyyāt</i>	355, 357
Aza‘el	129 sqq.
Āzar	632
Azazil	83
Azerbaïdjan, Azerbaijan	537, 601, 731
<i>aẓilla</i>	60, 67 sqq., 92, 331, 389
‘Azīz-i Nasafī	652, 658, 681

B

Bāb, bābisme	376, 693, 698, 699
<i>bāb, abwāb</i>	275 sqq., 359, 388, 414, 415, 441 sqq., 456, 461, 645, 714
Babayan, K.	666, 681, 783
Babel	118
Babylonie, babylonien, Babylon	79, 113, 114, 120, 127, 132, 195, 198, 246, 248, 266
Badakhshān	446, 450
Badr	49, 706
Baffioni, C.	404, 560
Baghdad	537, 650, 652, 667, 668, 671
al-Baghdādī Abd al-Qāhir	44, 98, 444, 515
al-Baghdādī Abū al-Qāsim	
‘Alī b. Muḥammad	453, 456
Bahā’ī	698
Baḥr al-‘Ulūm Sayyid Muḥammad Mahdī	692, 698
Baḥrānī Mājid b. Hāshim	746
Baḥrayn	221, 222, 224, 245, 262
<i>bakht</i>	437
Bakka	232 sqq.

Bakr b. Wā'il	45
Bakri Aladdin	535
<i>al-Bākūrat al-sulaymāniyya fī kashf</i> <i>asrār al-diyānat al-nuṣayriyya</i>	387
<i>Balad al-amīn fī uṣūl al-dīn</i>	694
<i>balāgh</i>	323, 714
Balim Sultan	786
Balīnās	417, 418
Balkan	724, 725, 728, 730, 732 sqq., 781
<i>Balsamos</i>	124
Banū Hāshim	49, 562, 563
Banū 'Ijl	45
<i>Banū Isrā'īl</i>	100
Banū al-Walīd al-Anf	714
Baptiste(s)	113, 114, 120, 124, 195
Baqqa	231 sqq.
<i>barā'a</i>	7
Baraiès	120, 124, 195
<i>baraka</i>	554, 555
Bar-Asher, M.	127, 274, 455
<i>Barbelo</i>	76
Bardesane, Bardésane	123, 140, 221 sqq.
Barhadbeshabba 'Arbaia	262
Barlaam, barlaamien	193 sqq.
Barucq, A.	215
<i>barzakh, barzakhī</i>	425, 595, 757, 760, 765
<i>Baṣā'ir al-darajāt</i>	373, 745, 768, 772
Bashear, S.	24, 26
<i>basmala</i>	428, 429, 430, 432 sqq., 439, 657, 705
Başra	91, 272, 345, 443, 452, 569
al-Baṭā'inī 'Alī b. Abī Ḥamza	372
<i>bāṭil</i>	713, 715
<i>bāṭin</i>	2, 3, 106, 310, 346, 429, 445, 490, 493, 498, 504, 509, 517, 528, 541, 591, 689, 700, 713, 719 sqq., 741, 747, 754, 776
<i>bāṭin al-bāṭin</i>	3
Bāṭinī, bāṭinisme	42, 273, 459, 493, 715
Bauer, T.	54, 232
<i>Bāveru Jātaka</i>	198
<i>bay'a</i>	488
<i>bay'at al-dār</i>	465
Bayān b. Sam'ān	64, 383, 384, 444, 462, 470, 514, 515
Bayāniyya	383, 444,
al-Bayḍāwī	584, 586, 588
Bāzāklik	198, 200, 201
Bazighiyya	456
BeDuhn, J.	75

Bektachi, Bektashiyya	684, 781 sqq.
Bektaşî-Alevî	602, 723 sqq.
Bektāşîsm, Bektāşîyya	723 sqq.
<i>Bêma</i>	117
Berque, J.	20, 36, 765
Beth Qaṭrayē	221 sqq., 245, 249, 262
Bi'ām b. Bā'ūr	632
<i>Biḥār al-anwār</i>	371, 372, 378, 468, 585, 749
Bihbahānī, S.M.	694
Bihbūdī, M.	382
Bilāl	673, 675
Bilawhar	193, 194, 322
al-Biqā'ī Ibrāhīm b. 'Umar	662
Birger Pearson, M.	81
al-Bīrūnī	118, 247
Blachère, R.	20, 36, 526
Bogomilism	84, 85, 732
Böhme, J.	163
<i>Book of the Giants</i>	129, 131, 132
<i>Book of Watchers</i>	127, 128, 132
<i>borūn/bīrūn</i>	2
Bosnie, Bosnian	733 sqq., 739
Bouddha, bouddhistes	118, 120 sqq., 197, 198, 201, 265
Boyarin, D.	32
Bravmann, M.	236
Bréhier, É.	163
Brock, S.	28, 35, 224, 257, 260
Budd	198, 199
<i>bugḥā al-ṣaḥāba wa-sabbihim</i>	551
Bukhārā	477
al-Bukhārī	632, 634
Bulgarie	791
Buliet, R.	668, 682
Bundos	251
al-Būnī Aḥmad b. 'Alī	509 sqq.
Burāq	438, 439
<i>Burhān al-Ṣiddīqīn</i>	621
al-Bursī Ḥāfiẓ Rajab	652, 690, 704
Burūjird	692, 693, 695
Buwayhid, Buyid	486, 491, 89, 499, 537
Buyruk	727, 728, 730, 796, 798
Byzance, byzantine, Byzantium	27, 31, 203, 621, 732

C

Cahen, C.	781
Caïn, Cain	146, 155, 157, 248
<i>Caliph and the Heretic (The)</i>	109, 442

Callirhoé	184,
Calypso	189, 190
Câmi-s	729
Camplani, A.	220
Capezzone, L.	91, 646
Carmathe	101, 104, 105 ; voir aussi Qarmat
Casanova, P.	23, 25, 26, 27, 47, 49, 323
<i>Caverne des Trésors, Cave of Treasures</i>	74, 222, 238, 239 sqq., 255, 260, 266, 657
<i>Cent douze Livres</i>	420
Central Asia	voir Asie Centrale
César	141, 153
Chalcédonien	30, 168, 241
<i>Chant de la perle</i>	187
Chariclée	184
<i>Chariton d'Aphrodise</i>	183
Chester Beatty Library	195, 201
Chine	113, 196, 737
Chittick, W.C.	173
Chosroès	228
Chrétiens, christianisme, Christians	2, 4, 7, 9, 27, 30 sqq., 38 sqq., 44, 50 sqq., 71, 98, 101 sqq., 109 sqq., 113 sqq., 139 sqq., 164 sqq., 194, 221 sqq., 247, 250, 261, 387, 391, 395, 411, 421, 487, 511, 582, 586, 633, 661
Christ	1, 3, 26, 33, 35 sqq., 38, 40, 42 sqq., 53, 71 sqq., 78, 109 sqq., 116, 122 sqq., 143, 148 sqq., 166, 226, 322
<i>Chronographia, Chronographie</i>	34, 52
Cilicie	387
Cirillo, L.	111, 149
Clément d'Alexandrie	1, 180, 185
Clement of Rome	72
Codex manichéen de Cologne	114, 120, 124, 195, 199
<i>Commentaire sur Jean</i>	9
<i>Commentary on Genesis Rabbah</i>	135
Compagnons (de Muḥammad)	6, 8, 531, 752
Conger, G.P.	395
Constantinople	241
<i>Contre Celse</i>	1, 33
<i>Contre Eunome</i>	1
<i>Contre les hérésies</i>	33, 179
Cook, D.	24, 26, 34
Cook, M.	23, 33, 234, 376
Corbin, H.	110 sqq., 139, 151, 163 sqq., 406, 412, 423, 478, 574, 594, 599, 644, 667, 674, 676, 688 sqq., 698, 744, 748, 765
<i>Corpus hermeticum</i>	203 sqq.

Corpus Jābirien	411 sqq., 517 sqq., 529, 564
Coulano, P.	84
Coulon, J.-C.	10
Crone, P.	19, 23, 33, 57, 59, 71, 74, 75, 112, 127, 198, 234, 265, 267, 468
crucifixion	632
Cuypers, M.	27
Cyril of Jerusalem	75

D

Daftary, F.	10, 408, 423
<i>dā'ī</i>	102, 103, 108, 303, 317, 320, 346 sqq., 359, 363, 417, 424, 426, 455, 494, 502 sqq., 662
<i>dā'ī al-balāgh</i>	714
<i>al-dā'ī al-mahdūd</i>	714
<i>al-dā'ī al-muṭlaq</i>	714
<i>dā'ira</i>	525, 536
<i>Dajjāl</i>	26
<i>Dalālat al-ḥā'irīn</i>	396
<i>dalīl al-'aql</i>	694
<i>Dāmigh al-bāṭil wa-ḥatf al-munāḍil</i>	715
<i>ḍamīr</i>	774
<i>Daphnis et Chloé</i>	183
Dārāb	692
Darby Nock, A.	209
<i>dar-ī Mansur</i>	790, 792
Dariardaxar	115
<i>darūn</i>	2
Darvīsh 'Azīz	682
Darvīsh Rukn al-Dīn	682
Davānī, 'A.	372, 378
David	9, 232
<i>da'wa</i>	361, 362, 366, 493, 502, 504, 521, 549, 649, 653, 663, 714, 715
<i>dawr, adwār</i>	95, 96, 273, 361, 519, 788
<i>dawr al-kashf</i>	93, 561
<i>dawr al-satr</i>	93, 561
Dāwūd b. Kathīr al-Raqqī	62
Day of Judgement	313, 406 ; voir aussi <i>yawm al-qiyāma</i>
Day of Resurrection	306, 340, 341, 402, 475, 487, 544, 556, 562, 706, 708
<i>dayyān yawm al-dīn</i>	43
De Cillis, M.	10
De Franceschi, S.	10
De Smet, D.	10, 644, 754, 789
démiurge	56, 59, 81, 83, 179, 188, 203 sqq., 607, 692
Démocrate	761

L'ésotérisme shi'ite. Ses racines et prolongements

Denys l'Aréopagite	166
<i>derash</i>	9
Derdekeas	74
Dernier Empereur	46
Derviş Muhammed Yeminî	783
Derviş Ruhullah	794
<i>Deucalion</i>	155
Deutéronome	147, 148
devriye	609, 787, 788, 790
DeWeese, D.	677
<i>dharr</i>	331, 521, 756
<i>dhât</i>	3, 96, 97, 353, 359, 362, 767
<i>dhikr</i>	375, 226 436, 545, 546, 549, 565, 566, 569, 752
Dhū 'l-faqār	787
Dhū'l-Qarnayn	337, 705
<i>Diatessaron</i>	246
<i>Dictionnaire de la Bible</i>	39
<i>Dictionnaire de Théologie Dogmatique</i>	39
<i>Dictionnaire du Catholicisme</i>	39
<i>Dictionnaire Encyclopédique de la Bible</i>	40
<i>Didascalie de Jacob</i>	34
<i>didaskalos</i>	195
<i>ḏidd, aḏḏād</i>	102, 388, 620
Diderot	2
<i>Die islamische Gnosis. Die extreme Schia und die 'Alawiten</i>	8
<i>dīn 'Alī</i>	49, 52
<i>dīn al-tawḥīd</i>	41, 441
Dioclétien	251
<i>Discours véritable</i>	186
<i>dīvān</i>	601 sqq., 790
<i>ḏiyā'</i>	583, 584
Dmitriev, K.	235, 236, 238, 244, 246
Docète, docétisme, docétiste	44, 87 sqq., 122, 259, 260, 442, 445, 446, 453, 464, 737
<i>Doctrina Jacobi</i>	34, 35
Dodd, C.H.	215
<i>don-be-don dolaşmak</i>	785
Donner, F.	26, 33, 34, 47, 49
<i>donuna girmek</i>	785
Dorotheus	204
Druzes, druzisme	90, 92, 108, 109, 347, 649
Dublin	195
<i>al-Durr al-munazzam fi l-sirr al-a'zam</i>	524, 525
Dussaud, R.	387, 388
Düzdüzānī Ayatollah Yad Allāh	382

Dye, G.	19, 31, 33
Dyophysites	32
E	
Ébionite(s), ébionisme	31, 33, 71, 92, 110, 112, 161, 167, 222, 226, 256, 259
Ebstein, M.	403, 520, 530
École Pratique des Hautes Études	10
<i>Écriture écrite à cause des Parthes</i>	119
Édesse	140, 257
Edfou	215
Edib Harabi	785
Égypte, Égyptiens	31, 32, 58, 91, 113, 115, 153, 186, 187, 195 sqq., 200, 204, 210, 215, 218, 411, 511, 537, 606, 668, 714, 715
Egyptian Gospel	73
<i>ehl-i beyt</i>	610 ; voir aussi <i>ahl al-bayt</i>
<i>ēl 'ēliyūn</i>	44
Elchasai, Elchasaites, Elkasai, Elkasaïte, elkésaïme	31, 71, 72, 74, 78, 114, 115, 120, 124, 148, 161, 222, 239, 255, 256, 258, 261, 266
<i>Eléments de théologie</i>	165, 173
<i>Elenchos</i>	148
Eliade, M.	796,
Elvan Çelebi	789
<i>Encyclopédie</i>	2
<i>Encyclopédie Théologique de Migne</i>	39
Énéïde	236
<i>Ennéades</i>	165, 172, 575
Enosh	120, 122, 129
Éphésiaques	183
Épiphanie de Salamine, Epiphanius of Salamis	33, 71, 72, 75, 114, 149, 179
Épître de Clément à Jacques	141
Épître de Pierre à Jacques	141, 142
Épître du Fondement	123
<i>Eranos-Jahrbuch</i>	412
Érasme	242
Ésaü	155
Eschyle	186
Esprit de sainteté	37, 100, 101, 256
Esprit-Saint	40, 598, 599
Esséniens	255
Esterah	130
Éthiopie, Éthiopien	27, 29, 32, 234, 244, 245, 246
Éthiopiennes	183
Euripide	186

L'ésotérisme shi'ite. Ses racines et prolongements

Eusèbe de Césarée	113, 163
Évangiles	43, 121
Évangile apocryphe de Saint Jacques	267
Évangile de Jean	9, 37, 38, 101
Évangile des Hébreux	150
Ève	242 sqq., 249, 263
<i>ex uno non fit nisi unum</i>	702
<i>Exégèse de l'âme</i>	181 sqq., 190
Ézéchiël	184, 186

F

<i>Faḍā'ih al-Bāṭiniyya</i>	715
<i>Fadā'il</i>	366, 469
Fadak	48
Faḍl Allāh Astarābādī	653, 654 sqq., 664
Fahd, T.	534, 535
Fahrī-Zanjānī, A.	382
<i>falāsifa</i>	91, 416, 418, 420, 421, 618, 621, 626, 638, 640 716
<i>falsafa</i>	399, 699, 701, 746
<i>al-falsafa ma'rifat al-insān nafsahu</i>	399
<i>faqīr</i>	747
al-Fārābī	165, 171, 347, 348, 359, 406, 426, 613, 621, 624
<i>al-Farq bayn al-firaq</i>	515
<i>farr-i īzādī</i>	691
<i>Fārūq</i>	24, 49
<i>fasād</i>	305, 401, 403
Fasā'ī Mīrzā Ḥasan	693
<i>fatā, fityān</i>	666, 668, 671 sqq. 677 sqq., 682
<i>fath</i>	359, 423 sqq.
Fath 'Alī Shāh Qājār	693
<i>fātiḥ-i akhlāq</i>	692
Fāṭima	48, 61, 62, 94, 96, 105, 106, 110, 264, 265, 337, 450, 530, 532, 542, 557, 559, 560, 587
Fatimid	89, 91, 92, 101, 103 sqq., 238, 324, 346 sqq., 408, 412, 424 sqq., 493, 499, 502, 520, 537, 648 sqq., 653, 660 sqq., 714, 715
<i>fatra</i>	475, 550
<i>fayḍ</i>	304, 360, 364, 584, 598, 625
<i>faylasūf, falāsifa</i>	91, 416, 418, 420, 421, 618, 621, 626, 638, 640, 707, 716
Fayoum	116
al-Fazārī Ja'far b. Muḥammad b. Mālīk	276
<i>Fazilet-Nāme</i>	783
Ferdi	794
Festugière, A.-J.	209, 395

<i>al-Fihrist</i>	114, 412, 748
<i>fikr</i>	435, 436
Fils de Marie	36, 40, 41 sqq., 87, 98
<i>fiqh</i>	342
<i>Fiqh al-risāla al-rāstbāshiyya</i>	446, 448
<i>firāsah</i>	335 sqq.
<i>firqa</i>	717
<i>fitna</i>	546
<i>fiṭra</i>	329, 334
Formet, M.	2
<i>Fragmenta e Hephaestionis</i>	204
Frédéric II de Hohenstaufen	196, 197
al-Furātī	694
<i>Fuṣūṣ al-ḥikam</i>	655, 658, 673, 676, 777
<i>al-Futūḥāt al-Makkiyyah</i>	336, 338
<i>futuwwa, futuwwat</i>	650, 651, 653, 665 sqq., 730, 741, 783 sqq., 790
<i>Futuwwat-nāma</i>	665, 667, 668, 672 sqq., 680, 685
<i>futuwwat-nāma-i kabīr</i>	683
<i>Futuwwat-nāma-yi Nāṣirī</i>	667, 671 sqq.
<i>Futuwwat-nāma-yi sulṭānī</i>	666, 678 sqq.
Fuzuli	602
Fyzee, A.A.A.	423

G

Gabriel (ange)	46, 93, 94, 134, 255, 262, 265, 359, 479, 526, 527, 659, 674
Gabrieli, F.	249,
Gallez, E.-M.	24, 33, 40
Garakānī Abd al-‘Aẓīm Khān Qarīb	667, 671, 674 sqq., 684
Genèse (Livre de la)	147 sqq., 158, 159, 184, 188, 215, 237, 248, 257
Genesis Rabbati	130
<i>ghā‘ib</i>	44
al-Ghaḍā‘irī Aḥmad b. al-Ḥusayn	278
Ghadīr Khumm	377, 378, 465, 561, 683
Ghaffārī, ‘A.A.	193
Ghaffārī, M.J.	380, 382
<i>ghālī, ghulāt, ghuluw, ghuluww</i>	42, 55, 56, 63, 88, 90 sqq., 95, 97, 99, 103, 106, 109, 272, 274, 342, 343, 347, 392, 393, 444, 445 sqq., 451, 455, 458, 461, 463, 470, 471, 476, 483, 516, 546, 551, 564, 644 sqq., 645, 648, 652, 655, 685, 738, 789
<i>al-ghayba al-sughrā</i>	273, 369 sqq.
Ghālib, M.	389, 437
Ghazalī	336 sqq., 580, 583, 589, 696, 699, 711, 715, 745 sqq., 752, 762

<i>ghayba</i>	98, 101, 173, 443, 473 sqq., 783
Ghazan Khan	681
<i>ghilāf</i>	88, 106
<i>ghulām</i>	381, 382, 383
<i>ghuthā'</i>	379
Gilson, É.	163
Gimaret, D.	193, 194, 199
Giridī Ali Resmī Baba	791
Gnose, gnostique, Gnosis, Gnostic, Gnosticism	2, 9, 40, 42, 55 sqq., 96, 110, 140, 148, 159, 167, 171, 177 sqq., 203, 205, 209, 256, 316, 318, 326, 329, 342, 391 sqq., 411, 424 sqq., 454, 486, 511, 515, 522 sqq., 530 sqq., 574 sqq., 607, 633, 643 sqq., 665 sqq., 688, 693, 699, 710, 713, 720, 723 sqq., 744, 748 sqq., 779, 781, 789, 790
<i>gnostikoi</i>	83
Goldziher, I.	264
Golfe Persique	223, 264
Golgotha	239
Grégoire de Nysse	1, 164
Gril, D.	510
Grimme, H.	23
Guivarch, C.	11
Gujarāfī	715
Gulāsci, Z.	123
<i>gulbāng</i>	792

H

<i>habā'</i>	521, 558
<i>ḥabīb Allāh</i>	591
Hacı Bektaş	728, 784 sqq., 792, 794
<i>Hādīn</i>	46
<i>ḥadīth al-ghibṭah</i>	342
<i>ḥadīth qudsī</i>	336, 338, 598, 632, 634
<i>ḥads</i>	588
Ḥāfīz Ābrū	682
Ḥafside	536
<i>Haft bāb-i Bābā Sayyidnā</i>	446, 452
<i>Hagarism</i>	23
Hainthaler, T.	231
<i>ḥajj</i>	29, 263, 277, 403, 523, 699
al-Ḥajjāj b. Yūsuf	49, 51, 52, 461, 462
al-Ḥākīm	92, 108, 347, 499, 649
<i>al-ḥakīm al-'alawī</i>	693 ; voir aussi <i>ḥukamā'</i>
al-Ḥakīm al-Tirmidhī	333, 336 sqq., 539 sqq., 647

al-Ḥallāj	338, 341, 342, 541, 551, 601, 605 sqq., 781 sqq.
Halm, H.	8, 62, 88, 326, 423, 424, 644
Hamadānī ‘Alī	667, 676 sqq.,
<i>hamaj ra ‘ā‘</i>	702
Hāmān	632
Ḥamdān Qarmaṭ	426
Hamdani, A.	320, 321, 323, 423
Hamdani, H.	320
al-Ḥāmidī Ibrāhīm	105, 106, 318
Ḥamza b. ‘Alī	108, 649
Ḥanafī	233, 677, 679, 682, 716
Ḥanbalī	668, 670
Hanegraaff, W.	688, 689
<i>ḥanīfiyya</i>	227, 229, 230, 250
<i>al-ḥanīfiyya al-samḥa</i>	227, 253, 262
<i>ḥaqīqa</i>	105, 311, 320, 428, 528, 552, 703, 705, 713
<i>ḥaqq</i>	307, 310, 356, 549, 614, 713
<i>ḥaqq al-yaqīn</i>	700
<i>al-ḥaraka al-dā‘ima</i>	361, 362
al-ḥaraka al-jawhariyya	769
al-Ḥarbī	419
Ḥarbiyya	89
al-Ḥārith b. Murra	632
al-Ḥārithī Muḥammad b. Ṭāhir	106
Harl, M.	159, 213
<i>Harmonia Abrahamica</i>	139
Harris, R.	10, 347, 643
Hartmann, M.	30
Hārūt	127 sqq.
Ḥasan b. ‘Alī b. Abī Ṭālib	533, 559
al-Ḥasan al-‘Askarī	68, 273, 275, 277, 373, 381, 385, 463, 482, 766
al-Ḥasan al-Baṣrī	533
al-Ḥasan b. Razīn	453
Ḥasan-i Šabbāḥ	452
Ḥashwiyya	716, 717, 719 sqq.
Hasluck, W.	736
Hatayī	601 sqq.
Hatem, J.	256
Ḥātim al-Ṭā‘ī	672
<i>ḥaykal, ḥayākil</i>	38, 65, 94, 170, 230, 388
Ḥaydar Amulī	539, 652, 656, 658
Ḥayderīs	729
<i>ḥayra</i>	476
<i>al-ḥayūlā l-kull</i>	353, 558
al-Ḥayyān al-Sarrāj	483

Heidegger, M.	163
<i>Hekhalot</i>	262
Hélène	185, 189 sqq.
Héliodore	183
Ḥenānā d'Adiabene	240, 241, 249
Henning, W.B.	193, 194
Hénoch	37, 120, 122, 148, 151, 253, 254
Héraclite d'Ephèse	9
Héraclius	27
<i>Heralds of That Good Realm</i>	124
Hermès	203 sqq., 416, 418
Hermès Trismégiste	203 sqq., 510, 526
Hexaameron	237
<i>al-Hidāya al-kubrā</i>	271 sqq., 467, 468
<i>ḥifẓ</i>	436, 557
<i>ḥijāb</i>	88, 92, 93, 237, 388 sqq., 454, 465 sqq.
Ḥijāz, Hedjaz	29, 52, 223, 234, 238, 243
<i>ḥikāya</i>	594, 689
<i>ḥikma</i>	246, 334, 398, 434, 511, 568, 582, 677, 688, 699, 700, 722, 745, 754
<i>al-ḥikma al-bāligha</i>	323
<i>ḥikmah muta'āliyah</i>	690, 776
al-Ḥillī	voir al-'Allāma
<i>ḥilm</i>	710 sqq.
Hilmī Dede Mehmed	798
Himmelfarb, M.	131
Ḥimyar	27
al-Ḥimyarī 'Abdallāh b. Ja'far	278
Himyarite	419
Hind bint Nu'mān	230
Hippolyte de Rome, Hippolytus of Rome	1, 71, 148
Hippone	113
Ḥīra	52, 222 sqq., 264
Hirschberg, A.	249
Hirschfeld, H.	38
<i>ḥisāb al-jummal</i>	429, 433, 438, 439
Hishām (le calife)	514
Hishām b. Ḥakīm al-Marwazī	266
Hishām b. Sālim al-Jawālīqī	771
<i>Histoire de la philosophie islamique</i>	689
<i>Histoire ecclésiastique</i>	114
Hodgson, M.G.S.	423
<i>Homélies pseudo-clémentines</i>	72, 116, 117, 125, 139, 140, 142, 151, 153, 159, 161
Homère	415
Homme parfait	117, 238, 597, 749, 761 sqq., 771, 772
<i>Homo Imago Dei</i>	397, 405

Horovitz, J.	245, 246, 396
<i>ḥubb</i>	46, 546
<i>ḥubb ahl al-bayt</i>	551
<i>hudā</i>	528, 548, 581
<i>ḥudūd</i>	354, 359, 366, 425, 713
<i>ḥudūd al-dīn</i>	714
<i>ḥudūd jismāniyya</i>	359, 427
<i>ḥudūd rūḥāniyya</i>	359, 427
<i>ḥudūth al-‘ālam</i>	752
<i>ḥujja, ḥujaj, ḥujaj Allāh</i>	310, 346, 359, 375, 376, 414, 435, 475, 488, 504, 544, 545, 547 sqq., 703, 714
Hujwīrī	669
<i>ḥukamā’</i>	103, 399, 401, 416, 511
<i>ḥulūl</i>	106, 108, 609
<i>al-ḥulūl fī l-bashariyya</i>	65
Ḥunayn	706
Hurgronje, S.	23
al-Ḥurr al-‘Āmilī	745, 753
<i>al-hurūf al-‘ulwiyya</i>	349, 512
Hurufī, Ḥurūfī, Hurufism	531, 602, 653 sqq., 360, 731, 739 sqq., 787, 789
Ḥusām al-Saltānah Muḥammad	
Taqī Mīrzā	691, 693 sqq.
al-Ḥusayn b. ‘Alī	49, 51, 93, 97, 107, 108, 145, 610 ; voir aussi Hüseyin
Hüseyin	605, 606, 610
<i>Hylé</i>	83, 761
<i>Hymne de la Perle, Hymn of the Pearl</i>	40, 79, 256 sqq. ; voir aussi <i>Chant de la Perle</i>
Hypatia of Alexandria	614
<i>Hypostasis of the Archons</i>	80
Hypsiphron	186
Hystaspe	121
I	
<i>‘ibād</i>	225 sqq.
<i>ibdā’</i>	353 sqq., 520 sqq., 524, 625
Iblīs	150, 240, 243, 244, 303, 308, 317, 391, 484 sqq., 560, 568, 623, 626, 632, 633
Ibn Abī Shayba	25, 26
Ibn ‘Arabī	165, 169, 590, 745, 748 sqq., 769, 776 sqq., 789
Ibn ‘Asākir	537
Ibn Bābawayh al-Shaykh al-Ṣadūq,	
Ibn Bābūya, Ibn Bābūyeh	193 sqq., 277, 473 sqq., 575, 580, 776
Ibn Barrajān	511, 524, 537
Ibn Baṭṭūṭā	682

Ibn Gabirol	397
Ibn al-Ghaybī Ḥusayn	683, 684
Ibn Hajar al-‘Asqalānī	228
Ibn Hammām al-Iskāfī	277
Ibn Ḥanbal	25, 26, 531
Ibn Ḥarb	89, 95, 442
Ibn Hishām	37, 227, 229, 339
Ibn Ishāq	37, 339
Ibn Jamā‘a	513
Ibn al-Jawzī	336, 515
Ibn al-Kalbī Hishām	228
Ibn Kathīr	336
Ibn Khaldūn	536, 537
Ibn Maḥbūb al-Ḥasan	370 sqq.
Ibn Manglī	199
Ibn Masarra	395, 511, 524
Ibn Mūlcem	783
Ibn al-Munādī	384
Ibn al-Nadīm	114, 196
Ibn Nuṣayr	392, 456, 460, 467, 471
Ibn Paqūda Baḥya	398, 405
Ibn Qasī Abū al-Qāsim	407, 570
Ibn Qutayba	38, 263
Ibn Rushd	495, 501, 502
Ibn Saba’ ‘Abdallāh	44, 45, 62, 97 sqq., 441 sqq.
Ibn Sa‘d	25, 38
Ibn al-Sawdā’	444
Ibn Sīnā	voir Avicenne
Ibn Taymiyya	272, 515, 526
Ibn ‘Uqda Aḥmad b. Muḥammad b. Sa‘īd	278, 371
Ibn al-Walīd ‘Alī b. Muḥammad	713 sqq.
Ibn al-Zubayr ‘Abdallāh	50, 449
Ibrāhīm b. Adham	530
Idrīs	421, 485, 526
Idrīs ‘Imād al-Dīn	105, 106, 112, 320, 714
<i>ifāda</i>	305
Ignace d’Antioche	9
<i>iḥsān</i>	711
<i>Iḥyā’ ‘ulūm al-dīn</i>	336, 696
<i>Ijābat al-muḍṭarrīn</i>	695, 699, 702, 712
<i>ijmā’</i>	694
<i>ijtihād</i>	720, 721, 743, 749
<i>al-ijtihād wa’l-taqlīd</i>	691
al-Ikḥmīmī	525, 527, 529, 537
<i>ikhtirā’</i>	520, 521

Ikhwān al-Ṣafā	100, 136, 281 sqq., 395 sqq., 413, 519, 521, 524, 539 sqq., 618, 761
<i>ilhām</i>	334, 573, 598
Il-Khān Mongol	675
<i>Illiyīn</i>	758 sqq., 773
‘ilm	101, 231, 303, 304, 433 sqq., 747
<i>al-‘ilm al-ladunī</i>	684
‘ilm al-mizān	518
‘ilm al-yaqīn	700, 747
‘Ilm al-yaqīn fī uṣūl al-dīn	748, 754, 763
<i>imām al-awliyā’</i>	544, 548, 549, 550
<i>imām mastūr</i>	323
<i>imām/kitāb ṣāmit</i>	5
<i>īmān</i>	5, 434, 639, 711, 757
Imbert, F.	29
‘Imrān the Sabeen	704
<i>al-inbi’āth al-awwal</i>	359, 362, 524
Inde	782
<i>in‘ikās</i>	576
<i>initium sapientiae timor dominae</i>	701
<i>injīl</i>	245 sqq., 252
Innaios	120
<i>inṣāf</i>	307, 749, 752
<i>insān kabīr</i>	396, 401, 403, 404, 761
<i>insān kāmil, insān-i kāmil</i>	761, 656
Institut Catholique de Paris	163
Institute of Ismaili Studies	10
<i>Institutions divines</i>	207
<i>irāda</i>	349, 424, 452, 561
Irak, Iraq	8, 9, 32, 49, 51, 52, 55, 59, 274, 278, 384, 393, 411, 444, 455, 461, 468, 518, 569, 692, 694, 695, 730
Iran, iraniens	2, 8, 39, 40, 43, 52, 91, 104, 112, 113, 120, 161, 163 sqq., 193, 200, 224, 231, 237 sqq., 256 sqq., 261, 265 sqq., 277, 348, 444, 468, 481, 518, 574, 601, 648 sqq., 652 sqq., 675, 680 sqq., 687 sqq., 716, 725, 743 sqq.
Irénée de Lyon	33, 179
‘irfān	744, 779
‘Īsā	102, 104, 320
‘Īsā b. Maryam	41, 438
‘Īsā b. Mūsā	456, 462
Isaac	149, 151, 155, 226, 553
Isaac de Ninive	224, 249, 262
Isfahānī ‘Alī b. Abī Ḥāfiṣ	699
Isfahānī Marāghī Shaykh Awḥad al-Dīn	699
Isfarāyīnī Nūr al-Dīn	658

Ishāq al-Aḥmar al-Nakha'ī	63, 274, 471
Ishāq b. 'Ammār	371
Ishāqīs, Ishāqiyya	69, 274, 393, 460
<i>al-Ishārāt wa'l-tanbīhāt</i>	710
Ishō'dad de Merv	240, 243, 249, 266
<i>Ishrāq, ishrāqīyūn</i>	163, 173, 576, 598, 651, 690
al-Iskāfī Abū 'Alī Muḥammad	471, 472
<i>ism Allāh al-a'zam</i>	515
<i>Ismā'īliyya al-khālīṣa</i>	322
<i>isnād</i>	453, 464, 558
Isrāfīl	359, 434, 435, 436, 767, 768
<i>isrā'īliyyāt</i>	132, 661
Iṣṭahbānāt	692, 693
<i>Istiftāḥ</i>	425, 432
<i>istikhāra</i>	627
<i>istinbāṭ</i>	720
<i>i'tibār</i>	399
I'timād al-Salṭanah Muḥammad Ḥasan Khān	693
<i>i'tiqād</i>	590
Ivanow, W.	350, 364, 423, 725
<i>izdiwāj</i>	620, 640

J

Jābir b. 'Abd Allāh al-Anṣārī	450
Jābir b. Ḥayyān, Jābirian	91, 411 sqq., 510, 517 sqq., 564, 566, 567, 646
Jābir b. Yazīd al-Ju'fī	88, 105, 453, 461, 462
<i>jabr</i>	346, 436, 709
Jacob	38, 149, 151, 155, 159, 226
Jacques d'Edesse	36, 237
<i>Jadd</i>	359, 423 sqq.
Ja'far "al-Kadhdhāb"	275
Ja'far b. Manṣūr al-Yaman	43, 91, 104, 112, 426, 434, 660, 662
Ja'far b. Muḥammad b. al-Mufaḍḍal	453, 461
Ja'far b. Muḥammad b. Mālik	276, 277
Ja'far al-Ṣādiq	42, 62, 68, 69, 87, 88, 92 sqq., 97, 322, 341, 346, 356, 370, 371, 374 sqq., 384, 389, 391, 392, 412 sqq., 451, 455 sqq., 470, 482 sqq., 510, 517, 518, 540, 553, 568, 570, 580, 582, 587, 592, 646, 674, 675, 703, 766, 771, 772, 777, 796
Ja'farīyān, R.	697
<i>jafr</i>	525, 534 sqq.
<i>Jāhiliyya</i>	29
al-Jāhiz	199, 231, 232
<i>jahl</i>	6, 708, 720

<i>Jalā' al- 'uqūl wa zubdat al-maḥṣūl</i>	718
Jalālī, 'A.	383
al-Jaldakī	413, 422
<i>Jāmāsp-Nāmāh, Jāmāsp Nāmāg</i>	28, 457
Jambet, C.	172, 649
Jamblique	1
<i>Jāmi' al-akḥbār</i>	704
<i>Jāmi' al-sa'ādāt</i>	696
al-Jāmi'ī Abū al-Ṭayyib Muḥammad	
b. al-Ḥasan	453
Janāḥiyya	444
<i>jasad mithālī</i>	766
<i>Jāvidān-nāmāh</i>	656 sqq., 740
<i>Jāvidān-nāma-yi kabīr</i>	654 sqq.
<i>Jawānmardī</i>	665 sqq., 730
<i>jawāriḥ</i>	94, 107
<i>jawhar</i>	428, 767
Jean Bar Penkayē	35
Jean le Stylite	36
Jean Stobée	205, 206, 219
Jean-Baptiste	93, 94, 112, 156
Jeffery, A.	236, 239
Jérémie	184, 186, 190, 231,
Jérusalem, Jerusalem	27, 28, 35, 38, 49, 51, 141, 152, 190, 213, 233, 241, 245, 253
Jésus, Jesus	5, 9, 33, 36, 38, 40 sqq., 50, 71 sqq., 87, 92 sqq., 107, 109 sqq., 113 sqq., 118, 120 sqq., 140 sqq., 154 sqq., 177, 201, 215, 241, 247, 254 sqq., 265, 309, 310, 314 sqq., 320, 322, 325, 415, 442, 461, 469, 632, 656, 701, 706
Jibrā'īl	434, 436, 439
Jillī	450, 455, 457, 462, 466
<i>jinn</i>	104, 460, 631
Jirjīs	420
<i>jism kāfūrī</i>	107
<i>jismānī</i>	2, 103, 104, 107, 283, 359, 427, 432, 433
Jonas, H.	178
Joseph	322, 679
<i>Joseph et Aséneth</i>	187
Josué, Joshua	4, 679
Jourdan	112
judaïsme	7, 9, 23, 28 sqq. 50, 120, 124, 139, 159, 162, 205, 223, 227
Judéo-chrétien, Jewish-Christian, Judeo-Christian	9, 31 sqq., 40, 45, 46, 50, 58, 59, 71, 72, 78, 79, 86, 110, 113, 124, 136, 139 sqq., 167, 169, 256 sqq.

Juif, Jew, Jewish	6, 9, 27, 28, 31 sqq., 35, 44, 58, 71 sqq., 76 sqq., 87, 98, 100 sqq., 113, 122, 127 sqq., 140, 152, 187, 215, 242, 259, 320, 391, 395 sqq., 509, 511, 582, 586 sqq., 776
Julien	27
Junayd of Baghdad	667, 668, 684
Junbulā	277
Jundub	707, 708
<i>junūd al- 'aql wa l-jahl</i>	6
Jurhum	234, 264
Jūrī Shaykh Ḥasan	682
Justin	9, 164
<i>juz 'ilāhī</i>	43

K

Ka'ba	233
Kabbala, Kabbalah, Kabbalist	134 sqq., 402, 404 sqq., 407 sqq., 509
<i>al-Kāfī</i>	708, 745, 757, 766, 772
<i>kalām</i>	339, 342, 350, 554, 615, 694, 754
Kalender(s)	729
<i>kalīm Allāh</i>	320, 321
<i>kalima</i>	39, 347, 351, 352 sqq., 358, 362, 363, 367, 433, 639
<i>kalimah tāmmah</i>	569, 703
<i>kalimat Allāh</i>	41, 439
<i>Kalimāt maknūna</i>	748, 749, 754 sqq., 760 sqq., 772 sqq.
<i>Kalimāt ṭarīfa</i>	748, 751, 752
Kamāl al-Dīn Muḥammad b. Ṭalḥa	524 sqq., 537
<i>Kamāl al-dīn wa-tamām al-ni'ma</i>	193, 473 sqq.
Kamal Ḥusayn	423
Kangdiz	481
<i>Kanz al-walad</i>	105, 318
Karachi	715
<i>karāmat</i>	340
Karbalā	49, 51, 93, 97, 107, 108, 145, 561, 606, 610, 683
Karūbiyya	424
Kāshānī Muḥsin al-Fayḍ	381, 574, 743 sqq.
<i>kashf</i>	93, 320, 561, 573
<i>Kashf al-mahjūb</i>	356, 357, 317, 669
Kashfī Sayyid Ja'far Dārābī	43, 687 sqq.
Kashi	201
Kāshifī Ḥusayn Wā'iz	666, 667, 671, 678 sqq., 680 sqq.
Kashmir	676
al-Kashshī	88, 392, 443, 456, 471, 514
Kasimirski, A. de B.	20
<i>kawkab</i>	497, 582

<i>al-kawn wa 'l-fasād</i>	401, 403
<i>kawr; akwār</i>	96, 433
Kaygusuz Abdal	605, 792, 793
Kaysān Abū 'Amra, Kaysānites, Kaysāniyya	43, 56, 95, 384, 444, 449, 462, 481 sqq., 532 574, 593 116 sqq., 196, 201
<i>Kelīd-e behesht</i>	673, 675
Kephalaia, <i>Kephalaion</i>	380 sqq.
Khadīja	337, 488 sqq.
<i>khādīm</i>	792, 797
Khaḍīr, Khiḍr	514
Khāksār	249, 484, 552, 561, 565
Khālid b. 'Abd Allāh al-Qasrī	56, 389
<i>khalīfa</i>	249, 484
Khalifē, 'A.	528
<i>khalīqa</i>	675
<i>khalwa</i>	44, 98
Khandaq	516
Khārijites	271 sqq., 441, 446 sqq., 456, 457, 460, 462 sqq., 466 sqq., 472
<i>kharaq al-'āda</i>	5, 136, 371 sqq., 379 sqq., 510, 528, 553, 554
al-Khaṣībī al-Ḥusayn b. Ḥamdān	336
<i>khāṣṣa</i> , <i>khāṣṣat al-khāṣṣa</i>	676
al-Khaṭīb al-Baghdādī	544, 550
<i>khātim</i>	54, 541, 550
<i>khātim al-walāya</i>	89, 91, 97, 99, 274, 444, 456, 458
<i>khatm al-nubuwwa</i>	342, 373, 380, 757
Khaṭṭābiyya	106, 359, 423 sqq., 627
<i>khawāṣṣ</i>	765
<i>khayāl</i>	107
<i>khayāl munfaṣil</i>	56
Khaybar	631
Khaybarī b. 'Alī	voir Khaḍīr
<i>al-khayr al-muṭlaq</i>	25
Khiḍr	218
<i>al-Khiṭaṭ</i>	715
Khnum	342
Khoja	277, 278, 329, 333, 338, 342, 382, 455, 476, 605, 667, 668, 680 sqq.
al-Khudrī Abū Sa'īd	59, 444
Khurāsān, Khurasan, Khorasan	43, 466, 479, 748
Khurramite	466
<i>khuṭba</i>	413, 414, 420 sqq., 690
<i>khuṭbat al-aqālīm</i>	466
<i>khuṭbat al-bayān</i>	466
<i>khuṭbat al-durra</i>	466
<i>khuṭbat al-fāḥiṣa</i>	466

<i>khuṭbat al-iftikhār</i>	466, 690
<i>khuṭbat al-kāshifa</i>	466
<i>khuṭbat al-ṭatanjīyya</i>	466, 690
<i>Khwān al-ikhwān</i>	663
<i>Kifāyat al-aytām</i>	696, 712
al-Kindī	26, 165, 166, 408
Kirdir	115
al-Kirmānī Ḥamīd al-Dīn	303, 318, 322, 345 sqq., 406, 426, 499, 501, 502, 520 sqq., 663, 714
Kisrā	447, 469
Kister, M.	26
<i>Kitāb 'Alam al-hudā wa-asrār al-iqtidā'</i>	512
<i>Kitāb A'lām al-nubuwwa</i>	101
<i>Kitāb al-Aghānī</i>	228
<i>Kitāb al-Ashbāḥ</i>	67 sqq., 79
<i>Kitāb al-Ashbāḥ wa-l-aẓilla</i>	58, 88, 90 sqq., 646
<i>Kitāb al-Aẓilla</i>	60 sqq., 79 sqq., 389 sqq.
<i>Kitāb al-Baḥth</i>	421
<i>Kitāb al-Ghayba</i>	370, 380, 383
<i>Kitāb al-Haft</i>	56 sqq., 66, 68, 76 sqq., 88 sqq., 103, 112, 389
<i>Kitāb al-Haft al-sharīf</i>	88
<i>Kitāb al-Haft wa l-aẓilla</i>	56, 88, 646
<i>Kitāb al-Hidāya ilā farā'id al-qulūb</i>	398
<i>Kitāb Hidāyat al-qāṣidīn wa-nihāyat al-wāṣilīn</i>	512
<i>Kitāb al-Ḥujja</i>	378, 548
<i>Kitāb al-Ḥujub wa l-anwār</i>	66, 67
<i>Kitāb al-Ibtidā'</i>	60
<i>Kitāb al-Iftikhār</i>	437
<i>Kitāb al-Imāma</i>	420
<i>Kitāb al-Iṣlāḥ</i>	102, 103, 348, 424
<i>Kitāb Kanz al-walad</i>	105
<i>Kitāb al-Kashf</i>	43, 91, 660
<i>Kitāb Khal' al-na'layn wa-iqtibās al-nūr min mawḍi' al-qadamayn</i>	407, 570
<i>Kitāb al-Kursī</i>	60, 79 sqq.
<i>Kitāb al-Lum'a l-nūrāniyya fī l-awrād al-rabbāniyya</i>	512, 513
<i>Kitāb al-Ma'ārīf</i>	277, 456
<i>Kitāb al-Maḥṣūl</i>	102, 348, 424
<i>Kitāb al-Majall</i>	657
<i>Kitāb al-Mājid</i>	412, 529
<i>Kitāb al-Malāḥim</i>	384
<i>Kitāb al-Maqālīd</i>	352
<i>Kitāb al-Maqṭal</i>	107
<i>Kitāb Maqṭal Abī l-Khaṭṭāb</i>	56

<i>Kitāb al-Marātib wa l-daraj</i>	60
<i>Kitāb al-Maṣābīḥ fī ithbāt al-imāma</i>	499, 663
<i>Kitāb Mawāqif al-ghāyāt fī asrār al-riyādāt</i>	512
<i>Kitāb al-Mawāzīn</i>	438
<i>Kitāb al-Mawāzīn al-ṣaghīr</i>	417, 517, 518
<i>Kitāb al-Milal wa l-niḥal</i>	515
<i>Kitāb Minhāj al-sunna</i>	515
<i>Kitāb al-Mithāl wa l-šūra</i>	67
<i>Kitāb muṣaḥḥaḥāt Iflāṭūn</i>	417
<i>al-Kitāb al-Nāṭiq</i>	53
<i>Kitāb al-Nuṣra</i>	348
<i>Kitāb al-Qibāb</i>	56
<i>Kitāb Rāḥat al-‘aql</i>	520, 523, 524
<i>Kitāb al-Riyād</i>	345 sqq.
<i>Kitāb al-Shajara</i>	103, 104
<i>Kitāb Shajarat al-yaqīn</i>	317, 426, 429
<i>Kitāb al-Širāf</i>	58, 65, 66, 84, 88, 91, 93, 646
<i>Kitāb Sīrat al-awliyā’</i>	543, 546, 551, 553
<i>Kitāb al-Tanbih</i>	63
<i>Kitāb al-Tawḥīd</i>	60
<i>Kitāb Ta’wīl al-sharī’a</i>	660
<i>Kitāb Ta’wīl al-zakāt</i>	104, 105
<i>Kitāb al-Uṣṭuqus al-uss al-thānī</i>	414
<i>Kitāb al-Yanābī’</i>	355, 663
<i>Kitāb Zahr al-ma’ānī</i>	105
<i>Kitāb al-Zīna</i>	660
<i>kitāb/imām al-ṣāmit</i>	53
<i>kitāb/Qur’ān nāṭiq</i>	5
<i>kitmān</i>	7, 718
<i>kitm-i ‘adam</i>	703
Kızılbaz	603 sqq., 724 sqq., 781
Klemm, V.	383
Kohlberg, E.	337, 373, 376, 385, 473
<i>Koré kosmou</i>	205, 207
Koren, J.	47
<i>Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismā‘īliya. Eine Studie zur islamischen Gnosis</i>	8
Kraus, P.	412, 413, 416 sqq., 515, 517
Krenkow, F.	222
Kubrawi(s)	652, 658, 659, 676
Küçük, T.	785
Kufa, Kūfa, Koufa	52, 90, 91, 228, 272, 277, 342, 343, 376, 381, 384, 444 sqq., 455 sqq., 469, 514, 782
al-Kulaynī Muḥammad b. Ya‘qūb	41, 88, 277, 278, 355, 370, 371, 379, 381, 392, 471, 487, 745

Kumayl	702
<i>Kūnī</i>	349, 350, 424 sqq., 438
<i>kunya</i>	52
Kustaios	120

L

<i>lā ilāh illā Allāh</i>	431, 434
<i>lā jabr wa lā tafwīd wa lākin amr bayn al-amrayn</i>	346
<i>lā yaṣḍuru min al-wāḥid illā l-wāḥid</i>	702
Lactance	207
<i>lafẓ</i>	358, 629, 661, 717
al-Lāhījī Shams al-Dīn Muḥammad	375, 658,
<i>lahn</i>	331
<i>lāhūt</i>	53, 100, 105 sqq.
Lakhmide	222, 224, 228, 239, 253, 264
<i>Laṭā'if al-ishārāt</i>	512, 518 sqq., 530 sqq.
Latakia	272
<i>lawḥ</i>	359, 526, 594, 705
<i>Lettre sur les hérésies à Quodvultdeus</i>	33
Leucippé	184
Lewis, B.	423
<i>libās</i>	92
Lipsius, R.A.	139
<i>Lisān al-mizān</i>	514
<i>Livre de Balawhar et Yudasaf</i>	193 sqq.
<i>Livre de la sagesse orientale</i>	169
<i>Livre des Géants</i>	119
<i>Livre des Soixante-dix</i>	42, 517
<i>Livre du Glorieux</i>	412, 413, 422, 529
<i>Livre sacré du Grand Esprit invisible</i>	149
<i>Livres de Thot</i>	204
<i>logos</i>	9, 83, 159, 203 sqq., 211 sqq., 576, 599, 613, 703, 704
<i>logos tomeus</i>	213 sqq.
Longus	183
Lotus de la Limite	236
Louis XIV	38
Luc	40, 101, 146, 148, 415
Lucien de Samosate	1
<i>luff</i>	763
Luther	166

M

<i>ma'nā</i>	97
<i>ma'rifa</i>	303, 304, 400, 767, 768, 771

Ma'sūm 'Alī Shāh	747
<i>ma'dhūn</i>	436
MacIntyre, A.	688
macroanthropos	281, 313, 326
Madā'in	442, 444 sqq., 449 sqq., 469 sqq.
<i>mādda</i>	283, 434, 438, 522, 718
Madelung, W.	376, 384, 423, 426, 442
<i>al-ma'dhūn al-mahdūd</i>	714
<i>al-ma'dhūn al-muṭlaq</i>	714
<i>madrassa</i>	744
madrassa-yi Faydiyya	745
<i>Mafātīḥ</i>	658
<i>Mafātīḥ al-asrār</i>	618, 620, 625 sqq., 633
<i>Mafātīḥ al-ni'ma</i>	504
<i>mafrūgh</i>	635
<i>Maggid Meisharim</i>	136
Maghreb	91, 104
Maghrib al-Aqsā	511
<i>maḥabba</i>	437, 541, 560
<i>al-Maḥajja al-bayḍā'</i>	748
<i>maḥall</i>	305, 306, 310
Mahāyāna Buddhism	614
<i>maḥbūb</i>	590
al-Mahdī	6, 23, 44, 86, 98, 267, 282, 310, 314 sqq., 321 sqq., 370, 383 sqq., 443, 462, 473, 481, 550, 559, 597, 605 sqq., 610, 662, 673 sqq., 680
<i>Mahgraye</i>	36
<i>maḥṣūr</i>	714
Maimonides	137, 396, 403, 754
Maison de David	9
Maître de Justice	45
<i>majālis</i>	504
<i>majlā</i>	43
al-Majlisī Muḥammad Bāqir	278, 371 sqq., 378, 381, 468, 562, 745, 749
<i>Majma' al-bayān</i>	587
<i>Majmū' al-akhbar</i>	451
<i>Majmū' al-a'yād</i>	274, 446, 465
<i>majūs</i>	421
<i>makān</i>	63, 371
Makoraba	234
<i>al-malā'ika al-rūḥāniyyūn</i>	104
<i>malakūt</i>	521, 577, 578, 584
Malāmī	739
al-Malaṭī	445
Mālik al-Ashtar	696
Mālikī	716

Mamedov A.	603, 610
<i>mamsūh</i>	102
al-Ma'mūn	704
<i>ma'nā</i>	2, 388, 448, 454, 458, 460, 465 sqq., 512
<i>Manāqib Abī l-Khaṭṭāb</i>	56
<i>ma'nawī</i>	2
Mandéens, Mandaean, Mandaism	40, 70, 78, 198, 261
Mani, Mānī, manichéisme, Manichaeism	6, 8, 23, 31, 39 sqq., 56, 59, 70, 72 sqq., 84 sqq., 92, 110 sqq., 113 sqq., 128, 177 sqq., 193 sqq., 205, 222, 228 sqq., 247, 253, 258 sqq., 342, 291 sqq., 644, 716, 732 sqq., 737 sqq., 775
<i>manqūl</i>	65
al-Manṣūr	443, 456
Manṣūriyya	444
<i>Manūḥmēd/Manvahmēd</i>	39
<i>Maqālāt al-Islāmiyyīn</i>	515
<i>maqām</i>	106, 238, 311, 359, 362 sqq., 544, 552, 565
<i>maqbūla</i>	699
al-Maqdisī	446, 453, 471, 515
al-Maqrīzī	25, 512, 537
<i>marātib al-da'wa</i>	714
Marcion, marcionite	107, 121, 123, 140, 158, 262
<i>al-ma'rifa bi'l-nūrāniyyah</i>	707
al-Marjānī	536
Marquet, Y.	323, 413, 568
Mārūt	127 sqq.
Mārūthā de Maipherqat	262
Marwān	51, 449
al-Mas'ūdī	225, 235, 247, 249
<i>Maṣābiḥ fī ithbāt al-imāma</i>	499, 663
<i>masākin</i>	96
Māshā'allāh	536
<i>Mashāriq anwār al-yaqīn</i>	704, 707
<i>mashāyikh</i>	277, 278
Mashhad	476, 679, 695, 697
<i>mashī'a</i>	60, 92, 424
<i>mashiah</i>	34
<i>Masīh</i>	33, 34, 36, 42, 44, 102, 104, 320
<i>masīh 'Isā</i>	36
<i>masjid</i>	29
<i>maskh</i>	65, 95, 96 ; voir aussi <i>masūkhiyya</i>
Maslama al-Majrīṭī	282
Massignon, L.	100, 163, 342, 535, 541, 644
Masson, D.	20, 40, 87, 765
<i>mastūr</i>	282, 323
<i>masūkhiyya</i>	65, 67, 88, 388, 391 ; voir aussi <i>maskh</i>

<i>ma 'šūm</i>	346, 683
<i>mathal</i>	101, 577, 578, 581 sqq., 592 sqq., 629
Mathieu	40, 101, 102
<i>mathnawī</i>	667, 671, 672
<i>matn</i>	370, 376
<i>mawadda</i>	558, 561
<i>mawālī</i>	370 sqq., 377 sqq.
<i>mawāzīn</i>	306
<i>mawlā</i>	369 sqq., 452, 465, 478
Mayeur- Jaouen, C.	10
al-Maynaqī Shihāb al-Dīn	426
Mazar-i sharif	782
Mazdaism, Mazdéen, Mazdean, Mazdeism	725, 118, 644
Mazdak, Mazdakisme	251
<i>mazhar</i>	43, 785
Mecque (La), Mekke (la), Mecca	51, 222, 224 sqq., 233 sqq., 246, 587, 747, 750
Médine, Medina	51, 52, 447, 482, 484, 527
Mélikoff, I.	724, 725, 730, 783
Melkite	225, 241, 245
<i>mēmra</i>	235
<i>menahhemānā</i>	37
<i>Menakibū 'l-kudsiyye fī menasibi 'l-ūnsiye</i>	789
<i>merkavah</i>	76, 129
Mésopotamie, Mesopotamia	59, 70 sqq., 86, 112, 198, 222, 234, 239, 245 sqq., 509
<i>Messie et son prophète (Le)</i>	24, 39
Messie, Messiah, Messianisme	19 sqq., 71, 87, 99, 101 sqq., 111, 112, 113, 309, 314, 320, 376, 383 sqq., 404, 407, 480, 545, 549 sqq., 559, 561, 606, 610, 611, 643 sqq., 680 sqq., 744
<i>Métamorphoses</i>	183
<i>mhadyōnō</i>	35
Miaphysites	32
Michael	134
Microcosm-Macrocosm	395 sqq., 568
<i>Midrash Bereshit Rabbati</i>	133
Midrash, Midrashic	128 sqq., 404 sqq.
<i>Mihrāb</i>	234, 607
Mikā'il	434, 435, 439
Milik, J.T.	129
<i>Mille et une nuits</i>	200
Mimouni, S.C.	31
<i>minber</i>	607
Mingana, A.	35, 657
<i>minhāj</i>	546, 619

Minorsky, V.	602, 603, 604, 609
Miqdād	61
Mīr Dāmād	539, 594, 744, 752
Mir'ātī	784
<i>mi'rāj</i>	322, 439, 607, 790
<i>al-mi'rāj al-jismānī</i>	695
Mir-Kasimov, O.	10
Mīrzā Āqāsī	698
<i>miṣbāḥ</i>	582, 591
<i>al-Miṣbāḥ fī-l-taṣawwuf</i>	658
<i>Mishkāṭ al-anwār</i>	583, 589
<i>mishkāṭ anwār al-nubuwwa</i>	751
<i>mūthāq</i>	69, 331, 332, 335, 390, 548, 722, 757
<i>Mi'yār al-Nubuwwa</i>	619
<i>mīzān al-ḥurūf</i>	517
<i>Mīzān al-mulūk</i>	691, 697, 710, 711, 712
Modarressi, H.	463
Moïse, Moses	4, 6, 80, 94, 110, 120, 124, 133, 141 sqq., 148, 151, 154, 159, 247, 266, 309, 314, 320 sqq., 376, 414, 415, 424, 482, 488 sqq., 526, 591, 632, 706, 764, 766
Molé, M.	676
Mollā Ṣadrā, Mullā Ṣadrā	169 sqq., 539, 574, 580, 586, 589, 592, 593, 688, 690, 712, 744 sqq., 748 sqq. 752 sqq., 765, 769, 772, 776 sqq.
Monarchianisme	30, 43, 227
Montanisme	30
Montfaucon	242
Moshe Ibn 'Ezra	397 sqq.
Mu'ammār, Mu'ammariyya	99
<i>mu'ammārūn</i>	98, 239
mu'tazilisme, mu'tazilite	716, 751, 773, 775
<i>mu'ayyad</i>	103
Mu'āwiya	35, 49, 50, 51, 64, 449
Mubayyiḍa	265 sqq.
<i>mubda'</i>	359, 362, 714
<i>al-mubda' al-awwal</i>	352, 358
<i>al-muddaththir</i>	264
al-Mufaḍḍal b. 'Umar al-Ju'fī	63, 87 sqq., 92 sqq., 99, 105, 374, 389, 392, 453 sqq., 461 sqq., 470, 646
Mufaḍḍaliyya	456, 470
<i>mufahham</i>	337
<i>mufassir</i>	333, 336, 339
al-Mufawwiḍa	63, 83, 273, 279, 463, 645
al-Mufīd al-Shaykh	376, 381, 574, 767
al-Mughīra b. Sa'īd	86, 95, 444, 445, 461, 462, 470, 513, 514 sqq., 723

Mughīriyya	444, 514
<i>muḥaddath</i>	336 sqq., 549, 567
<i>muḥaddith</i>	276, 278
<i>muhājirūn</i>	36
<i>Muḥākama bayn al-mutaṣawwif wa ghayrihim</i>	749
Muḥammad, Muhammad, Muhammed (le Prophète)	4 sqq., 19 sqq., 60 sqq., 107 sqq., 110, 139, 148, 222 sqq., 238 sqq., 252, 265 sqq., 308 sqq., 328, 330 sqq., 340 sqq., 388, 390 sqq., 414, 424, 447, 459 sqq., 474, 484, 539 sqq., 577, 579, 587 sqq., 601, 605 sqq., 615, 633, 656, 659, 666, 671, 674 sqq., 681, 703 sqq., 720, 755, 779, 794 sqq.
Muḥammad b. ‘Abd Allāh al-Nafs al-Zakiyya	462, 513
Muḥammad b. ‘Abd Allāh b. Mahrān	56
Muḥammad al-Bāqir	42, 69, 88, 95, 105, 106, 332, 355, 375, 384, 450, 462 sqq., 487, 513 sqq., 540, 580, 582, 589
Muḥammad b. al-Ḥanafīyya	265, 384, 449, 461 sqq., 481 sqq., 530, 532
Muḥammad b. al-Ḥusayn b. Sa‘īd	56
Muḥammad b. al-Muẓaffar Abu Dulaf al-Azdī al-Kātib	63
Muḥammad b. Falāḥ al-Musha‘sha‘	653
Muḥammad b. Ismā‘īl	101 sqq.
Muḥammad al-Jawād	392
Muḥammad b. Jumhūr	56
Muḥammad b. Nuṣayr	55, 63, 273 sqq., 441, 461 sqq.
Muḥammad Rāzī, M.	383
Muḥammad b. Ṣadaqa	453
Muḥammad b. Sinān	60, 88
<i>muḥkamāt</i>	498
al-Mu‘izz	424
Mujāhid	336
<i>mu‘jizāt</i>	327, 469
<i>mukāsir</i>	436
al-Mukhammisa	61 sqq., 69, 89, 91, 96, 99, 274, 279, 450
al-Mukhtār b. Abī ‘Ubayd Allāh al-Thaqaṭī	383 sqq., 444, 449, 462, 481, 532
<i>Mukhtaṣar al-Uṣūl</i>	714 sqq.
<i>mulḥid</i>	486, 701, 716
<i>mu‘min</i>	5, 33, 36, 46, 50, 96, 439, 673
Muminshāhī	389
<i>munāfiq</i>	633
<i>mundhir</i>	46, 305
al-Mundhir	252 sqq.

L'ésotérisme shi'ite. Ses racines et prolongements

<i>munḥamannā</i>	37, 39
Münire Bacı	792
<i>al-Munqidh min al-ḍalāl</i>	335
<i>al-muntazar</i>	44, 559
al-Muqanna'	221, 222, 265 sqq.
<i>al-muqaşşira</i>	463, 645
Muqātil b.Sulaymān	334
Murād I	375, 784
Murād II	513
<i>murīdīn</i>	333
<i>muruwwa</i>	670, 678
Mūsa al-Kāẓim	88, 372, 373, 376 sqq., 385, 392, 470, 481, 482, 646
<i>al-Muṣāra'a</i>	617, 620 sqq., 640
Musaylima	231, 232
<i>mushāfahatan</i>	46
<i>mushāhada</i>	768
<i>mushakkak</i>	629
<i>musharak fi'l-lafẓ</i>	629, 641
<i>muslim</i>	5, 51, 265
<i>muslim ḍāll</i>	7, 225
Muslimiyya	265, 455
<i>al-Musnad</i>	25, 26, 531
Muṣṭafā	673, 676, 693
Mustagh Ata	782
<i>Mustajīb</i>	231, 714
al-Musta'li	651, 715
Musta'liyya	651
<i>mustānaf</i>	635
al-Mustanşir Billāh	651, 714, 715
al-Mustawfī	685
<i>al-Mustazhirī</i>	715
muta'allim 'alā sabīl al-najāt	702
<i>mutafarrisīn</i>	336
<i>mutaḥayyirūn</i>	472
al-Mutawakkil	534
<i>mutawassimīn</i>	336
<i>mutawāṭi'</i>	629
Mutazila	voir mu'tazilisme
<i>mūtū qabla an-tamūtū</i>	787
<i>muwaḥḥidūn</i>	544, 554
<i>al-muzzammil</i>	264
<i>Mystères</i>	119, 257

N

Naassènes	177, 187, 190
<i>nabī</i> , <i>anbiyā'</i>	9, 339, 361, 366, 544, 550, 552, 553, 558, 560, 615, 616, 619, 657, 695
<i>nabī ākhir al-zamān</i>	26
<i>nabī al-ḥaram</i>	38
<i>nabī al-malḥama</i> , <i>nabī al-malāḥim</i>	26
Nafīsī S.	667
<i>nafs</i>	80, 283, 311, 399, 400, 427, 521, 544, 547, 561 sqq., 570, 616, 617, 703
<i>al-nafs al-kullī</i>	347, 359
<i>al-nafs al-nāṭiqa</i>	564
<i>al-nafs al-qudsiyya</i>	595
<i>al-nafs al-shahwāniyya wa-l-ghaḍabiyya</i>	564
al-Nafs al-Zakiyya	462, 513
Nag Hammadi	56, 58, 72 sqq., 82 sqq., 179 sqq., 214
Nagel, P.	201
<i>Nahj al-Balāgha</i>	466
Najaf	692, 693, 695
al-Najāshī	278, 471
<i>Najīb</i>	464
Najm al-Dīn Abū Sa'īd b. Muḥammad b. Aḥmad b. al-Ṣalt al-Qummī	477
Najm al-Dīn Kubrā	652, 659
Najm al-Dīn Zarkūb	667, 669, 672 sqq.
Nanji, A.A.	423
<i>nāqa</i>	239
<i>naql</i>	334, 760
Naqshbandiyya	787
al-Narāqī Sayyid Aḥmad	696
al-Nasafī Muḥammad	102 sqq., 346 sqq., 353, 424
<i>naṣārā</i>	31
al-Nāshi' al-Akbar	442
<i>nāṣibī</i> , <i>nawāṣib</i>	44, 98
<i>Naṣīḥat al-mulūk</i>	699
<i>Nasihatname</i>	602 sqq., 608 sqq.
al-Nasīmī	795 ; voir aussi Nesimi
Naṣīr al-Dīn Ṭūsī	661, 637
al-Nāṣir li-Dīn Allāh	537, 650 sqq., 668, 681, 685
Nāṣir Khusraw, Nāṣir-e Khosraw	346, 425, 663, 671 sqq.
<i>naskh</i>	65, 95, 96
al-Nasr	632
Naṣr b. Qābūs	768
<i>naṣṣ</i>	661, 717
<i>nasūkhīyya</i>	65
<i>nāsūt</i>	53, 100 sqq., 105 sqq.

<i>nāṭiq</i>	97, 103, 315, 316, 320, 347, 353, 356, 359, 362 sqq., 425, 439, 467, 627, 714
<i>Nawādir al-akhbār</i>	749
al-Nawbakhtī al-Ḥasan b. Mūsā	44, 89, 444, 458
al-Nawfalī 'Alī b. Muḥammad	445
Nayrīz	693
Nazaréens/Nazoréens	31, 33
<i>nefes</i>	740
Nefilim	135
néoplatonisme, néoplatonisante, neoplatonism	9, 91, 163 sqq., 348, 353, 402, 424, 496, 560, 568, 570, 573 sqq., 696, 700
Nesimi	602, 795 ; voir aussi Nasīmī
Nestorius, Nestorianisme, Nestorien	9, 30, 224, 225, 235, 240, 250, 259, 260
Nevo, Y.	47
Newman, A.J.	384, 697
Ni'matullāhī	747, 749
<i>nidā'</i>	464 sqq.
<i>Nihāyat al-aqdām fī 'ilm al-kalām</i>	615
Ni'mat Allāh Walī	652
Nimrod	632
Nishapur	329, 476, 477, 667, 682
Nisibe	240, 262
Nizārī, Nizārī Ismailis	90 sqq., 446, 450, 452, 649, 651, 661, 715
Noé, Noah	4, 37, 43, 94, 110, 120, 151, 247, 266, 308, 309, 314, 421, 424, 632, 705, 706
Nöldeke, T.	245, 246
Nosko-Koivisto, I.	400
Noûs de Lumière	111
Nouveau Testament	19, 29, 37, 39, 185, 189, 253, 255
Nowruz	200, 693
Nu'mān I b. al-Shaqīqa	228
Nu'mān III b. al-Mundhir IV	228
<i>nubuwwa</i>	53, 347, 366, 418, 522, 544, 550, 553, 555, 560, 591, 597, 616, 619, 621, 657 sqq., 751
<i>al-nufūs al-nabawīyya</i>	402
<i>Nukhbat al-'uqūl fī 'ilm al-uṣūl</i>	694
al-Nu'mānī	370 sqq., 379, 476, 482
Numénius	208, 215, 219, 220
<i>nuqla</i>	65
<i>nūr</i>	60, 335, 349, 497, 528, 535, 581, 583, 584, 595, 639
<i>nūrāniyyah</i>	96, 512, 701, 707
<i>nūr 'aqlī</i>	497
<i>al-nūr al-'aqlī al-ṣirf</i>	595
<i>nūr al-'ilm wa l-ḥikma</i>	582
<i>nūr al-walāya</i>	43

<i>nūr muḥammadī</i>	37, 548, 558
<i>nūr zillī</i>	68, 92, 389,
Nūrbakhsh Sayyid Muḥammad	652, 653
Nūrbakhshī	652, 681, 747
Nūrī (al-Ṭabarsī/ al-Ṭabrisī) Mīrzā Husayn	370, 382
Nuṣayrī, Nuṣayriyya	55, 58, 62, 69, 88 sqq., 103, 108 sqq., 271 sqq., 387 sqq., 441 sqq., 646, 652
<i>nuṭaqāʾ</i>	110, 314, 320, 424, 427
<i>nuṭq</i>	440, 627

O

<i>ochēma</i>	173
Odyssée	189, 190
Olanlar Şeyhi İbrahim Efendi	789
Ölmeden Evvel ölmek	789
Omeyyade(s), Umayyads	7, 33, 35, 47, 49 sqq., 87, 166, 332, 411, 444, 449, 461, 462, 481, 513, 532, 542, 543, 645
Ophite (Gnosticism)	70, 79, 80 sqq., 86
<i>Opus Imperfectum in Matthaeum</i>	241, 245
<i>Oracles chaldaïques</i>	220
Origène	1, 9, 33, 159, 185, 249, 254, 260
Osée	184, 186, 190
Osséens	154
Otman Baba	786, 791
Ottoman(s)	387, 513, 654, 724 sqq., 784, 787 sqq.
Ouïgoure	200

P

Palestine	27, 222, 245
Pamir	90, 649, 652, 782
<i>Panarion</i>	33
Papos	116
Paraclet	19, 37, 38 sqq., 43, 72, 113, 116, 117, 123, 124, 261, 690
<i>paraklētos</i>	37
<i>pardes</i>	132
Parmouthi	115
Parthes, Parthian	40, 71, 119, 140, 251, 260
<i>parwanqa</i>	40, 261
<i>parwānqīn</i>	40
<i>Pasteur Hermas</i>	255
Paulicianism	732, 734
<i>paymāchān</i>	792
Payne-Smith, J.	35
pehlevi	114, 119

L'ésotérisme shi'ite. Ses racines et prolongements

Pepuza	253
Pérates	187
<i>pēriklutos</i>	37
Peripatetic	592, 631, 690, 757
Péroz	115
Perse, Persia	27, 38, 52, 115 sqq., 133, 153, 164 sqq., 197, 446, 450, 481, 557, 608, 613, 621, 665 sqq., 760
<i>peshat</i>	9
<i>peshîttā</i>	37, 237, 248, 257
Peshyotan	481
<i>Petit Livre des Balances</i>	420, 517
Pharaon, Pharoah	153, 482, 632, 706
Philadelphie	253
Philon d'Alexandrie	9, 187 sqq., 213, 214, 218
<i>Philosophes à l'encan</i>	1
Pines, S.	136, 408
Pir Sultan Abdal	786
<i>Pistis Sophia</i>	80, 180
<i>Pitron Torah</i>	133
Platon, Plato	214, 218 sqq., 250, 251, 413, 415, 417, 418, 421, 510, 579, 613, 756 sqq., 779
Platonic, platonicien, platonisme	77 sqq., 91, 163 sqq., 203, 204, 579, 607, 631, 688, 756
Plessner, M.	517
Pline	233
Plotin, Plotinian	575 sqq., 578, 585, 590, 593, 762
<i>pneuma</i>	80, 81
<i>pneumatikē</i>	80
<i>Poimandrès</i>	204, 205, 209, 211, 213
Poirier, P.-H.	258, 261
Poonawala, I.	423, 437, 498
Porphyre, Porphyry	166, 215, 402
Pouderon, B.	154
Pouille	196, 197
<i>Pragmateia</i>	119
<i>Prairies d'Or</i>	247
Prémare, A.-L. de	31, 51
<i>Premier Livre de l'élément du fondement</i>	420
<i>Premier Livre des Chroniques</i>	232
Proclus, proclusien	165 sqq., 173, 402
Prophète de Vérité	125, 144, 151
<i>Psaumes</i>	116, 188, 233, 254
<i>Psaumes des errants</i>	117
<i>Psaumes et prières</i>	119
<i>Psaume d'Héraclide</i> du psautier copte	122
Pseudo-Hippolyte	148, 179

<i>psychē</i>	80, 180 sqq., 189, 347
<i>psychikon</i>	80
<i>psychikos tērf</i>	80
<i>Ptahil</i>	81
<i>pūrqānāyā</i>	40
Pythagore, Pythagoras, pythagorisme	1, 2, 9, 72, 74, 149, 322, 415, 417, 419, 421, 538, 579, 594, 701, 761, 762

Q

<i>qā'im</i>	44, 110, 111, 317, 320, 323, 369 sqq., 414, 415, 424 sqq., 438, 783
<i>qā'imīyya</i>	53
<i>qabḍa</i>	302
<i>qaḍā'</i>	345 sqq.
<i>qadar</i>	345 sqq., 424 sqq.
al-Qāḍī al-Nu'mān	438
Qāḍī Sa'id Qummī	573 sqq.
<i>qadīm</i>	62, 762
<i>qā'im bi'l-fi'l</i>	358
<i>qā'im bi'l-quwwa</i>	358, 360
Qajar	369, 687 sqq.
<i>qālab</i>	88, 94, 96, 103
<i>qalam</i>	359, 594, 705
<i>qamīṣ</i> , <i>aqmīṣa</i>	88, 96
Qanbar b. Kādān al-Dawsī	381
<i>qanītī/qayin</i>	157
<i>qānūn</i>	362, 364
Qarmaṭī, Qarmatian	43, 56, 317, 323, 425, 426, 437, 644 ; voir aussi Carmathe
Qārūn	414, 415
<i>qasīm</i>	43
<i>al-qasīm bayn al-janna wa l-nār</i>	43, 772
Qāsimshāhī	389
Qāsiyūn	526
<i>qawālib</i>	94, 96, 99, 104
Qays b. Waraqa	461
al-Qaysarī	777
Qazvīnī-Khurāsānī, M.	382
<i>qibla</i>	452, 607
<i>qīdam</i>	704
<i>qiyāma</i>	44, 238, 404, 475, 544, 555, 556, 562, 649, 651, 759, 768, 770
<i>al-qiyāma al-kubrā</i>	403, 406
<i>qiyās</i>	635, 636
<i>qudra</i>	60, 351, 352, 704
<i>quds</i>	558, 595
<i>qudsī</i>	615, 757, 769

Queen of Sheba	498
<i>Quis rerum divinarum heres sit</i>	213
al-Qummī 'Alī b. Ibrāhīm	331
al-Qummī, Sa'd b. 'Abdallāh	voir al-Ash'arī
Qumran	44, 45, 77, 127 sqq., 255
<i>qumṣān</i>	388 ; voir aussi <i>qamīṣ</i> , <i>aqmīṣa</i>
<i>qur'ān</i>	5, 29
Quraysh	52, 338, 552, 714
<i>Qurrat al-'uyūn</i>	749, 753
al-Qurtubī	334, 336, 339
al-Qushayrī Abū l-Qāsim	336, 557, 667 sqq.
<i>Qūt al-qulūb</i>	336
<i>al-quwwa al-mutakhayyila</i>	614
R	
<i>ra'īs</i>	390
<i>ra'y</i>	752
Rabat	536
Rabbi Joseph ben Shalom Ashkenazi	135, 136
Rabbi Joseph Karo	136
Rabbi Moshe ha-Darshan	129 sqq.
Rabbi Shim'on of Frankfurt	128
<i>al-Radd 'alā l-rāfiḍa</i>	546
<i>rafḍ</i>	463
<i>rāhib</i>	227, 264, 420
<i>raj'a</i>	98
Rajab 'Alī Tabrīzī	574
<i>raqīb</i>	306
<i>ra's al-ḥikma makhāfatu'llāh</i>	701
<i>Rasā'il al-Ḥikma</i>	108
<i>Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'</i>	100, 281 sqq., 395 sqq., 413
Rashīd al-Dīn Faḍl Allah Ṭabīb Hamadānī	672
Rashīd al-Dīn Sinān	90
<i>al-rāsikhūn fi'l-'ilm</i>	495
<i>raskh</i>	65
<i>rasm</i>	640
<i>rasūl</i>	26, 40, 49, 104, 105, 428, 545, 553, 555, 559
<i>al-Rawāfiḍ</i>	675
Rāwandīyya	45, 443, 455
<i>Rawḍat al-Shuhadā'</i>	679, 680
<i>Rawḍa-yi taslīm</i>	661
Rayy	101, 277, 476, 477, 486, 547
al-Rāzī Abū Ḥātim	41, 101, 102, 346 sqq., 360 sqq., 424, 636, 660, 663
al-Rāzī Fakhr al-Dīn	334, 336, 341, 580, 584
al-Rāzī, Abū Bakr	101

<i>Reconnaisances pseudo-clémentines,</i>	
<i>Recognitions</i>	72, 111117, 125, 139, 140, 150 sqq.
Reeves, J.C.	31, 86, 124, 128, 130 sqq.
<i>Réfutation de toutes les hérésies</i>	1
Reitzenstein, R.	257
<i>remez</i>	9
Remzi Baci	791
Renaud, H.-P.	536
Reshaina	166
Retsö, J.	29
Reynolds, G.S.	39
<i>ribāṭ</i>	669
Riḍavī Sayyid 'Alā' al-Dīn	683
Rippin, A.	26
<i>al-Riqq al-manshūr fī mi 'rāj</i>	
<i>nabīyinā 'l-manṣūr</i>	695, 698
<i>Risāla-yi futuwwatiya</i>	667 sqq., 669, 676 sqq., 681
<i>Risālat al-ḥurūf</i>	530 sqq.
<i>al-Risālat al-Jāmi 'a</i>	281, 282, 317, 324, 403, 409
<i>Risāla Jāmi 'at al-Jāmi 'a</i>	282, 317, 324
<i>Risāla fī 'l-Ma 'ād</i>	635
<i>al-Risāla al-rāstbāshiyya</i>	446 sqq.
<i>Risāla fī 'l-sayr wa 'l-sulūk</i>	692
<i>Rīsh mellē</i>	35
Riwāqīyūn	690
<i>riyāḍa</i>	336, 512
Robin, C.J.	29
Rome, Romains	1, 28, 72, 113, 141, 153, 218, 221, 229, 251
Rubin, U.	37, 227, 229
<i>al rubūbiyyat al-naḥsiyya</i>	597
Rufin	139, 141
<i>rūḥ, arwāḥ</i>	2, 68, 80, 92, 93, 103, 331, 353, 389, 523, 552, 639 sqq., 757
<i>rūḥ al-quds</i>	37, 757
<i>al-rūḥ al-qudsiyya</i>	95, 100, 599, 615
<i>rūḥā</i>	81
<i>rūḥānī</i>	2, 354, 356, 359, 561, 565, 639
al-Ruhnī Muḥammad b. Baḥr	56
Rukn al-Dawla	487
Rūma	447
Rūmī Mawlānā Jalāl al-dīn	792
Rushayd al-Hajarī	441, 454, 461, 462
Ruska, J.	412, 517
Rūzbihān Baqlī	338, 340

S

<i>sā'a</i>	21, 36, 43, 48
Sa'adiyah Gaon	397
<i>Sab' al-mathānī</i>	694
<i>ša'b mustaṣ'ab</i>	332, 707
Saba'iyya	444, 447, 467, 471
<i>ṣābi'a</i>	421
<i>sābiq</i>	105, 110, 346, 347, 350 sqq., 431, 433
al-Sabtī Abū l-'Abbās	535 sqq.
Sachedina, A.A.	383
Sa'd al-Dīn al-Ḥammū't	658
al-Ṣafadī	525
Safavide, Safavid	278, 375, 574, 603 sqq., 652, 654, 664, 666, 678, 680, 684 sqq., 698 sqq., 727 sqq., 741, 743 sqq.
al-Ṣaffār al-Qummī	373, 745
<i>saḡīr</i>	374, 467
<i>ṣaḡwah</i>	332
Ṣah İsmail	601 sqq.
<i>ṣaḡāba</i>	678, 551 ; voir aussi Compagnons
<i>ṣāḡib-i ḡirfa</i>	682
<i>ṣāḡib al-ta'wīl</i>	645
<i>Ṣāḡib al-zamān</i>	478, 605
<i>Ṣaḡīḡ</i> al-Bukhārī	337, 556
Sahl al-Tustarī	333, 530, 531, 659
Sa'īd b. Jubayr	334, 342
Sa'īd Ibn Yūsūf al-Fayyūmī	397
<i>saḡ'</i>	19
Saladin	537
<i>salām</i>	225, 375, 555, 560, 567, 639
<i>salāsīl</i>	329
<i>ṣalāt</i>	29
Ṣālih	485, 553
Ṣālih b. Hilāl al-Kūfī	457
Salmaios	114, 120
Salmān al-Fārisī	388, 455, 460 sqq., 464 sqq., 529, 557, 558, 566 sqq., 675, 681, 704, 707, 708, 760
Salomon	232
Salsabīl	391
<i>samā'</i>	752
<i>ṣamad</i>	226, 303, 533
Samarcande	783
Samaritain	30, 140 ; voir aussi Sāmīrī
Samī'a b. al-Jarrāḡ	451, 454, 458, 464
al-Sāmīrī	632
Samson	38
Ṣan'ā'	714

<i>ṣanʿat al-khiyāṭa</i>	357, 358
Sapor	115
<i>al-Sarāʿir wa asrār al-nuṭaqāʿ</i>	426, 434
Saracènes	34
<i>sarayān</i>	592
Sarbadār	681, 682
Sariyya	456
Ṣarrāf, M.	666, 667, 672
Sassanide, Sasanian	27, 28, 52, 113, 115, 123, 200, 238, 257, 262, 469
Satan	6, 7, 243, 337, 338, 389, 391, 500, 544, 549, 560, 739
<i>Ṣayd al-baḥr</i>	695
Sayf al-Dawla al-Ḥamdānī	276
<i>ṣayḥa</i>	705
Sayyid al-Ḥimyarī	483, 484
Sceau des prophètes, seal of the prophets	38, 86, 114, 118, 120, 124, 148, 390, 478, 484
Schenke, H.-M.	73
Sebêos	28, 33
<i>Secrets de Rabbi Shimʿon ben Yoḥai</i>	28, 35
Secundinus	117
<i>Ṣeddēq</i>	45
<i>Sefer ha-Temunah</i>	136
Sefira, sefirot	137, 160, 404 sqq.
Segovia, C.	26, 37
Séleucie-Ctésiphon	113, 442, 469
Seljuk Anatolia	669
Ṣems-i Tebrīzī	729
Sérandour, A.	11
Séraphiel	767
<i>Sermon sur la Fin des Temps du Pseudo-Ephrem</i>	28
Seth, Sethian, Sethianism	59, 70 sqq., 78 sqq., 120, 122, 124, 148, 149
Seyyid Battal Gazi	786
Sezgin, F.	223, 411, 412
<i>shaʿbadha</i>	514
Shabuhr, Shâbuhr, Shabuhr Ier	113 sqq., 200
<i>Shabuhrgan</i>	114, 118 sqq.,
<i>shadd</i>	790
Shādhān b. Jibrāʾil	469
<i>shafāʿa</i>	544, 554
<i>shaftiʿ</i>	544, 549
Shāfiʿī	375, 667, 669, 677, 716
<i>Shah</i>	603, 743, 747
Shāh ʿAbbās I	753

Shāh ‘Abbās II	574, 747
Shah Ismā‘īl	601, 603 sqq., 664, 684
Shāh Jalāl al-Dīn	537
Shāh Ṣafī	747, 748
Shāh Sulaymān	574, 750
<i>shahāda</i>	47, 355, 431, 434, 439, 523
al-Shahrastānī	456, 515, 613 sqq.
<i>shajarah</i>	681
<i>shakhṣ</i>	97
<i>shakhṣ nūrānī rūḥānī</i>	639
Shamhaza	129, 130, 132 sqq.
<i>Shams al-āfāq</i>	513, 529
Shams al-Dīn Amulī	665
<i>Shams al-ma‘ārif</i>	511 sqq., 524
<i>shar‘</i>	421, 748
<i>Sharḥ al-ṣadr</i>	746
<i>sharī‘a</i>	346, 347, 353, 356, 360 sqq., 523, 528, 555, 626, 635, 638, 641, 660, 670, 677, 717
<i>Sharīfīyah</i>	694
<i>al-Sharq wa’l-Barq</i>	695
al-Shāshī [al-Thulthī] Abū al-‘Abbās Aḥmad b. Yūsuf	453
<i>shaṭaḥāt</i>	752
Shaykh Badr al-Dīn	731, 739
Shaykh Bahā‘ī	747
Shaykh Hamza	739
Shaykh Yūsuf	692, 697
Shaykhī, Shaykhiyya	380, 690, 695, 703, 712
<i>shayṭān</i>	44, 98, 265, 589, 752
Shchuryk, O.	260
<i>Shihāb al-qābūs al-mukarram</i>	698
Shiraz	693, 746, 747, 749
Shoemaker, S.	24, 26, 27, 33, 34
<i>shuhadā’</i>	341
<i>Ṣiddīq</i>	45
<i>ṣiddiqūn</i>	341, 543, 544, 550
<i>sifāra</i>	374, 384
al-Sijistānī Abū Ya‘qūb	317 sqq., 346 sqq., 424 sqq., 496 sqq., 641, 663
<i>Sijjīn</i>	758 sqq., 773
<i>sīmīyā</i>	429, 439
Simnānī ‘Alā al-Dawla	676
Simon le magicien	140, 141
Simon Pierre	4, 112
<i>Sinā’ barq fī sharḥ al-bāriq min al-sharq</i>	693, 698
Sipihri, M.	378
<i>sīra</i>	8, 26, 48, 52

<i>al-Sīra al-nabawiyyah</i>	37, 339
<i>ṣirāt</i>	570, 705, 712, 770 sqq.
<i>Sīrat al-awliyāʾ</i>	338, 543, 546 sqq.
<i>sirr</i>	346, 489, 524, 558, 590 sqq.
<i>sirr al-nabī</i>	599
<i>al-Siwāʾ</i>	632
<i>siyāqat al-bāb</i>	460, 464, 465 sqq.
<i>siyāsāt</i>	691
<i>siyāsāt-i mudun</i>	696
Socrate, Socrates	206, 255, 322, 413, 415 sqq.
<i>sod</i>	9
<i>sod ha-shelah</i>	135
Sohrawardī Shihāb al-Dīn	165, 168 sqq., 187, 576, 585, 651, 674, 683 sqq., 745, 751, 765 ; voir aussi Suhrawardī
<i>Songs of the Sabbath Sacrifice</i>	77
<i>Sophia</i>	80, 179, 180, 186
<i>Sophia-Zoē</i>	81
Soufi, Sufi, Sufism	137, 327 sqq., 453, 509, 510 sqq., 520, 526, 531, 537, 538 sqq., 574 sqq., 597, 606 sqq., 630, 632, 643 sqq., 665 sqq., 699 sqq., 708, 724, 727 sqq., 743 sqq., 781, 783 sqq., 789 sqq.
Sprenger, A.	25, 39
Stanley Jones, F.	140
Stanley, T.	2
Stark, S.	481
Stéfanos	416
<i>Stromates</i>	1
Strothmann, R.	387, 434
Stroumsa, S.	396
Subtelny, M.	680
Şucâuddîn	786
Suhrawardī Abū Ḥafs ʿUmar	651, 669 sqq.
Suhrawardī Shihāb al-Dīn ʿUmar	666
Suhrawardī Shihāb al-Dīn Yaḥyā	voir Sohravardī
<i>sulāla</i>	308, 314, 559
al-Sulamī	336, 338, 533 sqq., 570, 667 sqq., 685
al-Şulayḥī ʿAlī ibn Muḥammad	714
Şulayḥids	714
Sulaymān	498
Sulaymān al-Adhanī	387, 389, 391
<i>sulṭān-i ʿādil</i>	694
Sunbādh	457
<i>Supplément au Dictionnaire universel françois et latin</i>	2
<i>Sur le destin</i>	140
<i>Sur les lois des pays</i>	140

<i>sūra</i>	29, 67, 97, 98, 103, 448, 523, 560
<i>sūrat-i insān</i>	608
<i>šūra rūhāniyya</i>	103, 106
Sykamine	34
Synesius of Cyrene	613
Syrie, Syria	31, 50, 55, 59, 71, 72, 78 sqq., 90 sqq., 104, 112, 139 sqq., 166, 224, 235 sqq., 244 sqq., 274, 387, 411, 420, 441, 466 sqq., 537, 586, 668, 715
Syzygie, syzygos	115, 155 sqq.

T

<i>ta'aqqul</i>	625
<i>ta'alluh</i>	5
<i>ṭabaqa</i>	277
<i>Ṭabaqāt</i>	25, 278, 336
<i>Ṭabaqāt al-šūfiyyah</i>	338
al-Ṭabarānī Abū Sa'īd Maymūn b. Qāsim	274, 276 sqq., 446, 457, 465
al-Ṭabarī	43, 133, 227, 247, 264, 334, 336, 339, 443, 444, 514, 533
al-Ṭabarsī/Ṭabrisī	370, 382, 585, 587
Ṭabāṭabā'ī-Farr	691
<i>tabdīd al-ilm</i>	403
Tabor	254
Ṭabrisī	voir Ṭabarsī
Tabriz	743
<i>tadbīr al-manzil</i>	696
Taeschner, F.	666, 667, 684
<i>tafakkur</i>	398, 399
<i>tafarrus</i>	478, 480
<i>tafsīr</i>	99, 109, 336, 339, 342, 365, 583 sqq., 690, 717, 748, 754
<i>Tafsīr al-šāfi</i>	751, 771
<i>tafsīr bi-l-ma'ihūr</i>	749
<i>tafwīd</i>	346, 467, 645, 709
<i>tahrīf</i>	34, 51
<i>tahrīf al-ma'nā</i>	661
Ṭā'if	447, 449
<i>Tāj al-'aqa'id wa-ma'din al-fawā'id</i>	715
<i>tajallī</i>	3, 170, 528, 558, 597, 749
Takao Moriyasu	200
<i>takbīrāt</i>	448
<i>takhayyul</i>	616
<i>takhtigāh-i īzadī</i>	62
<i>talbīs</i>	96, 105
<i>talbiya</i>	452
<i>Tālī</i>	voir <i>Sābiq</i>

<i>ta 'līf</i>	320, 431
al-Talla'ukbarī Abū al-'Abbās b. Hārūn b. Mūsā	278
al-Tamīmī, Ismā'īl	64, 108, 425
Tāmir, 'A.	56, 389, 423, 426
<i>tanāsukh</i>	64, 65, 75, 356, 645
<i>tanawwu</i> ' 305	
<i>tanzīh</i>	316, 319, 716
<i>tanzīl</i>	102, 339, 347, 360, 428, 431, 434, 496 sqq., 523, 547, 592, 658
<i>Tanzīl fī ma 'nā 'l-ta 'wīl</i>	698
<i>taqdīr</i>	350 sqq.
<i>taqiyya</i>	7, 328, 373, 445, 456, 468, 541, 718, 750
<i>taqlīd</i>	694, 720, 721
<i>tarahhub</i>	227
<i>tarājīm</i>	272
<i>al-tarattub fī 'l-wujūd</i>	622
Tardieu, M.	114, 119 sqq.
Targumim	78
<i>al-Ta 'rīkh al-kabīr</i>	336
<i>Ta 'rīkh al-rusul wa-l-mulūk</i>	514
<i>Ta 'rīkh Baghdād</i>	336
<i>ṭarīqa</i>	521, 564, 670, 677, 724 sqq., 771
<i>ṭarīq al-nubuwwa</i>	621
Tarse	249, 387
<i>tasawwuf</i>	650, 726, 727
<i>tashbīh</i>	105 sqq.
<i>taṣhīf</i>	640
<i>tashkīk al-wujūd</i>	702
<i>taṣrīḥ</i>	464
<i>tawhīd</i>	171, 333, 358, 360, 364, 367, 417, 441, 580 sqq., 592, 721
<i>ta 'wīl</i>	5, 101 sqq., 319, 323 sqq., , 425, 428, 431, 491 sqq., 574, 581, 583 sqq., 592
al-Tawm	115
<i>tawqī 'āt</i>	377
<i>Tawrah</i>	309, 320, 321
<i>ta 'yīd</i>	561, 564
al-Taymulī Alī b. al-Ḥasan	371
Ṭayyāra	463
al-Ṭayyib Abū al-Qāsim	715
Ṭayyibites, Tayyibi Ismaili, Tayyibisme	90 sqq., 105 sqq., 318, 319, 406, 649, 651, 652, 713 sqq.
tekke	728, 790, 791
<i>telos</i>	597
<i>Témoignage véritable</i>	214
Terrier, M.	10

L'ésotérisme shi'ite. Ses racines et prolongements

Tertius Legatus	111
Tertullien	9, 107
<i>Testament de Lévi</i>	259
<i>Testament des Douze Apôtres</i>	28
Tevfik, R.	788, 789, 795
Thalès	206, 421
<i>Thalie</i>	9
Thamūd	243, 244, 466, 514
al-Thaqaḫī Abū l-‘Abbās	445
Theodore bar Konai, Théodore bar Kônī	86, 240, 256
Théodoret de Mopsueste	249
Théodote	180
<i>Théologie d’Aristote</i>	165 sqq., 585
Théophraste	27, 34, 52
<i>theosis</i>	688
Thomas	116, 201
Thot	204
<i>Three Steles of Seth (The)</i>	73, 76
<i>Timée</i>	173, 208, 214, 218 sqq., 250, 251
Timotheos	120
<i>ṭīnah</i>	331
<i>to agathon</i>	631
Tobie	187
Toepel, A.	238, 244, 249
Toral-Niehoff, I.	235, 240
<i>Traité tripartite</i>	209
<i>Tuḥḫat al-ikhwān fī khaṣā’iṣ al-fityān</i>	672
<i>Tuḥḫat al-mulūk</i>	691, 695 sqq., 699, 700, 712
al-Tunikābunī	690
Turfan	193, 194, 200
Turgut Baba	790, 792, 795
Turgut Koca	786
Turquie, Turkey	387, 601 sqq., 724 sqq.
al-Ṭūsī Abū Ja‘far	339, 372 sqq., 383, 392, 476, 487

U

‘Ubaydallāb b. Ziyād dit Ibn Ziyād	51
Udhūn al-Ḥimār al-Mantiq	420
Uḫūd	107
<i>al-‘Ukūs al-mulūkīyah wa al-shumūs al-falakīyah</i>	697
<i>al-‘ulamā’ warathat al-anbiyā’</i>	552
<i>‘ulamā’</i>	327, 370, 385, 414, 546, 552, 553, 567, 691 sqq., 699, 700, 709, 710 sqq., 750, 752
<i>‘ulamā’ al-kushūf</i>	776
<i>‘ulamā’ al-rusūm</i>	776
<i>ūlū l-amr</i>	548

<i>ulū l-albāb</i>	330
<i>al-ulūhiyyat al-‘aqliyya</i>	597
<i>‘ulūm khafiyya</i>	498
Ulysse	185, 189 sqq.
‘Umar b. al-Furāt	461, 462
‘Umar b. Ḥanzala	699
‘Umar b. al-Khaṭṭāb	34, 38, 45, 49, 51, 62, 336, 339, 482, 546, 561, 670, 674, 752
‘Umar b. ‘Uthmān	371
‘Umar II	52
‘Umayriyya	456
<i>Umm al-kitāb</i>	56, 62, 83, 84, 88 sqq., 94, 103, 105, 393, 446, 450 sqq., 464, 646, 649, 721
Umm Nahār al-‘Abdiyya	457 sqq.
<i>umma, ummī, ummiyyīn</i>	331, 544, 545, 547, 554, 561, 645, 761
<i>‘umra</i>	29
Urūmiyyih’ī, H.	372, 378, 380
Urumqī	201
<i>uṣṭuqus</i>	414
<i>Uṣūl al-ma‘ārif</i>	749, 754, 755, 776
Uṣūlī	693, 694, 697, 743, 750, 751
‘Uthmān b. ‘Affān	51, 159, 447, 561
Uzbek(s)	680

V

Vahram	481
Vahram Ier	115
<i>valāyat-i faqīh</i>	694
Van Reeth, J.	10, 30, 40, 44
Veau d’or	6
Verbe de Dieu	242
<i>Vie de Pythagore</i>	1
<i>Vie grecque d’Adam et Ève</i>	152
<i>Vilāyetnâme</i>	786, 792
<i>Vohu Manah</i>	39, 260
Vollers, K.	30
Von Landberg, C.	30
Vrai Prophète, <i>verus propheta</i>	109 sqq., 117, 139 sqq., 553

W

<i>wad’</i>	311, 323, 433
al-Wadd	632
<i>wāḍi’ al-sharī’a</i>	323, 324
al-Wafā’ī	730, 741
<i>al-Wāfi</i>	749
<i>waḥdat al-wujūd</i>	749, 789

L'ésotérisme shi'ite. Ses racines et prolongements

Wahhābī	693, 698
wāḥid	303, 352 sqq., 359, 364, 564, 616, 624, 702
al-Wāḥidī	25
wahy	335, 415, 434, 522, 549, 587, 598
wajh	303, 375, 478
walāya	4, 5, 7, 46, 67, 265, 322, 329, 331, 332 sqq., 340, 347, 355, 366, 379, 474, 516, 541, 543 sqq., 567, 569 sqq., 574, 579, 582, 583, 590 sqq., 596 sqq., 647, 650, 657 sqq., 670, 688, 690, 703 sqq., 712, 760
walāyat 'Alī	46, 560
walī, awliyā'	4, 266, 312, 332, 333, 338, 340 sqq., 366, 378 sqq., 521, 543 sqq., , 553, 559, 569, 657 sqq.
al-Walīd b. Muṣ'ab	632
Walker, P.	347, 423, 426
al-Wāqifa	322, 372, 481
Waṣā'il al-shī'a	749
waṣī, waṣīy, waṣīyya	43, 103, 222, 262, 265, 332, 346, 362, 414, 428, 440, 497, 560, 714, 771, 783
Wehr, H.	92
Widengren, G.	39
wikāla	273
Wittgenstein, L.	753
wujūb	704
wujūd	361, 520, 558, 621, 622, 702, 749, 789
al-wukalā' al-arba'a	275

X

Xénophon d'Éphèse	183
-------------------	-----

Y

Yaghūth	632
Yahvé, YHWH	232, 257, 266, 267
Yahyā b. Ma'mar b. Umm al-Ṭawīl al-Thumālī	461, 462
Yalqut Shim'oni	128, 134
Yaltabaoth	80
Yāsīn	784
Ya'ūq	632
al-yawm al-ādhiḥfa	22
yawm al-dār	465
yawm al-qiyaṃa	238, 544, 555, 556, 562
Yazdegard III	481
Yazīd I	49, 606
Yehudah ha-Levi	397

Yémen	27, 31, 90, 104, 105, 320, 425, 441, 447, 649, 714, 715, 767
Yezid	voir Yazīd I
Yézidis	198, 738
YHWH	voir Yahvé
Yıldırım, R.	610, 680, 682, 683
Yişhaq demin ‘Akko	403 sqq.
Yosef Ibn Şaddiq	396
Yusuf Ali	283, 303, 309, 365
Z	
Zacharie	45, 93, 112
Zacheas	120
<i>Zād al-sālik</i>	748
Zāhid ‘Alī	423
<i>zāhir</i>	2, 3, 7, 93, 104, 106, 346, 429, 490, 493, 498, 503, 509, 517, 528, 541, 591, 689, 700, 713, 719 sqq., 741, 750, 775
<i>zāhir al-tanzīl</i>	102
<i>zā`irja</i>	534 sqq.
<i>zajr</i>	536
<i>zakāt</i>	29, 104, 105, 502, 523
al-Zamakhsharī	336, 584
<i>Zand-ī Wahman Yasn</i>	28
Zaydī, zaydiyya, zaydisme	278, 425, 442, 482, 716
Zervanisme	251
<i>zīj</i>	536
<i>zill</i>	68
<i>zill nūr</i>	68, 92, 389
<i>Zindīq, zanādiqa, zandaqa</i>	463, 716
Zoroastre, zoroastrien, Zoroastrian	28, 75, 118, 120 sqq., 165 sqq., 201, 251, 260, 468, 481
Zosime	416, 417
Zostrianos	74, 78
Zū`l-Fikār	voir Dhū l-faqār
al-Zuhrī Ibn Shihāb	50
<i>zuhūr</i>	3, 352, 378, 388, 431, 520, 605
<i>zujāja</i>	497, 582, 591

TABLE DES MATIÈRES / TABLE OF CONTENTS

Introduction et remerciements	1
Avis au lecteur	13
Abréviations	15

– I –

Les racines / Roots

Muḥammad le Paraclet et ‘Alī le Messie. Nouvelles remarques sur les origines de l’islam et de l’imamologie shi‘ite <i>Mohammad-Ali AMIR-MOEZZI</i>	19
Is Ghulāt Religion Islamic Gnosticism? Religious Transmissions in Late Antiquity <i>Mushegh ASATRYAN, Dylan M. BURNS</i>	55
Les racines docétistes de l’imamologie shi‘ite <i>Daniel DE SMET</i>	87
La figure du prophète dans la religion manichéenne <i>Jean-Daniel DUBOIS</i>	113
<i>Hārūt and Mārūt: Jewish Sources for the Interpretation of the Two Angels in Islam</i> <i>Moshe IDEL</i>	127
La doctrine du Vrai Prophète dans les écrits pseudo-clémentins <i>Alain Le BOULLUEC</i>	139
La question de la permanence du «platonisme» en Islam iranien selon Henry Corbin <i>Radu MARASESCU</i>	163
Le thème de l’âme à la recherche du lieu de ses origines dans la gnose ancienne <i>Madeleine SCOPELLO</i>	177

L’oiseau d’or et les deux paons. Parables barlaamiennes de l’absence entre Mani et Ibn Bābūya
Michel TARDIEU 193

Du Dieu au démiurge en passant par le Logos : la démiurgie dans les écrits hermétiques
Anna VAN DEN KERCHOVE 203

La robe blanche des Serviteurs de Dieu. ‘Adī b. Zayd, le Coran, Bardésane et al-Muqanna‘
Jan M. F. VAN REETH 221

– II –

L’ésotérisme shi’ite ancien / Early Shi’i Esotericism

Al-Ḥusayn b. Ḥamdān al-Khaṣībī and His *al-Hidāya al-kubrā*: Some Remarks on Ḥadīth Literature Among the Nuṣayrīs
Hassan ANSARI 271

Esoteric Shī‘ism in the Additions to Ancient Manuscripts of the *Rasā’il Ikhwān al-Ṣafā’*
Carmela BAFFIONI 281

Conceptions of a Spiritual Elect in Shiite and Sufi Thought. Early Sources and Connections
Maria Massi DAKAKE 327

A Preliminary Study on the Significance of *Qaḍā’* and *Qadar* in the Eighth Chapter of al-Kirmānī’s *Kitāb al-Riyāḍ*
Maria DE CILLIS 345

“Except the *Mawlā*”. Notes on Two Hadiths Concerning the *Ghayba* of the Twelfth Imam
Omid GHAEMMAGHAMI 369

Le «Livre des Ombres» et le mythe de la création
Heinz HALM 387

The Philosophical and Theosophical Interpretations of the Microcosm-Macrocosm Analogy in *Ikhwān al-ṣafā’* and Jewish Medieval Writings
Ehud KRINIS 395

Ésotérisme shi’ite et alchimie. Quelques remarques sur la doctrine de l’initiation dans le Corpus Jābirien
Pierre LORY 411

The Representation of <i>al-Jadd</i>, <i>al-Faṭḥ</i> and <i>al-Khayāl</i> in the Ismaili Literature. Some Examples and Further Remarks	423
<i>Antonella STRAFACE</i>	

‘Abd Allāh b. Saba’ and the Role of the Nuṣayrī <i>Bāb</i>. Rehabilitating the Heresiarchs of the Islamic Tradition	441
<i>Bella TENDLER KRIEGER</i>	

What Makes a Religion Perfect: Al-Ṣadūq’s (d. 381/991) <i>Kamāl al-dīn</i> Revisited*	473
<i>Roy VILOZNY</i>	

To What Degree was Classical Ismaili Esotericism Based on Reason as Opposed to Authority?	493
<i>Paul E. WALKER</i>	

– III –

Les prolongements / Developments

L’ésotérisme shi’ite et son influence sur le corpus magique attribué à al-Būnī	509
<i>Jean-Charles COULON</i>	

Spiritual Descendants of the Prophet: al-Ḥakīm al-Tirmidhī, Ibn al-‘Arabī and Ikhwān al-Ṣafā’ on <i>Ahl al-Bayt</i>	539
<i>Michael EBSTEIN</i>	

Ésotérisme et néoplatonisme dans l’exégèse du verset de la Lumière (Coran 24, 35) par Qāḍī Sa’īd Qummī	573
<i>Christian JAMBET</i>	

In his Own Voice: What Hatayi Tells Us About Ṣaḥ Īsmail’s Religious Views	601
<i>Ahmet T. KARAMUSTAFA</i>	

“Mimetic Rivalry” with Avicennism in Shahrastānī’s Esoteric Hermeneutics	613
<i>Toby MAYER</i>	

Esoteric Messianic Currents of Islamic East Between Sufism and Shi’ism (7th/13th-9th/15th Centuries)	643
<i>Orkhan MIR-KASIMOV</i>	

‘Alī ibn Abī Ṭālib in Medieval Persian Sufi-<i>Futuwwat</i> Treatises	665
<i>Lloyd RIDGEON</i>	

Shi'i Political Theology and Esotericism in Qajar Iran. The Case of Sayyid Ja'far Kashfī <i>Sajjad RIZVI</i>	687
Esoteric Elements of the Doctrine Among the Ṭayyibī Community: Analysis of a Treatise by Ibn al-Walīd (VI-VII/XII-XIII century) <i>Monica SCOTTI</i>	713
Gnosis and “Gnosticism” in Alevi and Bektāṣī Syncretism. Disputed Origins and New Directions for Research <i>Yuri STOYANOV</i>	723
Anthropogonie et eschatologie dans l'œuvre de Muḥsin Fayḍ Kāshānī. L'ésotérisme shī'ite entre tradition et syncrétisme <i>Mathieu TERRIER</i>	743
La mort initiatique dans l'Alévisme et le Bektachisme. De la «résurrection» de 'Alī à la pendaison de Ḥallāj <i>Thierry ZARCONÉ</i>	781
Sur les auteurs du volume	799
Index général	807

**BIBLIOTHÈQUE DE L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES,
SCIENCES RELIGIEUSES**

vol. 120

F. Randaxhe

L'être amish, entre tradition et modernité

256 p., 2004, ISBN 978-2-503-51588-5

vol. 121

S. Fath (dir.)

Le protestantisme évangélique. Un christianisme de conversion

xii + 379 p., 2004, ISBN 978-2-503-51587-8

vol. 122

Alain Le Boulluec (dir.)

À la recherche des villes saintes

viii + 184 p., 2004, ISBN 978-2-503-51589-2

vol. 123

I. Guermeur

Les cultes d'Amon hors de Thèbes. Recherches de géographie religieuse

xii + 664 p., 38 ill. n&b, 155x240, 2005, ISBN 978-2-503-51427-7

vol. 124

S. Georgoudi, R. Koch-Piettre, F. Schmidt (dir.)

La cuisine et l'autel. Les sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditerranée ancienne

xviii + 460 p., 23 ill. n&b, 155 x 240. 2005, ISBN 978-2-503-51739-1

vol. 125

L. Châtellier, Ph. Martin (dir.)

L'écriture du croyant

viii + 216 p., 2005, ISBN 978-2-503-51829-9

vol. 126 (Série "Histoire et prosopographie" n° 1)

M. A. Amir-Moezzi, C. Jambet, P. Lory (dir.)

Henry Corbin. Philosophies et sagesse des religions du Livre

251 p., 6 ill. n&b, 2005, ISBN 978-2-503-51904-3

vol. 127

J.-M. Leniaud, I. Saint Martin (dir.)

Historiographie de l'histoire de l'art religieux en France à l'époque moderne et contemporaine. Bilan bibliographique (1975-2000) et perspectives

299 p., 2005, ISBN 978-2-503-52019-3

vol. 128 (Série “Histoire et prosopographie” n° 2)

S. C. Mimouni, I. Ullern-Weité (dir.)

Pierre Geoltrain ou Comment « faire l'histoire » des religions ?

398 p., 1 ill. n&b, 2006, ISBN 978-2-503-52341-5

vol. 129

H. Bost

Pierre Bayle historien, critique et moraliste

279 p., 2006, ISBN 978-2-503-52340-8

vol. 130 (Série “Histoire et prosopographie” n° 3)

L. Bansat-Boudon, R. Lardinois (dir.)

Sylvain Lévi. Études indiennes, histoire sociale

ii + 536 p., 9 ill. n&b, 2007, ISBN 978-2-503-52447-4

vol. 131 (Série “Histoire et prosopographie” n° 4)

F. Laplanche, I. Biagioli, C. Langlois (dir.)

Autour d'un petit livre. Alfred Loisy cent ans après

351 p., 2007, ISBN 978-2-503-52342-2

vol. 132

L. Oreskovic

Le diocèse de Senj en Croatie habsbourgeoise, de la Contre-Réforme aux Lumières

vii + 592 p., 6 ill. n&b, 2008, ISBN 978-2-503-52448-1

vol. 133

T. Volpe

Science et théologie dans les débats savants du xvii^e siècle : la Genèse dans les Philosophical Transactions et le Journal des savants (1665-1710)

472 p., 10 ill. n&b, 2008, ISBN 978-2-503-52584-6

vol. 134

O. Journet-Diallo

Les créances de la terre. Chroniques du pays Jamaat (Jóola de Guinée-Bissau)

368 p., 6 ill. n&b, 2007, ISBN 978-2-503-52666-9

vol. 135

C. Henry

La force des anges. Rites, hiérarchie et divinisation dans le Christianisme Céleste (Bénin)

276 p., 2009, ISBN 978-2-503-52889-2

vol. 136

D. Puccio-Den

Les théâtres de “Maures et Chrétiens”. Conflits politiques et dispositifs de reconciliation (Espagne, Sicile, xvi^e-xxi^e siècle)

240 p., 2009, PB

vol. 137

M. A. Amir-Moezzi, M. M. Bar-Asher, S. Hopkins (dir.)

Le shī'isme imāmite quarante ans après. Hommage à Etan Kohlberg

445 p., 2008, ISBN 978-2-503-53114-4

vol. 138

M. Cartry, J.-L. Durand, R. Koch Piettre (dir.)

Architecturer l'invisible. Autels, ligatures, écritures

430 p., 2009, 978-2-503-53172-4

vol. 139

M. Yahia

Šāfi'ī et les deux sources de la loi islamique

552 p., 2009, PB

vol. 140

A. A. Nagy

Qui a peur du cannibale ? Récits antiques d'anthropophages aux frontières de l'humanité

306 p., 2009, ISBN 978-2-503-53173-1

vol. 141 (Série "Sources et documents" n° 1)

C. Langlois, C. Sorrel (dir.)

Le temps des congrès catholiques. Bibliographie raisonnée des actes de congrès tenus en France de 1870 à nos jours.

448 p., 2010, ISBN 978-2-503-53183-0

vol. 142 (Série "Histoire et prosopographie" n° 5)

M. A. Amir-Moezzi, J.-D. Dubois, C. Jullien et F. Jullien (éd.)

Pensée grecque et sagesse d'orient. Hommage à Michel Tardieu

752 p., 2009, ISBN 978-2-503-52995-0

vol. 143.

B. Heyberger (éd.)

Orientalisme, science et controverse : Abraham Ecchellensis (1605-1664)

240 p., 2010, ISBN 978-2-503-53567-8

vol. 144.

F. Laplanche (éd.)

Alfred Loisy. La crise de la foi dans le temps présent (Essais d'histoire et de philosophie religieuses)

735 p., 2010, ISBN 978-2-503-53182-3

vol. 145

J. Ducor, H. Loveday

Le sūtra des contemplations du buddha Vie-Infinie. Essai d'interprétation textuelle et iconographique

474 p., 2011, ISBN 978-2-503-54116-7

vol. 146

N. Ragot, S. Peperstraete, G. Olivier (dir.)

La quête du Serpent à Plumes. Arts et religions de l'Amérique précolombienne. Hommage à Michel Graulich

491 p., 2011, ISBN 978-2-503-54141-9

vol. 147

C. Borghero

Les cartésiens face à Newton. Philosophie, science et religion dans la première moitié du XVIII^e siècle

164 p., 2012, ISBN 978-2-503-54177-8

vol. 148 (Série “Histoire et prosopographie” n° 6)

F. Jullien, M. J. Pierre (dir.)

Monachismes d'Orient. Images, échanges, influences.

Hommage à Antoine Guillaumont

348 p., 2012, ISBN 978-2-503-54144-0

vol. 149

P. Gisel, S. Margel (dir.)

Le croire au cœur des sociétés et des cultures. Différences et déplacements.

244 p., 2012, ISBN 978-2-503-54217-1

vol. 150

J.-R. Armogathe

Histoire des idées religieuses et scientifiques dans l'Europe moderne.

Quarante ans d'enseignement à l'École pratique des hautes études.

227 p., 2012, ISBN 978-2-503-54488-5

vol. 151

C. Bernat, H. Bost (dir.)

Énoncer/Dénoncer l'autre. Discours et représentations du différend confessionnel à l'époque moderne.

451 p., 2012, ISBN 978-2-503-54489-2

vol. 152

N. Sihlé

Rituels bouddhiques de pouvoir et de violence. La figure du tantrisme tibétain.

374 p., 2012, ISBN 978-2-503-54470-0

vol. 153

J.-P. Rothschild, J. Grondeux (dir.)

Adolphe Franck.

Philosophe juif, spiritualiste et libéral dans la France du XIX^e siècle.

234 p., 2012, ISBN 978-2-503-54471-7

vol. 154 (Série “Histoire et prosopographie” n° 7)

S. d'Intino, C. Guenzi (dir.)

Aux abords de la clairière. Études indiennes et comparées en l'honneur de Charles Malamoud.

295 p., 2012, ISBN 978-2-503-54472-4

vol. 155

B. Bakhouché, I. Fabre, V. Fortier (dir.)

Dynamiques de conversion : modèles et résistances. Approches interdisciplinaires.

205 p., 2012, ISBN 978-2-503-54473-1

vol. 156 (Série “Histoire et prosopographie” n° 8)

C. Zivie-Coche, I. Guermeur (dir.)

Hommages à Jean Yoyotte

2 tomes, 1190 p., 2012, ISBN 978-2-503-54474-8

vol. 157

E. Marienberg (éd. et trad.)

La Baraïta de-Niddah. Un texte juif pseudo-talmudique sur les lois religieuses relatives à la menstruation

235 p., 2012, ISBN 978-2-503-54437-0

vol. 158

Gérard Colas

Penser l'icone en Inde ancienne

221 p., 2012, ISBN 978-2-503-54538-7

vol. 159

A. Noblesse-Rocher (éd.)

Études d'exégèse médiévale offertes à Gilbert Dahan par ses élèves

294 p., 2013, ISBN 978-2-503-54802-9

vol. 160

A. Nagy, F. Prescendi (éd.)

Sacrifices humains...

env. 300 p., 2013, ISBN 978-2-503-54809-8

vol. 161 (Série "Histoire et prosopographie" n° 9)

O. Boulnois (éd.) avec la collaboration de J.-R. Armogathe

Paul Vignaux, citoyen et philosophe (1904-1987)

suivi de *Paul Vignaux, La Philosophie franciscaine et autres documents inédits*

env. 450 p., 2013, ISBN 978-2-503-54810-4

vol. 162

M. Tardieu, A. van den Kerchove, M. Zago (éd.)

Noms barbares I. Formes et contextes d'une pratique magique

426 p., 156 x 234, 2013, ISBN 978-2-503-54945-3

vol. 163 (Série "Histoire et prosopographie" n° 10)

R. Gerald Hobbs, A. Noblesse-Rocher (éd.)

Bible, histoire et société. Mélanges offerts à Bernard Roussel

403 p., 156 x 234, 2013, ISBN 978-2-503-55118-0

vol. 164

P. Bourdeau, Ph. Hoffmann, Nguyen Hong Duong (éd.)

Pluralisme religieux : une comparaison franco-vietnamienne.

Actes du colloque organisé à Hanoi les 5-7 octobre 2007

299 p., 156 x 234, 2013, ISBN 978-2-503-55047-3

vol. 165 (Série "Histoire et prosopographie" n° 11)

M. A. Amir-Moezzi (éd.)

Islam : identité et altérité. Hommage à Guy Monnot, O.P.

420 p., 156 x 234, 2013, ISBN 978-2-503-55026-8

vol. 166

S. Bogevska

Les églises rupestres de la région des lacs d'Ohrid et de Prespa, milieu du ^{xiii}^e-milieu du ^{xv}^e siècle

831 p., 156 x 234, 2015, ISBN 978-2-503-54647-6

vol. 168

K. Berthelot, R. Naiweld, D. Stökl Ben Ezra (éd.)

L'identité à travers l'éthique. Nouvelles perspectives sur la formation des identités collectives dans le monde gréco-romain

216 p., 156 x 234, 2015, ISBN 978-2-503-55042-8

vol. 169

A. Guellati

La notion d'adab chez Ibn Qutayba : étude générique et éclairage comparatiste

264 p., 156 x 234, ISBN 978-2-503-56648-1

vol. 167

B. Bakouche (éd.)

Science et exégèse. Les interprétations antiques et médiévales du récit biblique de la création des éléments (Genèse I, 1-8)

env. 400 p., 156 x 234, ISBN 978-2-503-56703-7

vol. 170

H. Seng

Un livre sacré de l'Antiquité tardive : les Oracles chaldaïques

env. 150 p., 156 x 234, ISBN: 978-2-503-56518-7

vol. 171

Cl. Zamagni

L'extrait des Questions et réponses d'Eusèbe de Césarée : un commentaire

358 p., 156 x 234, ISBN 978-2-503-55830-1

vol. 172

C. Ando

Religion et gouvernement dans l'Empire romain

320 p., 156 x 234, ISBN 978-2-503-56753-2

vol. 173

Ph. Bobichon

Controverse judéo-chrétienne en Ashkenaz (XIII^e siècle). Florilèges polémiques : hébreu, latin, ancien français (Paris, BnF Hébreu 712, fol. 56v-57v et 66v-68v)

305 p., 156x234, ISBN 978-2-503-56747-14, 2016

À paraître

vol. 174 (Série "Histoire et prosopographie" n° 12)

V. ZÜBER, P. CABANEL, R. LIOGIER (éd.)

Croire, s'engager, chercher. Autour de Jean Baubérot, du protestantisme à la laïcité

490 p., 156 x 234, ISBN 978-2-503-56749-,5 2016

vol. 175 (Série "Histoire et prosopographie" n° 13)

N. BELAYCHE, C. BONNET, M. ALBERT LLORCA, A. AVDEEF, F. MASSA, I. SLOBODZIANEK (éd.)

Puissances divines à l'épreuve du comparatisme : constructions, variations et réseaux relationnels

env. 500 p., 156 x 234, 2016

vol. 176 (Série “Histoire et prosopographie” n° 14)

L. SOARES SANTOPRETE, A. VAN DEN KERCHOVE (éd.)

***Des oasis d'Égypte à la Route de la Soie. Écrits gnostiques, manichéens
et apocryphes chrétiens : pensée et rayonnement. Hommage à Jean-Daniel Dubois***

env. 1 000 p., 156 x 234, 2016

vol. 178

G. Toloni

Jéroboam et la division du Royaume (1 Rois 11,26 - 12,33)

Étude historico-philologique

env. 300 p., 156 x 234, 2017

Réalisation : Cécile Guivarch
École pratique des hautes études

